DOM. S. ALOYS.
JERSEIENS. S.J.

Digitized by Google

D 82/25

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

christliche Lehre

von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. Ferdinand Christian Baur,

ordentl. Professor der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen,
Ritter des Ordens der würtemb. Krone.

Dritter Theil.

Die neuere Geschichte des Dogma, von der Reformation bis in die neueste Zeit.

Tübingen,

Verlag von C. F. Osiander.

1843.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

In diesem dritten Bande ist die von mir bearbeitete Geschichte der beiden Lehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes bis auf den Punct, auf welchem ihre Entwicklungsgeschichte in der Gegenwart steht, herabgeführt, und somit das Ganze, seinem ursprünglichen Plane gemäß, vollendet.

Wie dieser dritte Band den beiden andern an Umfang gleichkommt, so glaube ich ihn auch mit dem Bewußtseyn dem Publicum übergeben zu können, daß ich auch auf diesem lezten Stadium des von mir durchlaufenen Wegs alle Erscheinungen, welche auf demselben vor mir lagen, mit gleicher Liebe zur Sache behandelt, und keine Mühe gescheut habe, allem nachzugehen, was mir theils für die äussere Erscheinung des Dogma, theils für seinen innern Entwick-

Digitized by Google

lungsgang geschichtliche Wichtigkeit zu haben schien. Nur was in der neuesten Zeitgeschichte bis jezt noch immer nur als Gerücht und Tradition in zweideutiger Gestalt umläuft, und so laut und zuversichtlich es sich auch in Tagesblättern und Flugschriften vernehmen läßt, doch noch in keinem urkundlichen Zeugniß eine Kunde seiner Existenz gegeben hat, habe auch ich in den Kreis der geschichtlichen Wahrheit hereinzuziehen nicht wagen können.

Resultate am Schlusse des Werks, im Rückblick auf das Ganze, zu ziehen, habe ich für überflüssig gehalten, und auch aus dem Grunde unterlassen, weil man ohnedieß so geneigt zu der Voraussezung ist, es sey dem Verfasser eines historischen Werks, wie das vorliegende ist, überhaupt nur um die Resultate, oder um andere Resultate als solche zu thun, welche sich jedem von selbst aus der unbefangenen Betrachtung des vor ihm liegenden geschichtlichen Ganges der Sache ergeben müssen. Ist es die Aufgabe des Geschichtforschers, den innern Zusammenhang der gegebenen Erscheinungen dem tiefer gehenden Blicke aufzuschließen, so kann das Eine, alle andern Zwecke in sich begreifende, Resultat nur die Totalanschauung des geschichtlichen Processes seyn, in

welchem das Eine immer wieder die Voraussezung des Andern ist, und in der Negativität und Endlichkeit, welche auch auf dem Gebiet der hier gegebenen Untersuchungen alle geschichtlichen Erscheinungen als ihren gemeinsamen Character an sich tragen, um so mehr die göttliche Substanz des christlichen Dogma, welche als das Unwandelbare und Unvergängliche allem Wandelbaren und Vergänglichen zu Grunde liegt, zum Bewußtseyn kommt. Mit diesem, auf die Objectivität der Geschichte gerichteten, Sinne die Geschichte des christlichen Dogma einen Schritt weiter zu führen, um mit ihr über die Aeusserlichkeit der bisherigen Behandlungsweise, in welcher die sogenannte Dogmengeschichte noch wenig mehr ist, als ein Bericht über Meinungen und Behauptungen, Verhandlungen und Beschlüsse, ein Verzeichniß von Namen und Personen, von literarischen Notizen und Büchertiteln, hinwegzukommen, und sie ihrem innern Begriff, und ebendamit auch dem ächt protestantischen Standpunct der kritischen Betrachtung näher zu bringen, auf welchem man die Sache sich frei in sich selbst bewegen, und in alle zu ihrem Wesen gehörenden Formen und Gestaltungen eingehen läßt, aber ebendarum auch das freieste Interesse an ihr hat, weil die Bewegung der Sache nichts anders ist,

Digitized by Google

als die Bewegung des Geistes selbst — zur Lösung dieser Aufgabe einen weitern Beitrag zu geben, ist auch bei dieser Arbeit wenigstens mein ernstestes und eifrigstes Bestreben gewesen.

In diesem Bewußtseyn übergebe ich meine Arbeit dem Publicum mit dem Wunsche, daß sie, wie im Ganzen, so besonders auch in dem hier vorliegenden, sie vollendenden Bande, nicht nur der Aufmerksamkeit Derer, welche solche Studien zu würdigen wissen, nicht unwürdig erachtet werde, sondern auch in ihrem Theile etwas dazu beitragen möge, die ächt protestantische, auf kritischer Forschung beruhende, Freiheit der Wissenschaft, ohne welche es auch kein Heil für die Kirche gibt, gegen die Reactionen und Machinationen, mit welchen dieselbe in unserer Zeit so vielfach zu kämpfen hat, aufrecht zu erhalten und trotz derselben nur um so fester zu begründen.

Digitized by Google

Inhalt.

Dritte Periode.

Von der Reformation bis in die neueste Zeit.

	Seite
Einleitung	3 — 18
Das Verhältniß der Scholastik zur Reformation	3 — 5
Das Princip der Reformation	5 — 11
Die Philosophie in ihrem Unterschied von der Theologie	11 — 16
Die Eintheilung der dritten Periode . . .	16 — 18

Erster Abschnitt.

**Die von dem kirchlichen Dogma ausgehende Entwicklung	19 — 464**

Erstes Kapitel.

Der Standpunct der Reformatoren. Melanchthon und Calvin	19 — 46
Die loci Melanchthons	19 — 28
Das protestantische Gottesbewußtseyn. Die Absolutheit der Idee Gottes. Calvin's Prädestinationslehre	28 — 40
Calvin's Lehre von Gott, von der Trinität und der Person Christi	40 — 46

Seite

Zweites Kapitel.

Die Antitrinitarier. Mich. Servet . . . . 46 — 103
Die Antitrinitarier, Hetzer, Denk, Campanus, Joris 46 — 54
Mich. Servet. Die Hauptsäze seiner Theorie . 54 — 56
Seine Polemik gegen die Trinitätslehre . . 56 — 62
Die Hauptsäze seiner Christologie: Christus ist 1. Mensch, 2. Gott . . . . . 62 — 66
Seine Lehre vom Wesen Gottes. Absolute Unbegreiflichkeit Gottes . . . . . 66 — 69
Gott Geist, Gottmensch; Christus Licht, Wort, Fleisch, Sohn . . . . . 69 — 77
Das Wort an sich Fleisch . . . . . 78 — 81
Das Verhältniß des heiligen Geistes zum Wort und Sohn. Der heilige Geist der Geist als selbstbewußter Geist . . . . . 81 — 92
Der innere Zusammenhang seines Systems . 93 — 100
Das Verhältniß desselben zu ältern Lehren . 100 — 103

Drittes Kapitel.

Faustus Socinus und die Socinianer . . . 104 — 183
Der Standpunct des F. Socinus und das Princip seiner Lehre . . . . . 104 — 108
Die negative Seite der socinianischen Lehre, ihr Widerspruch gegen die Trinitätslehre und die Lehre von der Person Christi . . . 108 — 137
Practische Ansicht von der Religion und dem Wesen Gottes. Gott der absolute Wille, der Mensch das absolute Subject . . 108 — 117
Die Freiheit des Menschen und die Präscienz Gottes . . . . . 117 — 123
Socin und Calvin . . . . . 123 — 126
Polemik gegen die Trinitätslehre . . . 126 — 128
gegen die Person Christi . . . 128 — 134
Widerlegung des Arianismus . . . 135 — 137
Die positive Seite der socinianischen Lehre . 138 — 183
Die übernatürliche Erzeugung . . . 138 — 140

Digitized by Google

Seite

Die Auferstehung und die Erhöhung zum Sohn Gottes und Gott . . . . . 140 — 144
Die Anbetung und Anrufung Christi. Die Controverse hierüber zwischen F. Davidis und F. Socinus . . . . . 144 — 152
Das Moment dieser Frage für das socinianische System . . . . . 152 — 158
Der Character des Socinianismus . . 158 — 162
Reformationsbewußtseyn der Socinianer . 162 — 165
Die Exegese der Socinianer . . . . 165 — 181
Ihre Vorzüge und Mängel . . . . 165 — 169
Erklärung des Prologs im Ev. Joh. Hypothese Socins. Die Stellen Joh. 8, 58. Col. 1, 15 f. Phil. 2, 6 f. . . . . 169 — 181
Die Lehre vom heiligen Geist . . . . 181 — 183

Viertes Kapitel.

Die Lehre der Arminianer in ihrem Verhältniß zur socinianischen. Joh. Crell. Limborch . . 184 — 219
Die Differenz der Socinianer und Arminianer in der Lehre von der Trinität: die Subordinationstheorie der leztern . . . . 184 — 185
Die practische Tendenz der Arminianer und ihre Indifferenz gegenüber der polemischen Schärfe der Socinianer . . . . . 185 — 199
Joh. Crell und seine Argumente
1. gegen die Trinitätslehre überhaupt . 191 — 194
2. gegen die Lehre von der Zeugung und Menschwerdung des Sohns . . 194 — 200
3. gegen die Lehre vom heiligen Geist . 200 — 203
Seine Argumentation für das Daseyn Gottes 204 — 206
Limborch's Lehre von Gott . . . . 207 — 212
Joh. Crell und Limborch über die Präscienz Gottes . . . . . 213 — 219
Die sittliche Freiheit die Grundidee der Arminianer und der Socinianer . . . . 218 — 219

Seite

Fünftes Kapitel.

K. Schwenkfeld und die Myſtiker . . . . . 219 — 298
Die Einheit des Menſchen mit Gott der Grundgedanke des neugewonnenen Bewußtſeyns. Der Standpunct Schwenkfelds . . . 219 — 222
Seine Lehre . . . . . 222 — 251
Das Fleiſch Chriſti nichts Creatürliches . . 222 — 228
Die übernatürliche Menſchheit, oder der Gegenſaz der Philoſophie und der Theologie . 228 — 231
Poſitive Begründung des Sazes, daß Chriſtus als Menſch keine Creatur . . . 232 — 234
Die Realität der menſchlichen Natur Chriſti . 235 — 239
Das Speculative und das Mangelhafte ſeiner Lehre . . . . . 239 — 243
Schwenkfeld und A. Oſiander. Die Uebereinſtimmung beider in der Lehre von der Rechtfertigung, und ihre Differenz in der Lehre vom Sohn Gottes . . . . . 243 — 251
Die proteſtantiſchen Myſtiker . . . . . 251 — 256
V. Weigel . . . . . 256 — 260
J. Böhme . . . . . 261 — 295
Die Zweiheit der Principien . . . . . 261 — 269
Der Fall Lucifer's. Der Lebensproceß Gottes ein Naturproceß . . . . . 269 — 280
Die Chriſtologie: der Urmenſch und die Jungfrau, der Fall und die Menſchwerdung des Worts, die Perſon Chriſti . . . 281 — 295
Die Quäker . . . . . 295 — 298

Sechstes Kapitel.

Weitere Verſuche einer ſpeculativen Begründung der kirchlichen Trinitätslehre . . . . . 299 — 327
Die alte ſcholaſtiſche Darſtellungsweiſe bei den katholiſchen Theologen. Roderich von Arriaga 299 — 306
Der reformirte Theologe Keckermann . . . 306 — 312

Seite

Joh. Clericus . . . . . 313 — 315
P. Poiret . . . . . 315 — 320
Sein Verhältniß zu J. Böhme . . . 320 — 323
Der speculativste Gehalt der Ideen Böhme's . 323 — 327

Siebentes Kapitel.

Die orthodoxe Lehre der protestantischen Theologie.

A. Die Lehre von der Dreieinigkeit . . . 327 — 398
Die Stellung der protestantischen Theologie gegenüber den das Trinitätsdogma betreffenden Bewegungen . . . . . 327 — 329
Die Lehre von Gott überhaupt . . . 329 — 362
Die Erkenntniß Gottes . . . . 329 — 332
Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften 332 — 362
Der Unterschied der göttlichen Eigenschaften ist blos subjectiv . . . . 332 — 339
Das absolut einfache Wesen Gottes schließt jeden realen Unterschied aus; Gott Substanz, nicht Subject; das Verhältniß Gottes und der Creatur, der concursus Gottes . . . . . 329 — 352
Die göttliche Präscienz und die menschliche Freiheit, das dreifache Wissen Gottes, die scientia media . . . . 352 — 362
Die Trinitätslehre . . . . . 362 — 398
Ihr Widerspruch mit der Lehre von den göttlichen Eigenschaften und mit sich selbst 362 — 367
Die Unauflöslichkeit des Widerspruchs . 367 — 369
Das negative Verhältniß der Vernunft zu dem Dogma . . . . . 369 — 374
Der Widerspruch gegen die Deductionsversuche der Scholastiker, Inconsequenz . 374 — 380
Begründung des Dogma durch die Auctorität der Schrift. Streit über das A. T. in Betreff der kirchlichen Grundlage des Dogma . . . . . 380 — 389

Seite

Das Verhältniß der zweiten und dritten Person zur ersten . . . . . 389 — 392
Die Lehre vom Ausgang des heil. Geistes 392 — 397
Die Verhandlungen der würtemb. Theologen mit dem griechischen Patriarchen 392 — 396
Reinboths Widerspruch . . . . . 396 — 398

Achtes Kapitel.

Die orthodoxe Lehre der protestantischen Theologie.
B. Die Lehre von der Person Christi . . . 398 — 464
Zusammenhang der Lehre von der Person Christi mit der Lehre vom Abendmahl . . . 398 — 399
Luther und Zwingli . . . . . 399 — 410
Luther's Ubiquitätslehre und Zwingli's Allöose 399 — 404
Die Schwierigkeiten, in welche sich Luther verwickelte 405 — 408
Das Moment dieser Controverse . . . 408 — 410
Weiterer Streit über die Ubiquität des Leibs Christi. J. Brenz . . . . . 410 — 412
Fixirung der Differenz über die Lehre von der Person Christi . . . . . 413 — 415
Die Concordienformel und ihre Bestimmungen . 415 — 420
Ihre Inconsequenz und die Unhaltbarkeit ihrer Theorie von der Idiomen-Communication . 420 — 425
Der Gegensaz zwischen der lutherischen und der reformirten Kirche . . . . . 425 — 427
M. Chemniz's Entwicklung der Lehre von der Idiomen-Communication. Der Widerspruch in der Lehre von der Ubiquität . . . 428 — 436
Schärfere Bestimmung der Lehre von der Ubiquität und von der Idiomen-Communication durch die folgenden lutherischen Theologen . 437 — 441
Calixt's Widerspruch gegen diese Theorie, und ihre Rechtfertigung . . . . . 441 — 444
Weitere Entwicklung u. Beurtheilung dieser Theorie 444 — 450
Streit der Theologen in Tübingen und Giessen 450 — 457
Allgemeines Urtheil über den dogmatischen und speculativen Werth der lutherischen Theorie 457 — 464

Seite

Zweiter Abschnitt.

Die von der Philosophie ausgehende Entwicklung . . . . . 465 — 750

Erstes Kapitel.

Die Reformation und die neue Epoche der Philosophie. Cartesius . . . . . 465 — 494

Die Reformation die Befreiung des Geistes von der Auctorität und die Rückkehr des Geistes in sich 465 — 467

Die Einheit des geistigen Processes . . . 467 — 468

Cartesius. Der Zusammenhang seines Princips mit dem Princip des Protestantismus . 468 — 470

Der nähere Sinn seines Princips . . . . 470 — 473

Denken und Ausdehnung, die beiden Substanzen und Gott . . . . . 473 — 477

Die Gewißheit der Idee Gottes und die objective Existenz Gottes . . . . . 477 — 483

Speculative Bedeutung des Cartesius. Das Denken als Princip seiner Philosophie in seinem Verhältniß zur Idee Gottes . . . . 484 — 492

Das Großartige seiner Philosophie und ihr Mangel . . . . . 492 — 494

Zweites Kapitel.

Das System des Spinoza . . . . . 495 — 545

Der Fortschritt von Cartesius zu Spinoza . 495 — 498

Gott die absolute Substanz, ihre Attribute und die modi derselben . . . . . 498 — 506

Die Nothwendigkeit der göttlichen Natur . . 506 — 508

Das Endliche . . . . . 509 — 512

Die Immanenz Gottes und der Welt . . . 512 — 514

Das Verhältniß von Seele und Leib, oder der Ideen und der Dinge; Denken und Ausdehnung; der wesentliche Fehler des Systems . 514 — 522

Seite

Das Wahre und Falsche, oder das Adäquate und Inadäquate der Ideen. Drei Arten der Erkenntniß. Die Knechtschaft und Freiheit des Geistes . . . . . 522 — 531
Das absolute Wissen des Geistes und die intellectuelle Liebe . . . . . 531 — 536
Gott das unendliche Denken . . . . . 537 — 538
Der Character des Systems . . . . . 539 — 541
Spinoza und Böhme . . . . . 541 — 543
Der Gegensaz des Spinozismus und der orthodoxen Theologie . . . . . 543 — 545

Drittes Kapitel.

Leibniz und Wolf . . . . . 545 — 596
Leibniz . . . . . 545 — 577
Seine Stellung zu Carteſius und Spinoza . 545 — 546
Das Princip seiner Philosophie . . . . 546 — 548
Die Lehre von den Monaden . . . . 548 — 549
Das Verhältniß von Geist und Materie . . 549 — 553
Der Begriff Gottes . . . . . 553 — 556
Die Theodicee . . . . . 556 — 561
Leibniz und Bayle . . . . . 561 — 571
Bayle, die Entzweiung des Denkens und Glaubens 562 — 566
Die Conformität des Glaubens und der Vernunft 567 — 571
Der Gegensaz des supra und contra rationem, die Schranke der Vernunft in der Leibniz'schen Philosophie . . . . . 571 — 577
Wolf. Seine natürliche Theologie . . . 577 — 589
Die Wolf'schen Theologen. Reusch . . . 590 — 596

Viertes Kapitel.

Der Bruch des Bewußtseyns mit dem alten Dogma. Der Deismus in England, die Periode der Aufklärung und der beginnenden Kritik in Teutschland . . . . . 597 — 642

	Seite
Der Proceß zwiſchen Vernunft und Glauben .	597 — 601
Der Uebergang vom Socinianismus zum Deismus	601 — 603
Der Deismus. Herbert, Hobbes, Locke, Toland, Shaftesbury	603 — 609
Die Wunder und der Wunderbegriff. Collins, Woolſton	609 — 610
Tindal, Chubb	610 — 612
Die Bedeutung des Deismus	612 — 617
Der Umſchwung der teutſchen Theologie . .	617 — 621
Das Princip der Subjectivität. Der Pietismus. Semler's Privatreligion. Die Periode der Aufklärung	621 — 626
Der Standpunct der Kritik. Semler's hiſtoriſch-kritiſche Tendenz	626 — 632
Leſſing. Seine Bedeutung für die Theologie .	633 — 642
Seine ſpeculative Trinitätslehre . . .	640 — 642

Fünftes Kapitel.

Die Behandlung der Lehre von der Trinität und von der Perſon Chriſti in der Periode von Wolf bis Kant.	
A. Die an das kirchliche Dogma ſich näher anſchließenden Theologen	643 — 685
Die Idee Gottes und die Beweiſe für das Daſeyn Gottes	643 — 645
Die Trinitätslehre. Michaelis. Semler. G. F. Seiler. Storr. Indifferente Stellung dieſer Theologen zum kirchlichen Dogma .	645 — 652
Die Vertheidigungsverſuche der orthodoxen Lehre von J. F. Flatt und Storr . . .	652 — 658
G. F. Seiler über die Gottheit Chriſti . .	658 — 666
Mangel an Haltung und Conſequenz in Vergleichung mit den ältern Theologen .	666 — 668

Seite

Storr. Das Characteriſtiſche ſeiner, von Elementen des Zeitbewußtſeyns durchdrungenen Theologie. Die Auctorität und die Subjectivität der Vernunft . . . 668 — 679
Döderlein u. a. über die Perſon Chriſti . 679 — 683

Sechstes Kapitel.

Die Behandlung der Lehre von der Trinität und von der Perſon Chriſti in der Periode von Wolf bis Kant.

B. Die von dem kirchlichen Dogma ſich weiter entfernenden Theologen . . . . . 684 — 750
Gegenſaz gegen das kirchliche Dogma, beſonders durch den Arianismus . . . 684 — 685
Sam. Clarke . . . . . 684 — 688
Paul Maty . . . . . 689 — 691
Töllner, Sabellianismus und Arianismus . 691 — 698
Gruner . . . . . 698 — 702
Schlegel . . . . . 702 — 703
Urlſperger, Entwicklung ſeiner, auf der Unterſcheidung einer Weſensdreieinigkeit und einer Offenbarungsdreieinigkeit beruhenden, Theorie . . . . . 703 — 716
Ihr ſpeculativer Character . . . . 716 — 717
Swedenborg . . . . . 718 — 750
Seine Polemik gegen die kirchliche Lehre . 718 — 722
Seine Lehre von der Trinität als einer Dreiheit der Perſon: der Gottmenſch und die Menſchwerdung Gottes . . . . 722 — 728
Gott an ſich der Gottmenſch. Die Liebe und die Weisheit, oder das Gute und das Wahre . . . . . 728 — 733
Die Menſchwerdung und Erlöſung, als Proceß des ſich entwickelnden Gottesbewußtſeyns . . . . . 734 — 744
Das Wort der Schrift und ſein geiſtiger Sinn 744 — 748
Das Eigenthümliche Swedenborg's . . 748 — 750

Seite

Dritter Abschnitt.

Die gegenseitige Durchdringung der Philosophie und der Theologie . . . . 751 — 999

Erstes Kapitel.

Der Uebergang aus der endlichen Subjectivität in das absolute Selbstbewußtseyn. Kant und Fichte 751 — 781

Uebergang. Das Subject in seiner Endlichkeit . 751 — 752

Kant. Die Kritik der reinen Vernunft. Ihr Idealismus und ihr Dualismus . . 752 — 755

Die Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes 755 — 762

Gott als Postulat der practischen Vernunft . 762 — 764

Fichte, die moralische Weltordnung . . . 764 — 768

Die Kant'sche Auffassung der Trinitäts-Idee . 768 — 771

Der Proceß des sittlichen Bewußtseyns. Die beiden Principien, das böse und das gute; der Sohn Gottes . . . . . 771 — 779

Kant und J. Böhme . . . . . 779 — 781

Zweites Kapitel.

Die Kant'schen Theologen. Rationalismus und Supranaturalismus . . . . . 782 — 806

Der practische Standpunct der Kant'schen Theologen . . . . . 782 — 786

Der Wolf-Kant'sche Rationalismus. Wegscheider 786 — 788

Röhr . . . . . 788 — 795

De Wette . . . . . 795 — 800

Der Supranaturalismus. Bretschneider u. a. . 800 — 806

Steudel . . . . . 803 — 806

Drittes Kapitel.

Schelling, Fichte, Daub . . . . . 803 — 841

Schellings neuer Standpunct . . . . . 803 — 807

	Seite
Gott die Identität des Subjects und Objects	807 — 810
Die Selbstoffenbarung und Menschwerdung Gottes	810 — 812
Der Proceß des göttlichen Wesens nach seinen bestimmteren Momenten	812 — 815
Die Idee des Gottmenschen	815 — 819
Die Kritik der Schelling'schen Gottes-Idee	819 — 821
Die spätere Form der Fichte'schen Lehre	821 — 829
Die Daub'schen Theologumena	829 — 843
Das erste Hauptmoment: die Idee Gottes an sich. Gott als Vater, Sohn und Geist	829 — 836
Das zweite Hauptmoment: Die Religion, oder der Sohn und die Welt	835 — 836
Das dritte Hauptmoment: die Religionslehre, oder der Geist, und die Religion im Selbstbewußtseyn des Subjects	836 — 838
Die Menschwerdung	838 — 840
Der Standpunct Daub's	840 — 841

Viertes Kapitel.

Schleiermacher	842 — 886
Der Standpunct Schleiermachers	842 — 843
Die idealistische Seite seiner Lehre von Gott	843 — 849
Die spinozistische	849 — 851
Die Trinitätslehre ihrer negativen Seite nach	852 — 854
Uebergang zur positiven. Die Ausgleichung des Gegensazes des Rationalismus und Supranaturalismus in der Schleiermacher'schen Christologie	854 — 862
Kritik der Schleierm. Christologie	862 — 872
Schleiermacher und Kant	872 — 875
Die Subjectivität des Standpuncts der Schleiermacher'schen Glaubenslehre	875 — 877
Ihr Hinausgehen über denselben und ihre Tendenz zur Objectivität	877 — 886

Seite

Fünftes Kapitel.

Hegel . . . . . 886 — 933
Der Fortschritt von Schleiermacher zu Hegel . 886 — 889
Die Idee der Dreieinigkeit . . . . . 889 — 891
Die Explication dieser Idee als der Proceß des Geistes . . . . . 891 — 894
Gott als Vater . . . . . 894 — 895
Gott als Sohn . . . . . 896 — 902
Der Fortgang vom ersten Moment zum zweiten und vom zweiten zum dritten . . . . 902 — 903
Gott als Geist . . . . . 903 — 906
Das Princip des Systems und der Gang desselben im Allgemeinen . . . . . 906 — 911
Die Kritik der Hegel'schen Lehre . . . 911 — 933
Ihr Pantheismus . . . . . 911 — 916
Der Vermittlungsproceß überhaupt . . . 916 — 923
Gott und Welt . . . . . 923 — 929
Die Persönlichkeit Gottes . . . . . 929 — 931
Doppelter Standpunct innerhalb der Hegel'schen Lehre. Daub und Marheineke . . . 931 — 933

Sechstes Kapitel.

Die neuesten Erörterungen über die Lehre von der Dreieinigkeit und der gegenwärtige Stand der Lehre von der Person Christi . . . . 934 — 999
Die Lehre von der Dreieinigkeit . . . 934 — 958
Schleiermacher und Hegel. Die immanente Trinität . . . . . 934 — 936
Lücke . . . . . 934 — 942
Nitzsch . . . . . 942 — 948
Weisse . . . . . 948 — 956
Twesten . . . . . 956 — 958
Die Christologie . . . . . 359 — 999
Die alte und die neue Christologie . . 959 — 961

	Seite
Die Einwendungen Dorner's gegen die Hegel'sche Christologie	961 — 969
Der Standpunct Hegel's und der Ausgangspunct von zwei divergirenden Ansichten .	969 — 971
Strauß	971 — 974
Conradi	975 — 983
Göschel	883 — 985
Dorner	986 — 988
Schaller	988 — 992
Strauß, Kern, Ullmann, Weisse; der Vereinigungspunct der divergirenden Ansichten	992 — 999

Dritte Periode.

Von der Reformation bis in die neueste Zeit.

Digitized by Google

Einleitung.

Es liegt im Character der Reformation überhaupt, daß sie auch für die Geschichte des Dogma eine neue sehr wichtige und tief eingreifende Epoche herbeiführte. Die Nothwendigkeit des Uebergangs zu einer neuen Periode sahen wir schon am Schlusse der vorangehenden. Auf das Ende, welches die Scholastik nahm, kann nur der Anfang einer neuen Entwicklung folgen. Es fragt sich daher nur, welchen Character die mit der Reformation beginnende Periode der Entwicklung des Dogma an sich trägt. Dieß muß sich schon aus dem Character und dem allmäligen Verlauf der scholastischen Periode ergeben.

Die Scholastik war der erste großartige Versuch, das kirchliche Dogma in seinem ganzen Umfang auf dem Wege des reflectirenden und systematisirenden Verstandes dem denkenden Bewußtseyn näher zu bringen. Die Bestrebungen der Scholastik verdienen, aus diesem allgemeinen Gesichtspunct betrachtet, alle Anerkennung. Das kirchlich überlieferte Dogma wurde von den Scholastikern zuerst in die verschiedenen Momente auseinandergelegt, deren Unterscheidung und nähere Erwägung vor allem nothwendig ist, wenn es sich um die Frage handelt, wie weit es dem reflectirenden Verstand gelingt, auf diesem oder jenem Punct in den Inhalt des Dogma einzudringen und seine objective Wahrheit in das subjective Bewußtseyn aufzunehmen. Es ist gewiß, wenn wir die Leistungen der Scholastiker überblicken, nicht zu läugnen, daß durch sie die ganze Beschaffenheit des Dogma richtiger erkannt, und die Frage, die der nächste Gegenstand der Unter-

ſuchung ſeyn mußte, was an dem Dogma in ſeiner kirchlichen Geſtaltung begreiflich iſt oder über die menſchliche Erkenntniß hinausgeht, die Grenze ſeiner Begreifbarkeit und die ebendamit gegebene Spaltung deſſelben in zwei weſentlich verſchiedene Elemente, ein natürliches und ein übernatürliches, in ein helleres Licht geſezt worden iſt. Sehen wir aber auf das Reſultat im Ganzen, auf die Aufgabe, die die Scholaſtik überhaupt hatte, das Dogma auf ſeinen wiſſenſchaftlichen Begriff zu bringen, und in der Form eines in ſich geſchloſſenen Syſtems aufzuſtellen, ſo muß der von ihr gemachte Verſuch, je großartiger er iſt, nur um ſo mehr als ein mislungener angeſehen werden. Es iſt nirgends gelungen, die vielfachen und ſo tief eingreifenden Widerſprüche, die an ſich in dem kirchlichen Syſtem lagen, und ſich nur um ſo klarer herausſtellen mußten, je ernſtlicher der Verſuch ihrer Ausgleichung gemacht wurde, auf eine befriedigende Weiſe zu löſen, und die immer wieder hervortretenden Gegenſäze in ihrer innerlich vermittelten Einheit aufzufaſſen. Das mit aller Kunſt der Dialektik und mit aller Anſtrengung des Denkens aufgeführte Syſtem drohte auf allen Hauptpuncten immer wieder auseinanderzufallen, und dieſe Einſicht in den Mangel an innerem Zuſammenhang iſt nicht blos die Frucht der kritiſchen Betrachtung einer ſpätern Zeit, der Scholaſtik ſelbſt drang ſich in ihrem weitern Verlauf immer mehr das Bewußtſeyn auf, wie wenig ſie es zu einem feſten ſtehenden Reſultat bringen könne. Ja, es gelang der Scholaſtik nicht nur nicht, dem kirchlichen Syſtem die wiſſenſchaftliche Vollendung zu geben, die es an ſich haben ſollte, ſondern es ſchlug ſogar ihre eigentliche und urſprüngliche Tendenz in die gerade entgegengeſezte Folge um. Die Scholaſtik wollte ja das kirchlich überlieferte Dogma mit dem ſubjectiven Bewußtſeyn vermitteln, das denkende Subject eben dadurch in ein freies Verhältniß zum Dogma ſezen, daß es ihm nicht als etwas völlig Fremdes und Unbegriffenes gegenüberſtund, es ſollte ſich mit

seinem Inhalt befreunden und ihn in die Einheit seines Selbstbewußtseyns aufnehmen lernen. Was war aber die Folge hievon? Nicht die Freiheit des denkenden Subjects, sondern vielmehr nur seine Unfreiheit, welcher es in dem Grade immer mehr anheimfallen mußte, je mehr die ganze Masse von Vorstellungen, die die Scholastik aus sich erzeugte, das denkende Subject selbst wieder in eine äusserlich objective transcendente Welt versezte, in welcher es sich nie wahrhaft einheimisch fühlen konnte: es sah nur ein endloses Aggregat abstracter Möglichkeiten, eine hin und her wogende Fluth von Gründen und Gegengründen vor sich, in deren stetem Widerstreit es nie zu sich selbst kommen und den innerlich befriedigenden Ruhepunct finden konnte. Die Scholastik war so selbst wieder zu einer den Geist bindenden und niederdrückenden Macht geworden, welcher gegenüber das denkende Subject seine Freiheit zulezt nur dadurch retten konnte, daß es selbst den Glauben an die Wahrheit des scholastischen Denkens verlor. Es bewährte seine Freiheit dadurch, daß es aus dem Kreise jener äusserlichen Objectivität, in welchen es, dem innern Mittelpunct seines Selbstbewußtseyns entrückt, von der Scholastik hineingezogen war, sich in sich selbst zurückzog, und in dieser Einkehr in sich selbst das Gebäude der Scholastik seiner eigenen Auflösung überließ. Aber ebendamit stellte es sich auch wieder an den Anfang des Weges zurück, welchen die Scholastik durchlaufen hatte. Indem es aus dem ganzen Verlauf des scholastischen Processes nur das Bewußtseyn seiner Resultatlosigkeit hinwegnehmen konnte, lag dieselbe Aufgabe, deren Lösung die Scholastik unternommen hatte, als eine ungelöste und darum auch der Lösung erst bedürfende, aufs neue vor dem Bewußtseyn des Geistes.

Dieses negative Verhältniß der Scholastik zur Reformation ist der erste und nächste Gesichtspunct, unter welchen die leztere gestellt werden muß. Der von Periode zu Periode fortschreitende Proceß des Geistes zeigt sich darin in der

immanenten Identität seiner Bewegung, daß, von dieser Seite betrachtet, die Stellung des Bewußtseyns zu dem ihm gegebenen Object in der Epoche der Reformation dieselbe ist, wie in der Epoche der Scholastik; aber indem die Aufgabe auch jezt wieder dieselbe war, an deren Lösung der das Dogma mit sich vermittelnde Geist in der Scholastik sich zerarbeitet hatte, ergab sich ebendamit auch die in der Natur der Sache begründete Nothwendigkeit, die neue Lösung derselben Aufgabe auf einem andern als dem bisher betretenen Wege zu versuchen. Müssen wir den wesentlichen Mangel der Scholastik darin erkennen, daß dem Geiste bei allem Streben, das Dogma in sein Inneres aufzunehmen, und sich mit ihm Eins zu wissen, dasselbe doch immer nur ein äusserliches blieb, und können wir die Ursache hievon selbst wieder nur darin finden, daß der Geist selbst noch nicht das tiefere Bewußtseyn seines eigenen Wesens gewonnen hatte, so kam nun alles darauf an, in der Einkehr in sich selbst, zu welcher er sich aus der Scholastik zurückgetrieben sah, um so tiefer in sein eigenes Selbstbewußtseyn zurückzugehen, um in dieser Vertiefung in sich selbst mit um so intensiverer Energie die Schranken zu durchbrechen, welche seiner Vermittlung mit dem Dogma entgegenstunden. Daß es sich in der Epoche der Reformation um ein ganz anderes, tieferes und vielseitigeres Interesse handelt, als in der Periode der Scholastik, um ein solches, das den Menschen nicht blos nach dieser oder jener Seite beschäftigt, sondern ihn in der Totalität seines geistigen Seyns und Wesens ergriffen und durchdrungen hat, ist der allgemeinste Unterschied, welcher sich uns aus der Betrachtung des eigenthümlichen Characters dieser beiden Perioden ergibt; die nähere Bestimmung liegt in allem demjenigen, was die Reformation als eine wesentlich religiöse Bewegung von der blos dialektischen Tendenz der Scholastik unterscheidet. Ist die Religion nicht blos Sache der Verstandes-Reflexion, wie die Dialektik, deren Uebergewicht in der scholasti-

schen Periode auch dem religiösen Interesse eine zu einseitige Richtung geben mußte, sondern Sache des Herzens und als solche eine auf den innersten Mittelpunct und die Totalität des menschlichen Wesens sich beziehende Angelegenheit, so ist schon aus dieser populären Bestimmung zu sehen, wie es sich in der Reformations-Periode um eine weit ernstere und tiefer liegende Frage handeln mußte, als in der scholastischen Zeit. Fassen wir aber die Sache, wie sie ja verschiedene Seiten darbietet, mehr nach ihrem innern Zusammenhang auf, so können wir von dem Verhältniß des Glaubens und Wissens ausgehen, wie es von der Scholastik bestimmt wurde. Die Vermittlung des Glaubens und Wissens war die höchste und allgemeinste Aufgabe, mit deren Lösung sich die Scholastik von ihrem ersten Beginne an durch alle Stadien ihrer Entwicklung hindurch beschäftigte. Da ihr aber der Glaube nur der objective Glaube der Kirche war, und mit dem kirchlichen Dogma selbst zusammenfiel, dessen längst sanctionirte Auctorität sosehr als eine an sich feststehende galt, daß jeder Versuch der Vermittlung des Glaubens und Wissens in seinem Resultat nur auf die Voraussezung zurückführen konnte, von welcher man ausging, so mußte auch das ganze Verhältniß des Glaubens und Wissens ein durchaus äusserliches bleiben. Das Wissen sollte die subjective Form seyn, welche mit dem Glauben zusammengehalten wurde, um zu sehen, wie weit er denselben als seinen objectiven Inhalt in sich aufnehmen könne; daß aber, wenn Glaube und Wissen sich wie Inhalt und Form zu einander verhalten sollen, beide an sich Eins seyn müssen, oder das Wissen, um mit dem Glauben in eine innere immanente Einheit zusammengehen zu können, nur ein dem Glauben immanentes Wissen seyn könne, lag noch völlig ausserhalb des Gesichtskreises, in welchem die Scholastik stund. Mit der Epoche der Reformation wurde auch die Stellung des Bewußtseyns zu jener Aufgabe eine andere. Nicht wie sich Glauben und Wissen in ihrem

abſtracten Unterſchied zu einander verhalten, ſondern vor allem die Gewißheit des Glaubens ſelbſt war die große Frage der Zeit. Die Gewißheit des Glaubens iſt die Bedeutung, welche der Glaube, nicht an ſich, ſeinem objectiven Inhalt nach, ſondern in ſeiner Beziehung auf das Subject, oder für das Subject hat, und zwar nicht blos für das Wiſſen des Subjects, ſondern ſein Selbſtbewußtſeyn überhaupt. Je tiefer das Subject in ſich ſelbſt zurückgeht, deſto mehr muß ihm daran gelegen ſeyn, vor allem alles deſſen gewiß zu ſeyn, was ihm das Bewußtſeyn ſeiner Verſöhnung und Einheit mit Gott geben kann, und wenn nun auch der kirchliche Glaube an ſich die Beſtimmung hat, ein ſeligmachender zu ſeyn, ſo kann er doch dieſe Wirkung nur unter der Vorausſezung haben, daß das Subject ihn innerlich in ſich aufnimmt und ſich zur lebendigen Einheit mit ihm zuſammenſchließt. Aber ebendamit iſt, da es in der Natur der Sache liegt, daß nicht alles, was den Inhalt des kirchlichen Glaubens ausmacht, dieſelbe Beziehung zum Subject hat, die Unterſcheidung des Weſentlichen und minder Weſentlichen im Inhalt des Glaubens geſezt, und es muß daher in demſelben Verhältniß, in welchem ſo Vieles, was zum Inhalt des überlieferten Glaubens gehört, nur als unweſentlich und zufällig, oder ſogar in geradem Widerſpruch mit dem religiöſen Bewußtſeyn des von der Sorge um ſein Heil bewegten Subjects erſcheint, um ſo mehr alles Andere, was in Folge dieſer kritiſchen Scheidung der verſchiedenartigen Elemente als der eigentliche Kern und Mittelpunct des ſeligmachenden Glaubens ſich herausſtellt, eine um ſo innigere und reellere Bedeutung für das glaubende Subject erhalten. Dieß iſt der Urſprung des proteſtantiſchen Begriffs des Glaubens, welcher in ſeinem Unterſchied von dem katholiſchen eine neue, das ganze Denken und Wollen des Menſchen beſtimmende Macht wurde, und als das eigentliche Princip des Umſchwungs aus jener äuſſerlichen Objectivität, welche das von

ihr abhängige Subject nie zu sich selbst kommen ließ, in die Tiefe des subjectiven Bewußtseyns anzusehen ist, wodurch es erst zum freien, selbstbewußten, in der Endlichkeit seiner Natur das Bewußtseyn seiner Unendlichkeit in sich tragenden Subject wurde, und die Stellung erhielt, die den wesentlichen Character des Protestantismus bezeichnet. In dem Glauben im protestantischen Sinne hat sich mit Einem Worte zuerst die Autonomie des Geistes, die das Princip des Protestantismus ist, ausgesprochen. In der Gewißheit des Glaubens, wenn der Inhalt des Glaubens nur das ist, dessen man sich innerlich gewiß seyn kann, hat der Geist seine Freiheit und Selbstständigkeit. Es konnte daher nicht anders geschehen, als daß das ganze System der kirchlichen Dogmen sich wesentlich anders gestaltete; die Lehre vom Glauben selbst mußte der innerste Mittelpunct des auf der neuen Grundlage sich erhebenden Glaubenssystems werden, in welchem alle Lehren, welche eine nähere Beziehung zu jenem Mittelpunct des Ganzen hatten, ebendeßwegen auch eine um so größere Wichtigkeit gewannen, wie dieß an den beiden Hauptlehren von der Sünde und der Gnade, in deren Sphäre sich das protestantische Bewußtseyn vorzugsweise bewegt, von selbst in die Augen fällt. Je entschiedener der Protestantismus den Mittelpunct seines dogmatischen Bewußtseyns in diesem Theile des Systems hatte, desto natürlicher war die Folge hievon, daß selbst solche Lehren, wie die Lehre von der Dreieinigkeit, die überwiegende Bedeutung, die sie im alten System hatten, nicht mehr behaupten konnten, und wenn man auch, wie dieß allerdings der Fall war und nicht anders seyn konnte, des veränderten Verhältnisses nicht sogleich klar sich bewußt wurde, so ist es doch Thatsache, daß die in diese Kategorie gehörenden Lehren die Aufmerksamkeit der Reformatoren nur in geringem Grade auf sich zogen, und daß man mehr nur, ohne sich genauere Rechenschaft darüber zu geben, in Ansehung derselben bei der hergebrachten

Lehrweise stehen blieb, und sich um so lieber dabei beruhigte, je weniger man sich im Uebrigen den Gegnern gegenüber die Größe der Differenz in so vielen wesentlichen Puncten verbergen konnte. Allein, wenn auch die Häupter der Reformation sich noch nicht veranlaßt sahen, in eine nähere Untersuchung auch solcher Dogmen einzugehen, ja eine solche auf ihrem damaligen dogmatischen Standpunct nicht einmal für nöthig hielten, der durch die Reformation geweckte und sich immer weiter verbreitende kritische Geist, oder vielmehr der im ganzen Bewußtseyn der Zeit erfolgte Umschwung, aus welchem die Reformation selbst hervorgegangen war, mußte gleichwohl auch auf sie seinen reformirenden Einfluß äussern. Es ist bekannt, welche Bedeutung die antitrinitarischen Bewegungen schon in der ersten Zeit der Reformations-Periode gewannen, und wie wenig die einmal angeregte Frage in dem Verlauf ihrer weitern Entwicklung zurückgehalten und gehemmt werden konnte. Sosehr daher auch die Reformatoren in solchen Erscheinungen eine ihrer Sache fremdartige Tendenz erblicken mochten, und sich sogar in ein offenes Oppositionsverhältniß zu ihnen sezen zu müssen glaubten, so wenig kann auf der andern Seite geläugnet werden, daß auch sie auf dasselbe, das Zeitalter bewegende, Princip zurückzuführen sind, das nur nach der Verschiedenheit der Individuen und Verhältnisse, der Standpuncte und Richtungen, auf verschiedene Weise sich aussprach. Und wie hätte denn das protestantische Princip selbst auch nur auf einem Puncte des Systems eine so durchgreifende Veränderung bewirken können, ohne daß auch die übrigen Theile desselben von ihr berührt worden wären? Ebendarin bewährt sich ja die Macht eines neu hervortretenden Princips, daß es durch seine eigene Consequenz immer weiter getrieben wird, und nicht eher zu seiner Ruhe kommen kann, als bis es alle, seine immanente Bewegung bedingenden Momente durchlaufen hat. Nur hieraus ist es daher auch zu erklären, daß die zuerst außerhalb der

protestantischen Kirche im Kreise kleinerer Parteien sich bewegende Polemik gegen die kirchliche Trinitätslehre in der Folge, wie dieß ja auch in Ansehung anderer Lehren geschah, in das Gebiet des protestantischen Dogma selbst eindrang, und auf demselben hauptsächlich zu jener Umgestaltung der Denk- und Lehrweise mitwirkte, welche eine so wichtige Stelle in der Geschichte der protestantischen Theologie einnimmt.

Es ist hiemit nur der vom kirchlichen Dogma selbst ausgehende Proceß seines weitern Entwicklungsganges in den allgemeinsten Zügen angedeutet, die ihre bestimmtere concrete Gestaltung erst in der folgenden Darstellung erhalten können. Es gehört aber zum eigenthümlichen Character der mit der Reformation beginnenden Periode, daß das speculative Denken, das das bewegende Princip der Geschichte ist, nicht mehr in die engen Grenzen des kirchlichen Dogma eingeschlossen ist. Es hat die alten Schranken durchbrochen und sich durch seine eigene Macht eine weitere und freiere Bahn eröffnet. Die Reformation und die durch sie begründete neue Epoche der Entwicklungsgeschichte des denkenden und wissenden Geistes ist nicht blos die Befreiung des Subjects von der absoluten Auctorität der Kirche und des kirchlichen Dogma, sondern auch die Emancipation der Philosophie von der Theologie. Daß es vor der Reformation keine selbstständige, von dem kirchlichen Dogma unabhängige, philosophische Speculation gab, zeigt die ganze Geschichte der Scholastik, deren Begriff eben darauf beruht, daß die Philosophie in dieses Verhältniß schlechthiniger Abhängigkeit zur Theologie kam. Erst mit der Reformation trat die Philosophie in die Sphäre ihres eigenen selbstständigen Daseyns ein, und es liegt daher ein wesentlicher Unterschied zwischen der scholastischen und der auf sie folgenden Periode darin, daß in der leztern die Philosophie der Theologie zur Seite geht, und die Theologie der in vielfacher Beziehung so wichtigen Einwirkung der Philo-

ſophie ſich immer weniger entziehen konnte. Für die Geſchichte der Theologie ergibt ſich hieraus die Aufgabe, dieſen engen Zuſammenhang der Theologie mit der Philoſophie nie aus dem Auge zu verlieren, gleichwohl aber wäre dieſes Verhältniß nur äuſſerlich aufgefaßt, wenn wir blos damit uns begnügen wollten, an den betreffenden Puncten von dem einen Gebiet in das andere hinüberzublicken, und beide nur ſoweit zuſammenzufaſſen, daß ſie in ihrer gegenſeitigen Beziehung zugleich ſoviel möglich auseinandergehalten werden. Die gewöhnliche Anſicht dieſes Verhältniſſes erſcheint vielmehr ſchon darin als eine ſehr äuſſerliche und oberflächliche, daß man den ganzen Zeitraum von dem ſogenannten Verfall der Philoſophie in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten bis zu der mit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften beginnenden Wiedergeburt der Philoſophie im Grunde als eine völlige Unterbrechung des geiſtigen Proceſſes betrachtet, in deſſen Verlauf die Geſchichte der Philoſophie beſteht. Auf dem Standpunct der höhern geſchichtlichen Betrachtung bildet auch die ganze Entwicklung und Bewegung des chriſtlich-kirchlichen Dogma ein eigenes Moment deſſelben Proceſſes, deſſen weſentliche Momente auf der einen Seite die alte Philoſophie und auf der andern die mit der Reformation beginnende neuere ſind, und ſo wenig die leztere auf dem Puncte ihrer Entſtehung nur wie durch einen Zauberſchlag ins Daſeyn trat, ſo wenig hat ſich die erſtere auf dem Uebergang in die chriſtlichen Jahrhunderte nur in eine öde, ihren lebendigen Strom vertrocknende Sandwüſte verloren. Gibt es eine durch ihr immanentes Geſez beſtimmte Continuität des geiſtigen Entwicklungsganges der Menſchheit, ſo kann es nur aus dem Weſen des Geiſtes begriffen werden, daß das ſpeculative Denken nur in der Form der mit dem Chriſtenthum gegebenen äuſſern Offenbarung ſich weiter entwickeln konnte, und wie das Chriſtenthum ſeine objective geſchichtliche Bedeutung dadurch beurkundete, daß es dem Bewußtſeyn der mit ihm

beginnenden Zeit nur als göttliche Offenbarung erscheinen konnte, so war es auf der andern Seite nicht minder in der Natur des Geistes begründet, daß er an die in der Kirche und im kirchlichen Dogma sich gestaltende Objectivität sich dahingab, sich selbst in ihr objectivirte und immer mehr in sie vertiefte, bis es endlich, als sie ihm zu mächtig und überwiegend geworden war, zum entscheidenden Bruche mit ihr kommen mußte, und er von ihr sich losreißend, und in sein eigenes Bewußtseyn zurückgehend, in seiner freien Subjectivität sich ihr gegenüberstellte. Was man daher den Wiederbeginn der Philosophie nennt, und gar zu sehr nur als eine für sich bestehende, in ihrem eigenen Kreise sich entwickelnde, Bewegung anzusehen gewohnt ist, ist an sich derselbe, nur auf einem andern Puncte sich entspinnende Proceß, dessen mit der Reformations-Periode beginnender Verlauf der ganzen neuern Zeit ihren eigenthümlichen Character aufgedrückt hat. Es ist das Streben des Subjects, seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst als das absolute Subject, für welches alles ist, und ohne welches nichts in seiner absoluten Wahrheit gedacht werden kann, zu wissen, allem, was zum Inhalt des Bewußtseyns gehört, die Form des Selbstbewußtseyns zu geben, um zur Gewißheit über sich selbst und alles, was ausser ihm ist, zu gelangen. Wie nun dieser Fortschritt des Geistes die nothwendige Folge hatte, daß das glaubende Subject auf dem Boden des kirchlichen Dogma von allem sich lossagte, was eine so äusserliche Beziehung zu demselben hatte, daß es in dem Bedürfniß seiner Heilsgewißheit sich dadurch nicht befriedigt fühlen konnte, somit Voraussezungen fallen lassen mußte, an deren Wahrheit es nicht glauben konnte, ohne den Glauben an sich selbst und seine absolute Freiheit aufzugeben, so ist es nur ein weiterer Schritt auf demselben zur Selbstgewißheit führenden Wege, auch ohne die Voraussezung des kirchlichen Dogma nach dem Puncte zu fragen, auf welchem das Subject so nur auf sich selbst steht, daß es

ſelbſt die abſolute Vorausſezung für alles iſt, was ihm als Wahrheit gelten ſoll. Dieß iſt der beſtimmende Anfangspunct, von welchem die Wiedergeburt der Philoſophie ausging, und zu welchem das denkende Subject nicht gelangen konnte, ohne ſich von allen Vorausſezungen loszumachen, deren Wahrheit es nicht begreifen und mit der Einheit ſeines Selbſtbewußtſeyns vereinigen konnte, ohne ſelbſt wieder eine andere Wahrheit zur weſentlichen und nothwendigen Vorausſezung zu haben. Das Selbſtbewußtſeyn des Subjects iſt das bewegende Princip der neuern Philoſophie, und ſo verſchieden auch die Richtungen ſind, welche ſie in ihrem Entwicklungsgange genommen hat, ſo zielen doch alle immer wieder nach dem Einen Puncte hin, in welchem das Subject wahrhaft zu ſich ſelbſt kommen, und im Bewußtſeyn der Unendlichkeit ſeines Weſens ſich als das freie abſolute Subject wiſſen kann. Betrachten wir das Verhältniß der Philoſophie und der Theologie aus dieſem Geſichtspunct, ſo iſt klar, wie ſie zwar in ihrem Ausgangspunct von der Einheit deſſelben Princips getragen werden, aber auch ſogleich eine völlig divergirende Richtung nehmen, und ſich in ihrer eigenen Sphäre fortbewegen. Aber ebenſo gewiß iſt auch, daß was urſprünglich Eins iſt, und von demſelben Princip bewegt wird, dieſe eingeborene Einheit auch in der Folge nicht verläugnen kann, und ſo weit auch die abgeſonderten Bahnen auseinanderlaufen, ſich doch wieder in einem gemeinſamen Punct zuſammenfinden muß. Daß dieß auch wirklich geſchehen iſt, zeigt die neueſte Geſchichte der Philoſophie ſowohl als der Theologie deutlich genug. Iſt die Philoſophie in ihrer neueſten Geſtaltung durch die innere Nothwendigkeit ihres Entwicklungsganges zu der Einſicht gelangt, daß ſie den poſitiven Inhalt des chriſtlichen Dogma als ein weſentliches Moment des geiſtigen Proceſſes anzuerkennen habe, deſſen Entwicklung ihre Aufgabe iſt, ſo kann ja auch die Theologie keinen Schritt auf ihrem Gebiete thun, ohne ſich entweder in ſtetem Wider-

ſtreit mit der leidigen Philoſophie auseinanderzuſezen, oder ſie als die Freundin zu begrüßen, welche in treuem Bunde mit ihr an demſelben Werke des Geiſtes arbeitet, ohne ſich alſo in jedem Falle in dieſelben Fragen und Intereſſen hineinverflochten zu ſehen, welche das Lebens-Element der Philoſophie ſind. Iſt aber dieß, wie man nicht läugnen kann, der neueſte thatſächliche Stand der Philoſophie und Theologie, ſo kommt es auch darauf an, in dieſem Verhältniß nicht blos eine zufällige Erſcheinung zu ſehen, ſondern auf den tiefer liegenden innern Grund derſelben zurückzugehen, und ihn darin zu finden, daß, wie in der Philoſophie das abſolute Subject ſich ſelbſt ſucht, es auf dieſelbe Weiſe in der Theologie, und in demjenigen, was die Theologie zu ihrem Inhalt hat, in dem chriſtlichen Dogma, ſich ſelbſt wiederfinden will, daß es alſo hier wie dort daſſelbe abſolute Wiſſen iſt, in welchem das Subject zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gelangt. Können dieſe Andeutungen die Ueberzeugung begründen, daß die ſogenannte Dogmengeſchichte am wenigſten in der neueſten mit der Reformation beginnenden Periode das bleiben kann, was ſie in der gewöhnlichen Behandlung iſt, daß ſie, um eine Geſchichte des chriſtlichen Dogma im wahren Sinne zu werden, das Ineinanderſeyn der Philoſophie und der Theologie, wie es thatſächlich beſteht, zur leitenden Idee ihrer geſchichtlichen Darſtellung machen muß, indem ja der Entwicklungsgang des chriſtlichen Dogma nichts anders iſt als ein Moment deſſelben Proceſſes, welchen das ſpeculative Denken in der Geſchichte der Philoſophie durchlaufen hat, ſo kann die Nothwendigkeit einer ſolchen Auffaſſung an keinen andern Dogmen ſich einleuchtender darthun, als an denjenigen, welche der Gegenſtand unſerer Unterſuchung ſind. Die bisherige geſchichtliche Entwicklung kann klar genug gezeigt haben, wie die jedesmaligen Vorſtellungen von der Trinität und Menſchwerdung, die verſchiedenen Verſuche, welche gemacht worden ſind, die kirchliche Lehre auf einen

in sich haltbaren Begriff zu bringen, nur die besondern Bestimmungen der allgemeinen Idee sind, aus deren Gesichtspunct das Wesen Gottes überhaupt betrachtet wurde, und wie eben dieß, die bald so bald anders sich bestimmende Stellung des Bewußtseyns zur absoluten Idee Gottes, die immanente Bewegung der Geschichte dieser Dogmen ist. Mit welchem andern Object hat es aber die Philosophie, als die Wissenschaft des Absoluten, zu thun, als mit der absoluten Idee Gottes? Darum darf es auch die Geschichte der Theologie nie vergessen, daß sie nichts Höheres zum Gegenstand hat, als dieselbe Idee des Absoluten, deren Entwicklungsproceß zum klaren Bewußtseyn zu bringen, die eigenthümliche Aufgabe der Philosophie ist, und es liegt somit nur in der Natur der Sache, wenn auch die folgende Darstellung alle Elemente aus der Geschichte der neuern Philosophie an sich zieht, welche mit der geschichtlichen Fortbildung der hier behandelten Dogmen in irgend einem näheren Zusammenhang zu stehen scheinen.

So kurz der noch vor uns liegende Zeitraum in Vergleichung mit der ihm vorangehenden Periode ist, so reich ist er seinem Inhalt nach. Es kann dieß auch voraus nicht anders erwartet werden, da der Fortschritt von der zweiten Periode zur dritten seiner ganzen Bedeutung nach in die innere Fortbildung des Dogma weit tiefer eingreift, als der von der ersten zur zweiten. Blieb während der zweiten Periode, in der langen Reihe der Jahrhunderte des Mittelalters, das Dogma im Ganzen dasselbe, ohne daß seine von der Kirche festgestellte und überlieferte Form wesentlich sich änderte (es sollte wenigstens, wenn man auch von der kirchlichen Lehre abwich, jede neue Entwicklung nur eine Explication desselben seyn), so mußte dagegen in der dritten Periode, in welcher der dogmatische Standpunct überhaupt durch ein neues Princip bestimmt wurde, auch die Auffassungsweise des Dogma eine wesentlich andere werden, und es erfolgte daher

eine Reihe von Veränderungen, in welchen sich eine weit größere Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Vorstellungen entwickelte, als in der zweiten Periode. Die dritte Periode hat in dieser Hinsicht eine auffallende Aehnlichkeit mit der ersten, deren frische Productivität sich jezt gleichsam erneuerte, wie denn auch so manche Vorstellungen, welche uns jezt begegnen, ihrem materiellen Inhalt nach nur eine Reproduction von solchen sind, die schon in der ältesten Zeit vorhanden waren. Bei dieser Reichhaltigkeit des Stoffs kann daher auch die Frage nicht überflüssig seyn, wie das vor uns liegende Material, nach den verschiedenen Bestandtheilen, in welchen es in einem ziemlich weiten Umfang auseinanderliegt, für die Darstellung am zweckmäßigsten geordnet werden kann. Der innere Theilungsgrund kann, der schon gegebenen Entwicklung zufolge, nur in dem Verhältniß gefunden werden, in welchem nunmehr die Philosophie und die Theologie zu einander stehen. Es sind somit zwei verschiedene Ausgangspuncte, von welchen die neue Entwicklung ausgeht, und zwei verschiedene Seiten, die sich an derselben unterscheiden lassen: auf der einen Seite ist es das theologische, auf der andern das philosophische Element, das sich in seiner eigenen Richtung fortbewegt. Der erste Abschnitt begreift die von dem kirchlichen Dogma selbst ausgehenden, und wenn auch nicht aus der protestantischen Kirche hervorgegangenen, doch mit der eigentlichen Tendenz der Reformation in näherem Zusammenhang stehenden Auffassungsweisen des Dogma, die namentlich von den Antitrinitariern, Socinianern und andern besondern Parteien gemachten Versuche seiner Umgestaltung, welchen gegenüber sodann die protestantische Lehrweise selbst ihre orthodoxe Bestimmtheit erhielt. Der zweite Abschnitt hat alles dasjenige darzustellen, was von Seiten der Philosophie geschah, um die Idee Gottes ihrem wissenschaftlichen Begriff näher zu bringen, womit in dem weitern Verlauf der Periode die Einwirkung zusammenhängt, welche die protestantische

Dogmatik ſeit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts durch die von der Philoſophie hervorgerufene Denkweiſe erfuhr. Der dritte Abſchnitt kann nur die gegenſeitige innige Verſchmelzung der Philoſophie und der Theologie zum Gegenſtand haben, welche durch alle jene Momente herbeigeführt wurde, in welchen ſich ſeit der Kant'ſchen Epoche die neueſte Philoſophie entwickelte. Während demnach in dem erſten Zeitraum unſerer Periode die beiden, den Entwicklungsgang bedingenden, Elemente noch äuſſerlich aus einander liegen und ſich ſcheinbar indifferent zu einander verhalten, im zweiten aber ſchon ſich gegenſeitig berührend zuſammentreten und im allgemeinen Bewußtſeyn der Zeit das Dogma wenigſtens in eine populäre Anſicht auflöſen, iſt es in dem dritten die ausgeſprochene und ſyſtematiſch durchgeführte Aufgabe, zwiſchen der Philoſophie und der Theologie alle hemmenden Schranken aufzuheben, und ſo das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes durch die Befreiung von allen Gegenſäzen auf den abſoluten Standpunct zu erheben, zu deſſen Erringung ſchon die Reformation den erſten entſcheidenden Schritt gethan hat.

Erſter Abſchnitt.

Die von dem kirchlichen Dogma ausgehende Entwicklung.

Erſtes Kapitel.

Der Standpunct der Reformatoren. Melanchthon und Calvin.

Iſt die Epoche der Reformation eine ſo entſcheidende, iſt durch ſie die Stellung des Bewußtſeyns zum Dogma eine ganz andere geworden, ſind auf dem neuen Standpunct ſo viele Vorſtellungen und Vorausſezungen gefallen, von welchen man ſich bisher nicht trennen konnte, ſo muß ſich dieß auch ſchon in den erſten proteſtantiſchen Bearbeitungen des Dogma zu erkennen geben. In der That ſpricht ſich auch das neugewonnene Bewußtſeyn in den erſten ſyſtematiſchen Darſtellungen des neuen Lehrbegriffs, welche die proteſtantiſche Kirche durch Melanchthon und Calvin erhalten hat, auf eine ſehr characteriſtiſche Weiſe aus, und wenn ein Zeugniß, je urſprünglicher und friſcher es iſt, ſo ſehr ihm auch im Uebrigen noch eine gewiſſe Einſeitigkeit anhängen mag, gleichwohl den unmittelbaren und eigenthümlichen Eindruck der Sache um ſo treuer wiedergibt, ſo iſt dieß durch Melanchthon's **Loci communes** in ihrer erſten Geſtalt [1]) ſo voll-

1) In der erſten Ausgabe vom J. 1521. Neu herausgegeben von Auguſti. Leipz. 1821.

ſtändig, als man nur wünſchen kann, geſchehen. Gerade mit denjenigen Lehren, welche der dialektiſche Speculationsgeiſt der Scholaſtiker als ſein eigentlichſtes Object betrachtete, und über welche er ſich mit der größten Subtilität und Ausführlichkeit verbreitete, mit der Lehre von Gott, ſeiner Einheit und Dreieinigkeit, der Schöpfung, Menſchwerdung u. ſ. w. wollte Melanchthon ſo wenig zu thun haben, daß er ihnen nicht einmal eine Stelle in ſeinen **Loci** einräumte [2]), und nicht etwa nur aus dem Grunde, weil es nicht zu dem Plan jenes erſten Entwurfs einer proteſtantiſchen Dogmatik gehört hätte, das ganze Syſtem zu umfaſſen, ſondern in der objectiven Beſchaffenheit jener Lehren, wie ſie ihm auf dem durch die Reformation beſtimmten Standpunct erſchienen, fand er die Urſache, warum er in eine dogmatiſche Erörterung derſelben nicht eingehen zu müſſen glaubte. Er ſieht in ihnen nur an ſich unbegreifliche Myſterien der Gottheit, welche man zwar anzubeten, nicht aber zu erforſchen habe. Gerade deßwegen habe Gott ſeinen Sohn Fleiſch annehmen laſſen, um uns von der Betrachtung ſeiner Majeſtät abzuziehen und auf die Betrachtung unſerer Schwachheit hinzulenken. Was denn die ſcholaſtiſchen Theologen, welche ſich ſo viele Jahrhunderte ausſchließlich mit ſolchen Lehren beſchäftigten, dadurch erreicht haben? Ja, ſie haben ſogar durch ihren leeren Formalismus und ihre in ſich ſelbſt zerfallenden Argumente für die Dogmen des Glaubens den Inhalt des Evangeliums und das Verdienſt Chriſti verdunkelt. Denn nur ſolche Lehren, wie die Lehre von der Macht der Sünde, vom Geſez und der Gnade, bilden den eigentlichen Mittelpunct des chriſtlichen Bewußtſeyns, in welchem Chriſtus wahrhaft erkannt

---

2) In der Ausg. von Auguſti S. 8.: ***Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis.***

werde. Die Erkenntniß Christi bestehe in der Erkenntniß seiner Wohlthaten, nicht, wie die scholastischen Theologen behaupten, in der Speculation über seine Naturen und die Art und Weise seiner Incarnation. Wisse man nicht, wozu er das Fleisch angenommen und gekreuzigt worden, so nüze es nichts, seine Geschichte zu kennen. Das sey allein die wahrhaft christliche Erkenntniß, zu wissen, was das Gesez verlange, woher man die Kraft zur Erfüllung des Gesezes und die Gnade wegen der Sünde bekomme, wie man den schwachen Geist gegen Teufel, Fleisch und Welt stärken und das bekümmerte Gewissen trösten könne. Von allem diesem aber lehren die Scholastiker nichts [3]). Dieß ist also

---

3) Melanchthon sezt noch hinzu a. a. O. S. 9.: *Paulus in epistola, quam Romanis dicavit, cum doctrinae christianae compendium conscriberet, num de mysteriis trinitatis, de modo incarnationis, de creatione activa et creatione passiva, philosophabatur? At quid agit? Certe de lege, peccato, gratia, e quibus locis solis Christi cognitio pendet. Quoties Paulus optare se testatur fidelibus locupletem Christi cognitionem? Praevidebat enim fore, ut relictis salutaribus locis animos converteremus ad frigidas et alienas a Christo disputationes. Itaque nos aliquam delineabimus eorum locorum rationem, qui Christum tibi commendent, qui conscientiam confirment, qui animum adversus Satanam erigant.* Man vgl. hiemit, wie sich Luther in einer Predigt über das Evangel. am Trinitatisfest Joh. 3, 1—5. über die Lehre von der Dreieinigkeit erklärte: „Der Teufel sucht in der Welt das Herzeleid, daß er nur Schulgezänke anhebt, immer neue Rotten aufbringt, damit das Evangelium zerrüttet werde. Darum rede ich nicht viel davon, ohne daß man bleibe bei den Worten einfältig und lasse sich die Worte fangen. Wir habens im Glauben genugsam, da wir sagen: ich glaube an Gott, Vater, Sohn und heiligen Geist. Nun soll man an niemand glauben, denn allein an Gott. Wenn du das fassest und weißest, so hast du

der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem neuen Standpunct und dem ältern ſcholaſtiſchen, daß ſelbſt eine ſolche Lehre, welche, wie die Trinitätslehre, zu allen Zeiten für die höchſte und heiligſte galt, in demſelben Verhältniß in den Hintergrund zurücktreten muß, in welchem nun alles Gewicht auf die Lehre von der Sünde und Gnade gelegt wird. Es liegt in der Erklärung Melanchthons der allgemeine Kanon, daß nur ſolche Lehren in den Inhalt des chriſtlichen Glaubensſyſtems gehören, welche eine weſentliche Beziehung auf das, durch den Gegenſaz der Sünde und Gnade beſtimmte, proteſtantiſche Bewußtſeyn haben, und die Hauptfrage, um welche es ſich handelt, iſt daher offenbar nicht mehr, was

---

Argument genug, daß Chriſtus muß Gott ſeyn, ſonſt könnte man nicht an ihn glauben. Wie aber drei Perſonen in der Gottheit unterſchiedlich ſind, und doch wie Gott Ein Weſen iſt, wirſt du nicht begreifen. Könnte man's ermeſſen, ſo dörfte man's nicht glauben. Darum hüte ſich jedermann für Fragen; wenn er das Wort hat, ſo halte er ſich daran, und laſſe ſich nicht davon weiſen." Seckendorf Hist. Luth. Auszug von Junius u. Roos. Bd. I. S. 354. Es iſt dieß derſelbe Standpunct, wie der Melanchthons. Wie Melanchthon die Lehre von der Trinität gegen die Lehre von der Sünde und Gnade zurückſtellte, ſo wollte ſie Luther nur auf den Glauben gegründet wiſſen. Die Lehre von der Sünde und Gnade ſchließt auch die Lehre vom rechtfertigenden und ſeligmachenden Glauben in ſich, und der Glaube in dieſem engern Sinn hat zu ſeiner Vorausſetzung den Glauben an Gott und Chriſtus. Nur in der Lehre vom Glauben hat alſo die Lehre von der Dreieinigkeit ihren feſten Haltpunct für das religiöſe Bewußtſeyn, weil der Glaube nicht wäre, was er ſeinem Begriff nach ſeyn ſoll, wenn er nicht die Gottheit Chriſti zu ſeiner Vorausſetzung hätte. Wie ſich aber die verſchiedenen Perſonen zu einander und zur Einheit Gottes verhalten, will Luther wie Melanchthon auf ſich beruhen laſſen, weil die Frage darüber nur zu unnöthigen, für die Sache des Evangeliums nachtheiligen, Streitigkeiten führe.

das Dogma an ſich iſt, und was es als ſolches zu ſeinem objectiven Inhalt hat, ſondern vielmehr, was es für das Subject iſt, und wie es vom Bewußtſeyn des Subjects aus, nach der beſtimmten Form, welche das chriſtlich-religiöſe Bewußtſeyn durch das Princip der Reformation und den Gegenſaz des Proteſtantismus gegen den Katholicismus erhalten hat, anzuſehen und aufzufaſſen iſt. Die Erklärung Melanchthons iſt deßwegen um ſo merkwürdiger, weil ſie zugleich den Beweis gibt, daß auch der ſonſt als Princip vorangeſtellte proteſtantiſche Grundſaz von der Auctorität der Schrift, welchem zufolge jede in der Schrift enthaltene Wahrheit unmittelbar auch als Glaubensſaz gelten muß, nicht ſchlechthin die erſte Stelle einnimmt. Denn nicht aus dem Grunde, weil die genannten Lehren nicht mit hinlänglicher Gewißheit aus der Schrift nachgewieſen werden können, will Melanchthon ſie nicht näher beachtet wiſſen (gewiß war es nicht ſeine Abſicht, jenen Lehren an ſich, abgeſehen von ihrer ſcholaſtiſchen Behandlungsweiſe, ihre ſchriftmäßige Wahrheit abzuſprechen), ſondern nur deßwegen, weil ihnen vom Standpunct des proteſtantiſchen Bewußtſeyns aus nicht dieſelbe religiös-dogmatiſche Wichtigkeit wie andern gegeben werden kann. Auch der Auctorität der Schrift gegenüber behauptet daher das proteſtantiſche Bewußtſeyn ſeine abſolute Bedeutung, und es hängt demnach die Wahrheit und Wichtigkeit einer als dogmatiſch geltenden Lehre nicht blos von ihrem Schriftcharacter, ſondern nicht minder auch von der nähern oder entfernteren Beziehung ab, in welchem ſie zu dem Mittelpunct des proteſtantiſchen Bewußtſeyns ſteht. Nur folgt daraus keineswegs, daß ſolche Lehren aus dem Inhalt des Syſtems geradezu auszuſchließen ſind, ſondern es iſt dadurch nur ihre mehr untergeordnete Stellung und Bedeutung in demſelben bedingt. Auch Melanchthon iſt daher von jenem ſchroffen Gegenſaz gegen die ſcholaſtiſche Dogmatik wieder zurückgekommen und in den ſpätern Ausgaben ſeiner **Loci**

haben die anfangs zu ſehr zurückgeſtellten Lehren die ihnen gebührende Stellung gefunden. Gleichwohl aber haben dieſe Lehren im proteſtantiſchen Glaubensſyſtem einen andern Character, als ſie früher hatten, und es kann in dieſer Hinſicht nicht unzweckmäßig ſeyn, die eigenthümliche Geſtalt, in welcher ſie gleich anfangs in der proteſtantiſchen Kirche erſcheinen, noch etwas näher in's Auge zu faſſen. Die Momente, welche dabei in Betracht kommen, ſcheinen mir folgende zu ſeyn:

1. Wenn auch dieſen Lehren ihre beſtimmte Stelle im Syſtem gegeben iſt, ſo verhält ſich doch das dogmatiſche Bewußtſeyn zu ihnen nicht auf dieſelbe Weiſe, wie zu denjenigen, welche ſich auf den Gegenſaz der Sünde und Gnade beziehen. Sie ſind im Grunde nur die nothwendigen Vorausſezungen zu den leztern, und können ebendeßwegen, weil ſie nur eine entferntere Beziehung zu dem eigentlichen Mittelpunct des dogmatiſchen Bewußtſeyns haben, nicht ſo von demſelben fixirt werden, daß ſie auf einen beſtimmteren Begriff zu bringen wären. Wenn daher nur ihre Wahrheit im Allgemeinen feſtgehalten wird, ſo iſt kein näheres dogmatiſches Intereſſe vorhanden, ſie mit dem Syſtem im Ganzen, ſofern dieß nur durch das ſpeculative Denken geſchehen könnte, in einen engern wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang zu bringen.

2. Ihre dogmatiſche Begründung erhalten dieſe Lehren nur durch die Schrift. Alles menſchliche Wiſſen von Gott, von ſeinem Daſeyn und Weſen, ſeinen Eigenſchaften, den Perſonen, die im Weſen Gottes zu unterſcheiden ſind, beruht nur auf der göttlichen Offenbarung [4]), und man kann ſich daher in dem Vortrag dieſer Lehren nur an die in der Schrift A. und N. T. enthaltenen Zeugniſſe halten, in welchen Gott ſelbſt durch die fortgehende Reihe ſeiner Offenbarungen dem

4) *De Deo sentiendum, sicut se patefecit*, iſt der allgemeine, von Melanchthon wiederholt eingeſchärfte, Grundſatz.

Menschen mitgetheilt hat, was für ihn zu wissen nöthig ist [5]). Wenn auch gewisse, in der Kirche eingeführte, Ausdrücke und Bestimmungen, wie der Ausdruck Person, in der Trinitätslehre beizubehalten sind, so ist doch jede weitere, über den einfachen Sinn der darauf sich beziehenden Schriftstellen hinausgehende, Erörterung des Trinitätsverhältnisses unzulässig. Doch will Melanchthon unter Voraussetzung des Schriftbeweises auch Vernunftargumente, wie sie das natürliche, aber in seiner ursprünglichen Reinheit durch die Sünde getrübte, Gottesbewußtseyn darbietet, nicht ganz ausgeschlossen wissen [6]), und er führt in der Lehre von der Schöpfung eine Reihe von Gründen auf, durch welche der auf der Schrift beruhende Glaube an einen vernünftigen Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt auch von der natürlichen Vernunft bestätigt wird [7]).

---

5) *Doctrina ecclesiae non ex demonstrationibus sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit generi humano, per quae immensa bonitate se et suam voluntatem patefecit.* Loci theol. nach der Ausg. vom J. 1543. Opp. Melanchth. Viteb. 1562. T. I. S. 148.

6) A. a. O. S. 161.: *Postquam mens confirmata est vera et recta sententia de Deo, et de creatione ac praesentia Dei in creaturis et moderatione causarum secundarum, ex verbo Dei et illustribus testimoniis, in quibus se Deus generi humano peculiariter patefecit, — tunc etiam utile et jucundum est, aspicere opificium mundi et in eo vestigia Dei quaerere, et demonstrationes colligere, quae testantur, hunc mundum non extitisse casu, nec volvi casu, sed esse Deum mentem aeternam, conditricem rerum: ideo enim tota natura condita est, ut Deum monstret. Et si humanae mentes primam lucem retinuissent, hae notitiae de Deo multo fuissent illustriores.*

7) Es sind folgende *demonstrationes:* 1. *ab ipso naturae ordine, i. e. ab effectibus monstrantibus opificem: impos-*

3. Sobald einmal der Schrift, als der Erkenntnißquelle des proteſtantiſchen Syſtems, das Selbſtbewußtſeyn des Subjects auf ſolche Weiſe gegenübergeſtellt wird, wie von Melanchthon geſchehen iſt, ſo führt ein ſolches Princip von ſelbſt weiter, und es iſt nichts natürlicher, als daß der Verſuch gemacht wird, auch ſolche Lehren, welche keine ſo nahe Beziehung zu dem Mittelpunct des proteſtantiſchen Bewußtſeyns haben, wenigſtens dem vorſtellenden Bewußtſeyn näher zu bringen. Aus dieſem Geſichtspunct iſt die eigene Erſcheinung zu betrachten, daß derſelbe Melanchthon, welcher ſich ſo entſchieden gegen alle ſcholaſtiſchen Speculationen erklärt hatte, in der Folge ſich in eine ganz gleiche Behandlung der Trinitätslehre einlaſſen konnte. Statt die Lehre vom Sohn Gottes einfach aus den ſie betreffenden Schriftſtellen abzuleiten, hält er ſich an die beiden Prädicate, welche dem Sohn in der Schrift gegeben werden, wenn ſie ihn das

---

sibile est ordinem perpetuum in natura casu ortum esse et casu manere aut tantum a materia ortum esse; — 2. A natura mentis humanae — necesse est aliquam intelligentem naturam causam esse mentis humanae. — 3. Impossibile est discrimen honestorum et turpium in mente casu aut a materia ortum esse, item notitias ordinis et numerorum fortuitas esse. — 4. Notitiae naturales sunt verae: esse Deum naturaliter omnes fatentur. — 5. A terroribus conscientiae — est igitur aliqua mens, quae hoc judicium in animis ordinavit. — 6. A politica societate. Politica societas non est concursus hominum fortuitus, sed certo ordine et jure consociata multitudo — ergo est aliqua mens aeterna, quae dedit hominibus intellectum ordinis. — 7. A serie causarum efficientium: non est processus in infinitum (weil ſonſt keine Ordnung und kein nothwendiger Zuſammenhang der Urſachen wäre). — 8. *A causis finalibus*, ſofern *omnes res in natura destinatae sunt ad certas utilitates. — 9. A futurorum eventuum significationibus.*

Ebenbild Gottes und den Logos nennt. Beide Bestimmungen zusammengenommen geben den Begriff eines durch den Gedanken des Vaters erzeugten Bildes. Da nun der menschliche Geist in einer wesentlichen Beziehung zum göttlichen steht, sofern Gott die menschliche Natur zu einem, jetzt freilich durch die Sünde verdunkelten, Spiegel seiner Natur machen wollte, kann man von dem menschlichen Geist auf den göttlichen schließen. Das Denken des menschlichen Geistes besteht darin, daß sich die gedachte Sache dem Geist in einem Bilde darstellt. Aber die Gedanken des menschlichen Geistes sind nur augenblickliche verschwindende Actionen, weil wir unser Wesen in diese Bilder nicht übertragen können. Ebendarin besteht daher der Unterschied des göttlichen und des menschlichen Denkens. Der ewige Vater erzeugt, wenn er sich selbst anschaut, den Gedanken seiner selbst als ein Bild seines Wesens, das nicht verschwindet, sondern subsistirt, weil er ihm sein eigenes Wesen mittheilt [8]). Strengere Luthera-

8) A. a. O. S. 152.: *Haec igitur imago est secunda persona, et conveniunt appellationes. Dicitur* λόγος, *quia cogitatione generatur. Dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae. Dicitur splendor gloriae* (ἀπαύγασμα), *id est — splendor a luce paterna editus, sicut in symbolo legitur: lumen de lumine. Item: effigies substantiae patris, id est, imago non evanescens, sed subsistens communicata essentia.* Vgl. Pezel, Argumenta et objectiones de praecipuis articulis doctrinae christianae cum responsionibus, quae passim extant in scriptis R. V. D. Ph. Melanchthonis. 1591. P. I. S. 313., wo Melanchthons Lehre vom h. Geist so zusammengefaßt ist: *Spiritus sanctus dicitur procedere, quia voluntatis est amor. Intuens igitur pater filium vult et amat eum, ac vicissim filius intuens patrem vult et amat eum. Hoc mutuo amore, qui proprie est voluntatum, procedit spiritus s., qui est agitator ab aeterno patre et filio coaeterna imagine patris. Sicut igitur intelli-*

ner haben Melanchthon wegen dieſer ſpeculativen Auffaſſung der Trinitäts-Idee getadelt, und man kann nicht ohne Grund ſagen, ſie gehe über den urſprünglichen Standpunct des proteſtantiſchen Bewußtſeyns hinaus; auf der andern Seite iſt aber auch zuzugeſtehen, daß in dem proteſtantiſchen Princip das natürliche Intereſſe liegt, dem Inhalt des Dogma ſo viel möglich die dem Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes adäquate Form zu geben [9]).

Es ſind demnach verſchiedene Geſichtspuncte, welche ſich bei Melanchthon unterſcheiden laſſen, die Hauptſache bleibt jedoch immer die in ihrer urſprünglichen Reinheit ſich ausſprechende Form des proteſtantiſchen Bewußtſeyns. Gehen

---

genti facultati tribuitur gignere, sic a voluntate dicimus processionem, quia voluntas est sedes amoris et agitationis, de quibus, ut aliquam qualemcunque umbram cogitemus, nos ipsos intueamur. Agnoscamus cogitatione gigni imagines, voluntatem vero aut cor habere impetus et amorem. In nobis non transfunditur essentia in imagines ullas, aut in ullum amorem seu impetum, etsi natura nostra vehementer cum amore seu laetitia rapitur et quasi in amatum objectum migrat. Sed aeterni patris imago, quae est filius, est ex substantia aeterni patris, et spiritui s. communicatur essentia patris et filii.

9) Gemäßigtere lutheriſche Theologen, wie Martin Chemniz (Judicium de controversiis quibusdam, quae superiore tempore circa quosdam Aug. Confess. articulos motae et agitatae sunt. Viteb. 1594.), haben hierüber ebenſo geurtheilt. *Cum haec*, ſagt Chemniz a. a. O. S. 18., *non sint nova, nec quicquam habeant, dextre intellecta, incommodi, non recte faciunt illi, qui sine necessariis causis has qualescunque imagines non tantum odiose exagitant, verum etiam annumerant flagitiosis et blasphemis opinionibus Saturnini, Basilidis et similium.* Vgl. Auguſti a. a. O. S. 251.

wir nun davon aus, so können wir weiter fragen, wie sich auf dieser Grundlage und in der weiteren Entwicklung des Systems das protestantische Gottesbewußtseyn gestalten mußte? Wird das religiöse Bewußtseyn wesentlich bestimmt durch das Bewußtseyn der Sünde und das Gefühl der Heilsbedürftigkeit, so kann das Subject nur von dem negativen Bewußtseyn seiner Endlichkeit und Abhängigkeit durchdrungen seyn. Es ist für sich selbst nichts, muß sich in sich selbst negiren, alles Positive, alle Realität des Seyns kann daher nur auf die Seite der absoluten göttlichen Causalität fallen. Der stärkste Ausdruck für die mit der Sünde gesetzte Negativität des menschlichen Wesens ist die völlige Unfreiheit des Subjects, wie sie von den Reformatoren gleich anfangs im frischen Bewußtseyn ihres reformatorischen Standpuncts einstimmig behauptet worden ist. Selbst Melanchthon, so sehr er in der Folge auch in diesem Puncte seine frühere Ansicht zurückzunehmen für gut fand, hat diese Lehre in der ersten Ausgabe seines theologischen Lehrbuchs in ihrer ganzen Härte vorgetragen. Es gibt, behauptet er, keine Freiheit des Willens, sondern nur eine göttlich prädestinirte Nothwendigkeit, weil der Mensch nach der jezigen Beschaffenheit seiner Natur kein inneres Vermögen der Selbstbestimmung zum Guten hat, und die Zufälligkeit seines äusseren Handelns den Namen der Willensfreiheit nicht verdient [10]). Die Folgerungen, welche

10) Bei Augusti a. a. O. S. 12.: *Quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. — Cum de libero arbitrio omnino primo loco agendum esset, qui potui dissimulare sententiam scripturae de praedestinatione, quando voluntati nostrae libertatem per praedestinationis necessitatem adimit scriptura? — Et quod asperior paulo sententia de praedestinatione vulgo videtur, debemus illi impiae Sophistarum theologiae, quae sic inculcavit nobis contingentiam et libertatem voluntа-*

ſich hieraus für die Beſtimmung der Idee Gottes ergeben, ſind von niemand mit ſchärferer Conſequenz gezogen worden, als von Luther ſelbſt, wenn er in ſeiner bekannten Abhandlung über die Knechtſchaft des Willens, in vollkommener Uebereinſtimmung mit der von Calvin weiter ausgebildeten Lehre, die abſolute Cauſalität Gottes ſo ſehr zur alles bewegenden und beſtimmenden machte, daß er dieſelbe unmittelbare Wirkſamkeit Gottes ſowohl in den Böſen als in den Guten annahm [11]). Man iſt gewöhnlich ſehr geneigt, dieſe ſchroffe Lehre für eine einſeitige Conſequenz des calviniſchen Abſolutismus zu halten; da ſie aber nicht blos von Calvin, ſondern in gleicher Weiſe auch von Melanchthon und Luther, ja ſelbſt von dem, ſonſt ſolchen Extremen ferner ſtehenden, Zwingli aufgeſtellt worden iſt [12]), ſo können wir in ihr nur eine, mit dem Princip der Reformation im engſten Zuſammenhang ſtehende, eigenthümliche Beſtimmtheit des religiöſen Bewußtſeyns ſehen, und ſie nur daraus erklären, daß man, um jede Vorausſetzung einer eigenen Selbſtthätigkeit des Subjects für das wahrhaft Gute abzuſchneiden und die Be-

---

tis nostrae, ut a veritate scripturae molliculae aures abhorreant. — Negari non potest juxta rationem humanam, quin sit in ea libertas quaedam externorum operum. — In hanc contingentiam defixerunt oculos philosophastri.

11) De servo arbitrio Opp. Luth. lat. ed. Jen. 1582. Tom. III. S. 199.: *Quando ergo Deus omnia in omnibus movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio.* Vgl. den Gegenſaz des Kathol. u. Proteſt. Zweite Ausg. 1836. S. 151 f.

12) Vgl. Hahn, Zwingli's Lehren von der Vorſehung, von dem Weſen und der Beſtimmung des Menſchen, ſowie von der Gnadenwahl; Theol. Stud. u. Krit. 1837. S. 765 f.; beſonders aber Herzog's Nachtrag zu dieſer Abhandlung, Theol. Stud. u. Krit. 1839. S. 778 f.

friedigung der Heilsbedürftigkeit einzig nur der göttlichen Gnade zuzuschreiben, die Causalität Gottes überhaupt in dieses absolute Verhältniß zur Thätigkeit des endlichen Subjects sezen zu müssen glaubte. Wie man also sonst auf dem rein metaphysischen Standpunct vom Begriffe der absoluten Substanz oder des absoluten Seyns aus das Endliche als ein bloßes Accidens und verschwindendes Moment des Unendlichen betrachtete, so ist hier dasselbe Verhältniß vom Standpunct des sittlichen Bewußtseyns aus aufgefaßt [13]). Gott ist die schlechthin unendliche Macht, die absolute Causalität,

---

13) Man vgl. besonders die treffenden Bemerkungen Herzog's a. a. O. S. 796., welche vom Standpuncte der Reformatoren überhaupt gelten. „Das tiefe Verderben des Menschen, seine gänzliche Ohnmacht in geistlichen Dingen, sein geistlicher Tod, der Glaube lediglich ein Werk der göttlichen Gnade Gottes in Jesu Christo, dem Gekreuzigten, die Untauglichkeit alles menschlichen Wirkens zum Heile, das Verzichtleisten auf alle eigene Kraft und Verdienst, das folgerechte und stete Zurückführen alles Guten auf den Ursprung alles Guten, mit einem Worte, die Polemik gegen die Grundirrthümer des römischen Katholicismus, das sind die Grundlagen von Zwingli's Prädestinations-Lehre, das sind die Angelpuncte, um welche sie sich dreht. Die Entwicklungen, die Zwingli am Ende seines Lebens im Buche de providentia behufs der Begründung dieser Lehre gibt, sind zum Theile hinterher gemacht, als die Ueberzeugung schon lange in Zwingli's Seele fest stand und er nur noch das Bedürfniß jedes denkenden Geistes fühlte, die so harte Seite seiner Lehre einigermaßen zu entschuldigen und zu erklären, überhaupt seine Ideen in vollkommene Harmonie mit seiner ganzen Lebens-Philosophie zu sezen. Aber keineswegs verläugnet Zwingli auch in dieser Schrift die Grundanschauungen, worauf ihm diese ganze Lehre beruht: *si destinatio sequeretur nostram dispositionem, jam aliquid ex nobis ipsis essemus aut fieremus, priusquam Deus de nobis constitueret, quod vanissimum esse jam dudum demonstravimus.*“

durch welche in den endlichen Subjecten das Gute und Böſe auf gleiche Weiſe beſtimmt wird, und das endliche Subject verhält ſich daher in der einen Hinſicht wie in der andern rein paſſiv, es iſt, wie es Luther wenigſtens auszuſprechen ſich nicht ſcheute [14]), ein bloßes Inſtrument in der daſſelbe bewegenden allmächtigen Hand Gottes. Wenn wir nun auch hier davon abſehen, daß Gott, ſo betrachtet, der unmittelbare Urheber des Böſen werden zu müſſen ſcheint, ſo muß uns dagegen der Widerſpruch um ſo mehr auffallen, in welchen das Princip der Reformation mit ſich ſelbſt kommt, wenn es ganz darauf ausgeht, das Subject von einer äuſſerlichen Objectivität zu befreien, deren ſchlechthin beſtimmende Macht es nie zum freien ſelbſtbewußten Subject werden läßt, auf der andern Seite aber daſſelbe Subject in ein völlig unfreies, rein negatives Verhältniß zu der abſoluten Cauſalität Gottes ſezt. Und wenn das Bewußtſeyn der Sünde, die in ſich ſelbſt zurückgehende Anerkennung der mit der Sünde verbundenen Schuld ein ſo weſentliches Element des proteſtantiſchen Bewußtſeyns iſt, wo bleibt das dieſes Bewußtſeyn in ſich tragende Subject, wenn das paſſive ſelbſtloſe Subject überhaupt nicht mehr als Subject anzuſehen iſt? Das Selbſtbewußtſeyn des Subjects, das der Proteſtantismus in letzter Beziehung immer wieder als ſein höchſtes und unmittelbarſtes Princip geltend machen muß, wird nur zum Bewußtſeyn einer ſchlechthinigen Abhängigkeit. Dieſer Widerſpruch hatte eine, in das Syſtem des Proteſtantismus zu tief eingreifende Bedeutung, als daß er den Reformatoren ſelbſt hätte entgehen können, und es laſſen ſich daher verſchiedene Verſuche, ihn zu löſen, oder die Abſolutheit des endlichen Subjects mit der Abſolutheit Gottes auszugleichen, unterſcheiden. Am nächſten ſchien der von Melanchthon eingeſchlagene Weg zu liegen, auf die Seite des Subjects zu treten. Denn wie

14) Vgl. Gegenſatz des Kath. u. Prot. S. 152.

Melanchthon in die späteren Ausgaben seiner **Loci** die aus der ersten so streng verwiesene Freiheit des menschlichen Willens wieder zurückführte und nun die der frühern gerade entgegengesetzte Behauptung aufstellte, daß nicht alles, was geschieht, auf nothwendige Weise geschehe, daß dem Nothwendigen das Zufällige gegenüberstehe, und die Ursache der Zufälligkeit unserer Handlungen die Freiheit des Willens sey [15]): worin anders kann der Grund der Umänderung seiner Ansicht liegen, als in der indeß gewonnenen Ueberzeugung, daß ein völlig unfreies Subject, ein selbstloses Subject, gar kein Subject sey? Dieser Ausweg mußte aber sogleich als ein gar zu einseitiger erscheinen. Sollte das Subject wahrhaft frei seyn, die **libertas arbitrii** wenigstens in dem Sinne haben, daß es sich zu der Wirksamkeit der Gnade nicht völlig passiv verhielt, so war es ebendamit um die Absolutheit der Gnade, oder die Absolutheit der Gottes-Idee, geschehen, und es ist vollkommen klar, wie man diese nicht fallen lassen konnte, ohne daß sogleich wieder der schlimmste Feind, der verhaßte Pelagianismus, in das kaum aufgestellte System hereinzubrechen drohte. Man kann es daher den strengen lutherischen Theologen nicht verargen, daß sie der Melanchthonischen Freiheitstheorie sich mit allem Ernste widersezten, und ihren sogenannten Synergismus mit dem Princip der Reformation und dem durch dasselbe bestimmten Gottesbewußtseyn unverträglich fanden. Nur war die Auskunft, welche sie selbst trafen, in keiner Weise genügender. Sie ließen zwar die Absolutheit der göttlichen Gnade, oder des göttlichen Wollens und Wirkens, stehen, glaubten aber die Freiheit des Subjects dadurch mit ihr in Einklang bringen zu können, daß sie ausdrücklich erklärten, die Ursache, warum so viele Menschen nicht selig werden, liege nur in ihnen selbst, in der Sünde, in der Verkehrtheit ihres Willens, oder

15) Loci theol. Ausg. vom J. 1543. a. a. O. S. 163.

darin, daß ſie den Wirkungen der Gnade, oder des heiligen Geiſtes, widerſtehen, ohne zu bedenken, daß, wenn bei denen, welche ſelig werden, vermöge der nothwendigen Conſequenz, welche hierin liegt, die Urſache ihres Seligwerdens ihr Nichtwiderſtehen iſt, ſchon mit dieſem Minimum der Selbſtthätigkeit, der Selbſtbeſtimmung des Nichtwiderſtehens, die ganze Freiheit geſetzt iſt, ſofern die Freiheit ein abſolutes Princip iſt, das als ſolches nur entweder iſt oder nicht iſt, ohne daß es ein Drittes, Mittleres, geben kann [16]). Es ſteht alſo hier nur Behauptung gegen Behauptung, der Abſolutheit Gottes wird völlig unvermittelt die Freiheit des Subjects zur Seite geſezt, gerade ſo, wie man der Conſequenz des Sazes, daß Gott die Urſache des Böſen ſey, durch die Unterſcheidung eines doppelten Willens, eines verborgenen und eines geoffenbarten entgehen wollte, wodurch nur entweder ein ſich gegenſeitig ausſchließendes Wollen und Nichtwollen behauptet, oder, ſofern in lezter Beziehung doch wieder der geoffenbarte Wille dem verborgenen, der vielfache, wie er im menſchlichen Bewußtſeyn erſcheint, dem ſchlechthin einfachen weichen mußte [17]), die Freiheit des Subjects der Abſolutheit Gottes aufgeopfert wurde. Die beſte Ausgleichung der beiden einander gegenüberſtehenden Intereſſen, welche bei dieſem Stande

---

16) Es iſt der klare Widerſpruch, wenn die Concordienformel, in welche dieſe Anſicht der lutheriſchen Theologen übergegangen iſt, auf der einen Seite zwar den Saz, *quod non sola Dei misericordia et sanctissimum Christi meritum, sed etiam in nobis ipsis aliqua causa sit electionis divinae, cujus causae ratione Deus nos ad vitam aeternam elegerit*, verwirft, auf der andern Seite aber ebenſo auch die calviniſche Unbedingtheit des göttlichen Rathſchluſſes. Die Abſolutheit Gottes, wie ſie von Melanchthon und Luther im Sinne des Reformationsprincips ausgeſprochen worden iſt, wird alſo ſowohl behauptet als verworfen. F. C. Art. XI. S. 621.

17) Vgl. Gegenſ. des Kathol. u. Proteſt. S. 155.

der Sache möglich ist, ist daher immer noch die calvinische Theorie selbst, wenn sie in der ewigen, von aller zeitlichen Bedingtheit unabhängigen, Erwählung des Menschen zur Seligkeit dem endlichen Subject selbst eine absolute Bedeutung gibt, und diese Absolutheit des Subjects mit der Absolutheit Gottes identificirt. So gewiß also, ist der wahre Sinn dieser Lehre, Gott seinem Wesen nach der Absolute ist, so gewiß hat auch der Mensch in seiner ewigen, im Rathschluß Gottes gesezten und mit dem Wesen Gottes selbst identischen, Erwählung seine absolute Seligkeit und in ihr auch seine Freiheit, da wo Seligkeit ist, auch nur Freiheit seyn kann, die vollkommenste Einheit des Subjects mit sich selbst. Die Seligkeit des Menschen ist der absolute Selbstzweck, und die Freiheit des Subjects ist in das absolute Wesen Gottes selbst gesezt: was Gott auf absolute Weise will, ist das Wollen des Menschen selbst, da das absolute Object seines Wollens, in welchem er mit sich selbst Eins ist, nur seine Seligkeit seyn kann. Auf der andern Seite fällt aber sogleich in die Augen, daß derselbe wesentliche Mangel, an welchem die calvinische Theorie überhaupt leidet, auch wenn sie unter diesen Gesichtspunct gestellt wird, an ihr hängen bleibt. Die Freiheit des Menschen ist zwar in das absolute Wesen Gottes gerettet, aber diese mit der Seligkeit identische Freiheit kommt ja vor allem nur demjenigen Theil der Menschen zu, welcher zur Seligkeit bestimmt ist, und mit diesem Unterschied ist ein Gegensaz in das Wesen Gottes gesezt, welcher die Absolutheit der Gottes-Idee, um deren Feststellung es hier doch zunächst zu thun ist, wieder aufhebt. Der Widerspruch, welcher hierin liegt, ist ein doppelter. Das Wesen Gottes ist ein in sich getheiltes und gespaltenes, in einen ewigen Zwiespalt mit sich selbst auseinandergehendes, sein Selbstbewußtseyn kann nie zur Einheit mit sich selbst zusammengehen, wenn Gott die Seligkeit der Erwählten und die Unseligkeit der Verworfenen auf dieselbe absolute Weise wollen

ſoll, da es an ſich unmöglich iſt, daß Seligkeit und Unſeligkeit, Erwählung und Verwerfung, ihrem Begriff nach ſich abſolut entgegenſezt, und doch zugleich wieder darin Eins ſeyen, daß ſie das gleich abſolute Object des göttlichen Willens ſind. Wie kann alſo Gott nach der einen Seite hin abſolut wollen, was er nach der andern abſolut nicht will, während doch ſein Wollen und Nichtwollen nur darum ein abſolutes iſt, weil es jeden Gegenſaz in ſich ausſchließt und in ſeinem Wollen und Nichtwollen ſein abſoluter Wille mit ſeinem abſoluten Weſen identiſch iſt? Schon dieß iſt ein Widerſpruch, aber eben ſo widerſprechend iſt es, daß es in den Verworfenen und Verdammten Subjecte geben ſoll, welche auf abſolute Weiſe ſowohl ſind als nicht ſind. Sie ſind auf abſolute Weiſe, weil ſie nicht abſolut verworfen ſeyn können, ohne in dem ewigen Rathſchluß ihrer Verwerfung auf abſolute Weiſe geſezt zu ſeyn, und doch ſind ſie auf abſolute Weiſe wieder nicht, ſofern der ewige Rathſchluß ihrer Verwerfung nichts anders iſt, als das abſolute Urtheil, daß ſie nicht ſeyn ſollen. Dieſe Widerſprüche, in das Weſen Gottes geſezt, heben die Abſolutheit der Gottes-Idee auf, und das Weſen Gottes kann, mit dieſen Beſtimmungen gedacht, nur unter den Geſichtspunct eines ſtarren und ſchroffen Dualismus, oder einer völlig vernunftloſen Willkür, geſtellt werden. Geht der Wille Gottes auf gleich abſolute Weiſe auf die Seligkeit und die Unſeligkeit, die Erwählung und die Verwerfung, oder, da die Erwählten nur die Guten, die Verworfenen nur die Böſen ſeyn können, auf das Gute und Böſe, ſo können die beiden ſubſtanziellen Eigenſchaften Gottes nur die Gnade und die Gerechtigkeit ſeyn, deren ſtreng dualiſtiſcher Gegenſaz eben darin beſteht, daß jede von beiden als eine blos particuläre, nur auf einen Theil der Menſchen ſich beziehende, das Weſen Gottes nur nach Einer Seite darſtellende, Beſtimmung die andere ausſchließt, während doch die eine wie die andere auf abſolute

Weiſe, in das Weſen Gottes, geſezt, nur das abſolute Weſen Gottes ſelbſt ſeyn kann. Alles, was man ſonſt gegen den Dualismus in ſeinen bekannteſten Geſtalten einzuwenden pflegt, trifft auch die calviniſche Lehre von Gott. Gott iſt in ſich ſelbſt getheilt, im ewigen Zwieſpalt und Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Will er nach ſeiner abſoluten Gnade alle Menſchen beſeligen, und darum auch zu Guten umſchaffen, ſo muß er nach ſeiner abſoluten Gerechtigkeit, welcher nur an den Böſen Genüge geſchehen kann, ſie alle als Böſe verdammen. Da nun dieſelbe Totalität von Menſchen nicht zugleich gut und böſe, ſelig und unſelig ſeyn kann, ſo wird der abſolute Wille, im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, zugleich ein particulärer, und der ſchroffe Gegenſaz, welcher nie zur Einheit zuſammengehen kann, ſchlägt in eine Willkür um, die ſich zu dem Entgegengeſezteſten völlig indifferent verhält. Die Willkür des calviniſchen Abſolutismus und Particularismus iſt eine bekannte Sache, was aber das eigentlich Willkürliche an ihm iſt, iſt dieß, daß in der Wirklichkeit ein Unterſchied geſezt iſt, welcher an ſich nicht ſeyn kann. Die calviniſche Lehre geht von dem Unterſchied der Guten und der Böſen, ſomit auch des Guten und des Böſen, aus. Das Gute iſt das nothwendige Object der Gnade, das Böſe der Gerechtigkeit. Iſt nun aber die Gerechtigkeit eine gleich abſolute Eigenſchaft, wie die Gnade, ſo gleicht ſich das Böſe mit dem Guten darin völlig aus, daß ſich ohne das Eine wie ohne das Andere die Eigenſchaft nicht verwirklichen kann, in welcher das abſolute Weſen Gottes beſteht. Das Böſe wie das Gute hat die gleiche Beziehung auf das abſolute Weſen Gottes, und in dieſer Beziehung hebt ſich der Unterſchied beider auf gleiche Weiſe zur Indifferenz auf, wie Gnade und Gerechtigkeit in ihrem Unterſchied nicht mehr auseinandergehalten werden können, wenn beide auf gleiche Weiſe das abſolute Weſen Gottes in ſich darſtellen ſollen. Gott iſt in demſelben Sinne das Princip des Böſen ſowohl als des

Guten, und wenn auch Calvin die Guten nur darum gut ſeyn läßt, weil ſie erwählt ſind, und die Böſen nur darum zu Gegenſtänden der Gerechtigkeit macht, weil ſie böſe ſind, ſo iſt doch auch dieſer Unterſchied ein völlig nichtiger, indem klar iſt, daß, wenn die göttliche Gerechtigkeit nicht ohne ihr Object ſeyn kann, vor allem das Object ſelbſt von Gott geſezt ſeyn muß. Iſt aber das Böſe wie das Gute von Gott, ſo iſt auch das Böſe ebendeßwegen gut, weil es von Gott iſt: Gutes und Böſes verhalten ſich ſo völlig indifferent zu einander, und der abſolute Dualismus löst ſich in dieſelbe abſolute Willkür auf, in welche Duns Scotus das abſolute Weſen Gottes geſezt hat. Dieſe Indifferenz des Guten und Böſen, wie ſie an ſich im Weſen Gottes iſt, hat jedoch noch einen weiter ſich erſtreckenden Zuſammenhang. Da, was an ſich nicht iſt, auch in der Wirklichkeit nicht ſeyn kann, ſo verliert der Unterſchied des Guten und des Böſen, oder der Guten und der Böſen, auch für die wirkliche Welt ſeine Bedeutung, er iſt nur für das ſubjective Bewußtſeyn und gehört nur der Erſcheinungswelt an. Ja, nicht blos der in das Daſeyn der wirklichen Welt ſo tief eingreifende Unterſchied des Guten und Böſen iſt an ſich nicht, die wirkliche Welt ſelbſt löst ſich vor dem calviniſchen Abſolutismus des göttlichen Decrets in bloßen Schein auf. Wozu, kann man gewiß mit allem Rechte fragen, dieſer ganze zeitliche Verlauf im Leben der Guten ſowohl als der Böſen, wozu die ſcheinbare Unſeligkeit der Erwählten und die ſcheinbare Seligkeit der Verworfenen, wozu überhaupt die ſo verſchiedenartige Miſchung der entgegengeſezten Elemente, durch welche jedem einzelnen Menſchenleben ſein beſtimmter concreter Inhalt gegeben wird, wenn alles voraus ſchon im ewigen Rathſchluß Gottes unabänderlich beſtimmt iſt, wozu alſo dieſe ganze Wirklichkeit des Lebens, wenn jeder voraus ſchon die ihm beſtimmte Rolle ausgeſpielt hat, ehe er auf dem Schauplaz des Lebens auftritt? Alle Wirklichkeit

löst sich in nichtigen Schein auf und der Dualismus erscheint auch hier, wie überall, wo absolute Gegensäze auf völlig unvermittelte Weise neben einander bestehen sollen, in seiner unzertrennlichen Verbindung mit einem Doketismus, welcher zulezt alle Wahrheit des Selbstbewußtseyns aufhebt. Alle diese harten Consequenzen haben ihren lezten Grund in dem starren unvermittelten Gegensaz, welchen Calvin in das Wesen Gottes sezt, abgeschnitten können sie daher nur dadurch werden, daß das Unvermittelte zu einem Vermittelten wird, und das starre Ansichseyn in den lebendigen Fluß des immanenten Werdens übergeht. Der Punct aber, von welchem dieß ausgehen müßte, könnte nur das Böse seyn, sofern es nicht an sich auf gleich absolute Weise wie das Gute, sondern nur als aufgehobenes das Object des göttlichen Willens seyn kann. Gibt es also eine, mit dem absoluten Wesen Gottes identische, absolute Erwählung der endlichen Subjecte, so kann sie als absolute nur eine allgemeine, aber als allgemeine auch nur eine solche seyn, in welcher das Böse erst mit dem Guten und die Gerechtigkeit mit der Gnade sich vermitteln muß, und was nach Calvin nur ein starres Ansichseyn ist, in dem wirklichen Verlauf eines göttlichen Vermittlungsprocesses sich realisirt. Liegt nun auch dieß dem Standpunct Calvin's noch ferne, so hat er doch, indem er in der Idee einer absoluten Erwählung und absoluten Verwerfung das endliche Subject selbst als ein absolutes sezte, den Gedanken ausgesprochen, daß das endliche Subject nur in seiner Einheit mit dem absoluten Wesen Gottes seiner absoluten Freiheit gewiß seyn kann. Das endliche Subject schließt sich mit dem absoluten Gott zur Unendlichkeit des Seyns zusammen, aber es ist dieß nicht als Resultat gesezt, und der vermittelnde Proceß, welcher dazwischen liegt, ist noch der Gegenstand der Aufgabe, die zu lösen ist.

Die absolute Idee Gottes kann speculativ nicht betrachtet werden, ohne daß zugleich das Verhältniß bestimmt wird,

in welches das endliche Subject zu Gott als dem Abſoluten zu ſezen iſt. Aus dieſem Grunde iſt die calviniſche Prädeſtinationslehre ein ſehr weſentliches Moment der urſprünglichen proteſtantiſchen Lehre von Gott. Nur von dem ſo feſtgeſtellten Geſichtspunct aus kann daher auch die von Calvin im Zuſammenhang mit ſeinem dogmatiſchen Syſtem entwickelte Lehre von Gott [18]) richtig aufgefaßt werden.

Der Grundgedanke der calviniſchen Lehre von Gott iſt der innige Zuſammenhang des Gottesbewußtſeyns und des Selbſtbewußtſeyns. Das eine iſt mit dem andern geſezt und es kann keines von dem andern getrennt werden. In dem Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt iſt auch das Bewußtſeyn der Endlichkeit und Abhängigkeit enthalten. Je lebendiger dieſes iſt, um ſo lebendiger iſt auch das Gottesbewußtſeyn, auf der andern Seite aber kann auch nur unter Vorausſezung des Gottesbewußtſeyns, und der in ihm enthaltenen Idee des Abſoluten das endliche Subject von dem wahren Bewußtſeyn ſeiner Endlichkeit und Bedürftigkeit durchdrungen ſeyn [19]). Hiemit iſt ſchon die Idee Gottes unter den weſentlich pro-

18) Instit. christ. relig. L. I. c. 1.: *De cognitione Dei creatoris.*

19) A. a. O. L. I. c. 2.: *Ut in homine reperitur quidam miseriarum omnium mundus — propriae infelicitatis conscientia unumquemque pungi necesse est, ut in aliquam saltem Dei notitiam veniat. — Proinde unusquisque sui cognitione non tantum instigatur ad quaerendum Deum, sed etiam ad reperiendum quasi manu ducitur. Rursum hominem in puram sui notitiam nunquam pervenire constat, nisi prius Dei faciem sit contemplatus, atque ex illius intuitu ad se ipsum inspiciendum descendat. — Si semel coeperimus cogitationem in Deum erigere, et expendere, qualis sit, — quod virtutis faciem prae se ferebat, miserrima impotentia esse arguetur, adeo divinae puritati male respondet, quod videtur in nobis vel absolutissimum.*

teſtantiſchen Geſichtspunct geſtellt. Kann das endliche Subject, wenn es in ſein eigenes Selbſtbewußtſeyn zurückgeht, ſich nur als ein endliches und abhängiges, als ein bedürftiges und ſittlich unvollkommenes wiſſen, ſo kommt es auch nicht ſowohl darauf an, was Gott an ſich iſt, als vielmehr nur darauf, was er für das Subject iſt [20]), und wie es ſich zu ihm zu verhalten hat. Es gibt keine Gotteserkenntniß ohne Religion und Frömmigkeit, ohne Furcht und Gehorſam, und weil dieſes practiſche, auf dem ſittlichen Bewußtſeyn beruhende, Verhalten das ſubſtanzielle Element des Verhältniſſes des Menſchen zu Gott iſt, wird ſelbſt der Urſprung der Idee Gottes im Menſchen, das natürliche Gottesbewußtſeyn, daraus abgeleitet, daß das Wiſſen die nothwendige Vorausſezung des Thuns iſt, ſomit auch der Mangel des ſchuldigen Verhaltens gegen Gott dem Menſchen nicht zugerechnet werden könnte, wenn er nicht das klare und beſtimmte Bewußtſeyn der Idee Gottes in ſich hätte [21]). Von dieſem Geſichtspunct aus werden die verſchiedenen Erſcheinungen in der Geſchichte der Religionen nicht als Momente der allmälig fortſchreitenden Entwicklung des religiöſen Bewußtſeyns, ſondern als unentſchuldbare ſündhafte Verirrungen, als abſichtliche Verkehrungen und Entſtellungen der angeborenen Gottes-Idee aufgefaßt. Die Schuld, die der Menſch da-

---

20) A. a. O. 2, 1.: *Dei notitiam intelligo, qua non modo concipimus aliquem esse Deum, sed etiam tenemus, quod de eo scire nostra refert. — Frigidis tantum speculationibus ludunt, quibus in hac quaestione insistere propositum est, quid sit Deus, quum intersit nostra potius, qualis sit, et quid ejus naturae conveniat scire.*

21) A. a. O. 3, 1.: *Quendam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus, siquidem, ne quis ad ignorantiae praetextum confugeret, quandam sui numinis intelligentiam universis Deus ipse indidit.*

durch ſich zuzieht, iſt um ſo größer, da Gott nicht blos im natürlichen Bewußtſeyn des Menſchen, ſondern auch in der ganzen, von ihm geſchaffenen, Natur und am meiſten in dem Organismus der menſchlichen Natur, dieſer Welt im Kleinen, ſich offenbart. Dieſer natürlichen, ſowohl innern als äuſſern, Offenbarung Gottes ſtellt Calvin mit beſonderem Nachdruck die in der Schrift enthaltene ſpecielle zur Seite, durch welche erſt jene allgemeine in ihr helleres Licht geſezt wird [22]).

Es iſt ſehr natürlich, daß es auf dem Standpunct des ſittlichen Bewußtſeyns an einem feſteren Anknüpfungspunct für das orthodoxe Trinitätsdogma fehlen mußte. Calvin trägt zwar, wie Melanchthon, dieſe Lehre als eine bibliſche vor, und hält ſich auch an die weſentlichſten kirchlichen Beſtimmungen, welche ihm nur der, zur klareren Feſtſtellung der Lehre ausgeſprochene, Begriff des an ſich in der Schrift enthaltenen Sinnes zu ſeyn ſcheinen, man ſieht aber wohl, daß er die Lehre ſelbſt aus ihrer tranſcendenten Ferne ſeinem religiöſen und dogmatiſchen Bewußtſeyn nicht näher zu bringen weiß. Statt daher das trinitariſche Verhältniß als den objectiven Inhalt der Idee Gottes aus ihr ſelbſt ſpeculativ zu entwickeln, weist er entweder die ganze Vorſtellung als eine überſchwängliche, zu leeren Speculationen führende, zurück [23]), oder neigt ſich, wo er am genaueſten auf ſie ein-

22) A. a. O. 6, 1.: *Scriptura confusam alioqui Dei notitiam in mentibus nostris colligens discussa caligine liquido nobis verum Deum ostendit.* Calvin verbindet damit überhaupt die Lehre von der Auctorität der Schrift.

23) Man vgl. a. a. O. 13, 19.: *Longe tutius est in ea, quam tradit (Augustinus), relatione* (des Sohns zum Vater) *subsistere, quam subtilius penetrando ad sublime mysterium per multas evanidas speculationes evagari. Ergo quibus cordi erit sobrietas, et qui fidei mensura contenti erunt, breviter quod utile est cognitu accipiant etc.*

geht, zu einer Auffassungsweise hin, durch welche die kirchliche Homousie in ein rationelles Subordinationsverhältniß umgewandelt wird. Das Leztere ist offenbar der Fall, wenn mit besonderem Nachdruck hervorgehoben wird, daß der Vater das absolute Princip von Allem sey, daß in Ansehung des Ursprungs der drei Personen ein bestimmter Unterschied stattfinde, und daß es der Vernunft am einleuchtendsten sey, sich zuerst Gott zu denken, sodann den Sohn als die aus Gott entspringende Weisheit und nach demselben den Geist als die die göttlichen Gedanken realisirende Kraft [24]). Daß

Wiederholt wird daher sowohl an die Größe des Mysteriums als auch an die Unbegreiflichkeit Gottes überhaupt erinnert.

24) A. a. O. 13, 18.: *Quam scripturis notatam distinctionem animadvertimus, subticeri non convenit. Ea autem est, quod patri principium agendi, rerumque omnium fons et scaturigo attribuitur, filio sapientia, consilium ipsaque in rebus agendis dispensatio, at spiritui virtus et efficacia assignatur actionis. Porro quamquam patris aeternitas filii quoque et spiritus aeternitas est, quando nunquam Deus sine sapientia virtuteque sua esse potuit, in aeternitate autem non est quaerendum prius aut posterius, non est tamen inanis aut supervacua originis observatio, dum primus recensetur pater, deinde ex eo filius, postea ex utroque spiritus. Nam et mens uniuscujusque eo sponte inclinat, ut primo Deum consideret, deinde emergentem ex eo sapientiam, tum postremo virtutem, qua consilii sui decreta exsequitur.* (Eine Hauptstelle für das Verhältniß des Sohns und Geistes zum Vater ist nach Calvin Röm. 8., wo derselbe Geist bald der Geist Christi bald der Geist Gottes genannt wird). Vgl. 20.: *Quia proprietates in personis ordinem secum ferunt, ut in patre sit principium et origo, quoties mentio fit patris et filii simul vel spiritus, nomen Dei peculiariter patri tribuitur; hoc modo retinetur unitas essentiae et habetur ratio ordinis, quae tamen ex filii et spiritus*

dieß, obgleich es Calvin ohne Bedenken für die kirchliche Lehre hält, nicht der wahre Begriff derſelben iſt, iſt klar. Das alte orthodoxe Dogma ſollte zwar noch unverrückt feſtſtehen, aber innerlich, im neuen Bewußtſeyn der Zeit, war es ſchon untergraben, indem man, wie aus der ganzen Behandlungsweiſe dieſer älteſten proteſtantiſchen Theologen zu ſehen iſt, nicht mehr daſſelbe religiöſe und dogmatiſche Intereſſe für daſſelbe hatte. In die alte abſtracte Geſtalt des Dogma konnte man ſich nicht mehr recht hineinfinden. Ein neuer Impuls der Bewegung mußte erſt von dem Mittelpunct des proteſtantiſchen Bewußtſeyns ausgehen. Die erſten Elemente einer Umgeſtaltung des Dogma finden ſich ſchon bei Calvin, wenn er das Hauptmoment der Trinitätslehre in das practiſche Bewußtſeyn der Wirkungen ſezt, in welchen ſich der Sohn und der Geiſt als eigenthümliche Principien des göttlichen Lebens kund geben [25]), und die Gewiß-

---

deitate nihil minuit. Gott im abſoluten Sinn iſt ſomit in lezter Beziehung immer wieder nur der Vater. — Auch die alte Idee wiederholt Calvin, daß es, *quum Dei verbum nobis proponitur in scriptura, absurdissimum fuerit imaginari fluxam duntaxat et evanidam vocem, quae in aerem emissa prodeat extra ipsum Deum. — Ut omnes divinitus profectae revelationes verbi Dei titulo rite insigniuntur, ita verbum illud substantiale summo gradu locare convenit, oraculorum omnium scaturiginem.*

25) Vgl. a. a. O. 13, 13.: *Salutationes Pauli epistolis praefixae eadem a filio precantur beneficia, quae a patre, quo docemur non modo illius intercessione ad nos pervenire, quae largitur coelestis pater, sed potentiae communione filium ipsum esse auctorem. Quae practica notitia certior haud dubie solidiorque est qualibet otiosa speculatione. Illic enim pius animus Deum praesentissimum conspicit et paene attrectat, ubi se vivificari, illuminari, servari, justificari ac sanctificari sentit.* Daſſelbe ſagt er 13, 14. vom Geiſt: *Longe a creaturis alie-*

heit der Erwählung, in welcher das endliche Subject das Bewußtseyn seiner Einheit mit Gott hat, einzig nur in die Beziehung sezt, in welcher der Einzelne zu Christus steht. In Christus schließt sich also das absolute Wesen Gottes, wie es in der Erwählung zur Einheit des Menschen mit Gott wird, für das subjective Bewußtseyn auf, und Christus ist selbst das vermittelnde Princip, durch welches das Ansichseyn Gottes im endlichen Bewußtseyn zum absoluten Wissen wird [26]). Gott wäre nicht in seiner Absolutheit für das menschliche Bewußtseyn, wenn nicht Christus als Gottmensch, als die Einheit des Endlichen und Unendlichen, das Vermittelnde wäre zwischen dem an sich seyenden Wesen Got-

---

num est, quod illi scripturae tribuunt, et nos ipsi certa pietatis experientia discimus. — Suum in omnia vigorem transfundendo, essentiam, vitam et motionem illis inspirare, id vero plane divinum est.

26) Instit. III. 24, 5.: *Quodsi in Christo sumus electi, nos in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem, ac ne in Deo quidem patre, si nudum illum absque filio imaginemur. Christus ergo speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. Quum enim is sit, cujus corpori inserere destinavit pater, quos ab aeterno voluit esse suos, ut pro filiis habeat, quotquot inter ejus membra recognoscit, satis perspicuum firmumque testimonium habemus, nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus.* In dieser Einheit mit Christus und in dem durch sie bedingten absoluten Bewußtseyn des Subjects schließt sich Gott selbst mit dem endlichen Subject zur Einheit zusammen, und es fragt sich daher nur, was der objective Grund dieses Einswerdens Gottes mit dem Menschen in dem Wesen Gottes selbst ist. Er kann nur darin liegen, daß Gott ohne Subjecte der Erwählung sich nicht in seiner Herrlichkeit, d. h. in seinem absoluten Wesen offenbaren, oder nicht Gott im absoluten Sinne seyn könnte.

tes und dem endlichen Bewußtſeyn. Die Idee des Sohns kann daher nur auf der Vorausſezung beruhen, daß Gott, was er an ſich iſt, auch für das endliche Bewußtſeyn ſeyn muß. Aus der Bedeutung, welche Calvin Chriſtus, als dem Gottmenſchen, gibt [27]), iſt am beſten zu ſehen, welche Form die Trinitätslehre erhalten müßte, wenn ſie in der proteſtantiſchen Dogmatik die derſelben entſprechende Stelle einnehmen ſollte.

Zweites Kapitel.

Die Antitrinitarier. Mich. Servet.

So wenig es auch in der Abſicht der Reformatoren und in der unmittelbaren Tendenz der Reformation lag, ſo nothwendig mußte doch, je mehr das Princip der Reformation ſich entwickelte und das ganze Syſtem durchdrang, eine Reaction gegen das alte Dogma erfolgen. Konnte, nachdem einmal der ausgeſprochene Gegenſaz in ſeiner ganzen Weite feſtſtund, das Gottesbewußtſeyn des Proteſtanten nicht mehr daſſelbe ſeyn, wie das des Katholiken, ſo konnte auch die Trinitätslehre, durch welche ja nur der allgemeinen Gottes-Idee ihr beſtimmterer Inhalt gegeben wird, nicht mehr ihre alte Stelle behaupten. Wenn jedoch die Reformatoren kein

---

27) Wie auch ſchon in der Abendmahlslehre, wenn ihm *ex abscondito deitatis fonte in Christi carnem mirabiliter infusa est vita, ut inde ad nos flueret*, und wenn Chriſtus *nos sibi conjungens non modo vitam suam nobis instillat, sed etiam unum nobiscum efficitur sicuti ipse unus est cum patre.* Cons. Tig. Opp. Calv. T. VIII. S. 657. Das Bewußtſeyn dieſer Einheit mit Chriſtus, wie es die Wirkung des Abendmahles iſt, wäre nicht möglich, wenn nicht in Chriſtus an ſich Gott und Menſch Eins wären. Was Chriſtus objectiv iſt, iſt die nothwendige Vorausſezung für die Ausſage des chriſtlichen Bewußtſeyns.

Intereſſe hatten, dem von ihnen aufgeſtellten Princip eine weitere Conſequenz zu geben, als zunächſt nothwendig war, ſo geſchah auch ohne ſie, wozu ſie ſelbſt keinen Beruf in ſich fühlten. Schon in den erſten Jahren der Reformation wurden von verſchiedenen Seiten her Zweifel gegen die Trinitätslehre laut, welche das kirchliche Dogma überhaupt mit einem noch gefährlicheren Riß bedrohten, als der ſchon geſchehene war, und längſt überwundene Häreſen ſchienen aufs neue ihr Haupt erheben zu wollen, um nun erſt ihr altes Recht wieder geltend zu machen. Die Bekannteſten dieſer Antitrinitarier ſind [1]): Ludwig Hetzer von Biſchofszell im Thurgau, Johann Denk aus der Oberpfalz, welche beide zwiſchen 1525 und 29 gemeinſame Sache machten, und im Elſaß, in der Schweiz, in der Gegend von Nürnberg und an andern Orten ſich aufhielten; Johannes Campanus aus dem Herzogthum Jülich, welcher ſeit dem Jahr 1529 mit Luther und Melanchthon in mehrfache abſtoßende Berührung kam; ferner Melchior Hofmann, welcher, wie Campanus, in Folge des Aufſehens, das ſeine excentriſchen Ideen erregten, im Gefängniß endete; David Joris aus Delft in Holland und Claudius von Savoyen, in welchen beiden Leztern beſonders der unruhige, durch ſchwärmeriſche, namentlich auch anabaptiſtiſche, Vorſtellungen und Grundſäze umhergetriebene, Geiſt dieſer Sectirer ſich kund gibt. Unter dem Namen der Antitrinitarier werden dieſe und andere ihnen Aehnliche zuſammenbegriffen, obgleich es keineswegs nur die Trinitätslehre war,

1) Vergl. Bock, Historia antitrinitariorum 1784. Tom. II. S. 203 f. Cap. 2. de primis antitrinitariorum in Germania, Italia, Helvetia aliisque Europae provinciis sec. 16. motibus; Trechſel, die proteſt. Antitrinitarier vor Fauſtus Socin. Erſtes Buch; Michael Servet und ſeine Vorgänger. Heidelb. 1839.; Ranke, Deutſche Geſchichte im Zeitalter der Reformation. Bd. 3. S. 505 f.

welche ſie in Bewegung ſezte. Der allgemeine Drang nach einer neuen Ordnung der Dinge, welcher nach dem ſchon begonnenen Werke der Reformation ſich offener und entſchiedener äuſſern zu können ſchien, die im Bewußtſeyn der Zeit angeregte Idee, daß das Beſtehende als ein mißbräuchlich und widerrechtlich Entſtandenes einer Reform bedürfe, daß man für dieſen Zweck auf das Urſprüngliche, vor dem Papſtthum Vorhandene zurückgehen müſſe, trat in einer noch rohen und formloſen Geſtalt hervor: Unitarismus und Anabaptismus, Rationalismus und Myſticismus, Speculatives und Practiſches, die heterogenſten Elemente durchkreuzten ſich in dieſen zahlreichen, bald da bald dort zerſtreut und iſolirt auftretenden, aber doch in einem näheren geiſtigen Zuſammenhang ſtehenden, Individuen auf die mannigfaltigſte Weiſe. Welche Tendenz ſie im Allgemeinen hatten, iſt ſchon aus dem Titel ſo mancher der von ihnen bekannt gemachten Schriften zu erſehen, wenn der zuvor genannte Campanus eine derſelben unter dem Titel: „Wider alle Welt nach den Apoſteln", eine andere mit dem gleich lautenden, aber beſtimmteren, Titel: „Göttlicher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt und durch unheylſame Leere aus Gottes Zulaſſung verfinſtert, Reſtitution und Beſſerung" in die Welt ausgehen ließ [2]). Indem ſie von der Vorausſezung ausgingen, daß ſchon unmittelbar nach den apoſtoliſchen Zeiten ein tiefes Verderben in die chriſtliche Kirche überhaupt und insbeſondere auch in die chriſtliche Lehre eingedrungen ſey, war es hauptſächlich die Lehre von der Dreieinigkeit, an welcher ſie den größten Anſtoß nahmen. Es war theils der abſtracte, inhaltsleere Formalismus der kirchlichen Lehre von den göttlichen Perſonen, theils die auf der Trinitätslehre beruhende Lehre von der Gottheit Chriſti, was ihren Widerſpruch reizte, welcher ſich bald mehr nur negativ ausſprach, bald auch zu

2) Trechſel a. a. O. S. 30 f.

Ideen, welche wenigstens die Keime einer der kirchlichen Lehre entgegengesezten Theorie enthielten. Das Erstere, der blos negative Widerspruch, scheint am meisten bei Hetzer und Claudius von Savoyen der Fall gewesen zu seyn, von welchen man blos weiß, daß sie eine Dreiheit der Personen in dem schlechthin Einen Gott und die Gottheit Christi geläugnet haben. Der mit Hetzer eng verbundene Denk dagegen sprach von einem inneren Worte Gottes in einem Sinne, welcher ohne Zweifel mit seiner Vorstellung von Christus zusammenhing. Wie diesen Gegnern der kirchlichen Lehre überhaupt der Inhalt derselben in einem zu äusserlichen Verhältniß zu dem Menschen zu stehen schien, wie sie ihm daher eine mehr innere, in dem eigenen Selbst und geistigen Wesen des Menschen begründete, Bedeutung zu geben suchten, so konnten sie sich mit der kirchlichen Lehre von der Gottheit Christi auch wegen ihres Zusammenhanges mit der Lehre von einer blos ausserhalb des Menschen, ohne sein eigenes Zuthun, geschehenen Genugthuung nicht befreunden. Nur für einen Vorgänger und für ein Exempel, nicht für den einigen Genugthuer, der alles Gute in uns allein wirket, haltet und fürgiebt, wollte Denk Christus gehalten wissen, weßwegen er alle Frömmigkeit und Seligkeit nicht von Christus allein, sondern von unserem Wesen und unserem freien Willen herleitete [3]). Da aber auf der andern Seite doch wieder anerkannt werden mußte, daß die Seligkeit nur durch ein göttches Princip bewirkt werden könne, so bildete sich bei ihnen die Vorstellung von einem inneren Worte, das sie an die

3) Trechsel a. a. O. S. 20. Auch der an Hetzer und Denk sich haltende Jakob Kauz von Bockenheim sprach die Ueberzeugung aus, daß Jesus Christus von Nazareth nur dann uns erlöse, wenn wir stehen in seinen Fußstapfen, wer anders von ihm halte, der mache ihn zu einem Abgott. Trechsel a. a. O. S. 18.

Stelle des äuſſern, und ſomit, da ja auch Chriſtus als Sohn Gottes das Wort war, auch an die Stelle der Gottheit Chriſti im kirchlichen Sinne ſezten. Ohne dieſe Vermittlung durch die Gottheit Chriſti, welche ihnen nur äuſſerlich und bedeutungslos dazwiſchen zu ſtehen ſchien, ſollte alſo der Menſch in dem innern Worte Gottes das Princip ſeiner Seligkeit in ſich ſelbſt haben. In dieſem Sinne erklärte Denk: „die heilige Schrift halte er über alle menſchliche Schäze, aber nicht ſo hoch als das Wort Gottes, das da lebendig, kräftig und ewig ſey, welches aller Elemente dieſer Welt ledig und frei ſey; denn ſo es Gott ſelbſt ſey, ſo ſey es Geiſt und kein Buchſtab von Feder und Papier geſchrieben, daß es nimmer ausgetilgt werden möge. Darum auch die Seligkeit an die Geſchicht nicht gebunden ſey. Alſo möge ein Menſch, der von Gott, ohne Predigt und Geſchicht ſelig werden.“ Es iſt nur die weitere, ſchon mehr ſpeculative, Ausbildung derſelben Idee, wenn Denk auch ſchon davon ſprach, daß Gott, als der Urquell aller Creaturen, durch den Geiſt, welcher die Kraft Gottes ſey, das Wort aus ſich ſelbſt hervorgebracht habe, unter dieſem Worte aber nicht den Sohn Gottes im kirchlichen Sinne, ſondern die Geſammtheit der Menſchenſeelen verſtund, und daher auch annahm, daß das Wort nicht vor der Erſchaffung der Welt geweſen, ſondern erſt mit dem menſchlichen Geſchlecht zu ſeyn angefangen habe [4]). Das innere Wort war ihm ſo der vom Geiſte Gottes ausgegangene und in der Identität des Weſens mit ihm verbundene allgemeine Menſchengeiſt, wie er in den einzelnen menſchlichen Seelen ſich individualiſirt. Weit weniger laſſen ſich die Vorſtellungen des Campanus, ſo weit ſie uns noch bekannt ſind, nach ihrem inneren Zuſammenhang begreifen. Die Grundlage ſeiner Trinitäts-Idee ſcheinen die Stellen 1. Moſ. 1, 26. 27. und 5, 1. 2. geweſen zu ſeyn, aus wel-

4) Trechſel a. a. O. S. 19.

chen er so argumentirte: „Wenn Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichniß geschaffen hat, der Mensch aber als Mann und Weib geschaffen ist, als ehelich verbundener Mensch, in welchem zwei Personen Ein Mensch sind, weil es auch nur Ein Wesen ist, und nicht zwei Wesen, so folgt hieraus, daß auch in Gott und Gottes Gestalt zwo Personen sind, und doch nur Ein Gott. So sey nun auch, wenn Christus sich mit dem Vater Eins nenne, diese Einheit von einer göttlichen Verknüpfung und Einigung zweier Personen in Eine Gottheit zu verstehen, wie Mann und Weib ehelich verknüpft werden. Dieses eheliche Bild sey der einige Spiegel des göttlichen Bildes und Geheimnisses, wer das eheliche Bild nicht verstehe, dem sey es unmöglich zu verstehen, wie zwo Personen in der Gottheit und beide Gott seyen und doch nur Ein Gott sey und bleibe." Es ist hier zwar soviel klar, daß das Trinitätsverhältniß, indem der in demselben enthaltene Unterschied nach der Weise der gnostischen Systeme der ältesten Zeit als eheliches und geschlechtliches Verhältniß aufgefaßt wird, auf ein natürliches Verhältniß zurückgeführt werden soll, mit welcher weiteren Vorstellung vom Wesen Gottes dieß aber zusammenhängt, ist nicht zu sehen. Wenn er ferner behauptete, der Sohn habe keinen Anfang in der Zeit gehabt, er sey in Beziehung auf die Welt ewig und anfangslos, in Beziehung auf den Vater aber habe er einen Anfang, sofern er in der Ewigkeit aus der Substanz desselben hervorgegangen sey, so steht dieß zunächst in keinem Widerspruch mit der kirchlichen Lehre, wie stimmt aber damit das untergeordnete Verhältniß zusammen, in welches er den Sohn zum Vater sezte, wenn er ihn als Logos einen Amtmann, einen Unterherr nnd Diener, einen Boten und Gesandten Gottes nannte? Es läßt sich hierüber so wenig etwas Näheres sagen, als über die Stellung, welche er dem heiligen Geist gab, dessen Persönlichkeit er auch in der Schrift so wenig begründet fand, daß sie ihm der faulste Punct in der Welt zu seyn schien.

In den zwar etwas genauer bekannten, aber nicht viel beſſer geordneten, Vorſtellungen des David Joris, welcher gleichfalls den Saz voranſtellte, daß Gott ein einiger, unperſönlicher Gott ſey und bleibe, nicht drei Götter, unterſchieden aber in ſeinen Perſonen, wie der chriſtliche Glaube und das athanaſianiſche Symbol lehre, ſcheint der Hauptpunct die Idee der innern geiſtigen Geburt des ewigen göttlichen Worts geweſen zu ſeyn. Chriſtus iſt ihm der Sinn und Wille Gottes vor allen Dingen, das Wort Gottes, und der, der daſſelbe wirkt und vollbringt, kein fleiſchlicher Chriſtus, ſondern der geiſtige mit dem Geiſt, die Natur, Allmacht und Kraft Gottes, der lebendige Odem und das Licht Gottes, der einige Geiſt und Vater der Geiſter, von welchem und durch welchen alle Worte und Glieder des Lebens, die Tugend, Kraft und Macht, alle Erneuerung zum himmliſchen Weſen und zur Größe Gottes kommt. Dieſer geiſtige Chriſtus iſt nicht Fleiſch geworden, weil der keines Wechſels und keiner Verringerung fähige Gott nie Menſch, Geiſt nie Fleiſch, Licht nie Finſterniß werden kann. Wenn er aber gleichwohl die Geſtalt Chriſti nach dem Fleiſch angenommen und in ihm gewohnt hat, um mit den Menſchen umgehen und ſich ihnen mittheilen zu können, ſo kann er unter der Menſchwerdung nur den geiſtigen Proceß verſtanden haben, durch welchen das ewige verborgene Wort Gottes dem menſchlichen Verſtande klar und begreiflich wurde, den Eintritt Chriſti in das Bewußtſeyn der Menſchheit, um in und aus uns geboren zu werden, in welcher Beziehung er auch von einer, in beſtimmten Perioden durch drei hohe und auserkorene Menſchen Gottes erfolgenden, Offenbarung ſprach, und ſich ſelbſt als denjenigen betrachtete, welcher nach Moſes und Chriſtus die nicht blos den Patriarchen und Propheten noch verborgene, ſondern auch von Chriſtus nach dem Fleiſche und von den Apoſteln noch nicht klar und deutlich ausgeſprochene, vollkommene geiſtige Erkenntniß zu bringen habe, damit von jezt an der wahre

Christus nach dem Geiste erscheine und das ewige Reich Gottes aufgerichtet werde. Wie er die Erlösung nicht in das äussere Leiden und Sterben sezte, sondern behauptete, daß wir uns innerlich erlösen müssen durch das Leiden und Sterben unsers alten Menschen, so sah er überhaupt in der äussern Geschichte Christi ein leibliches Vorbild des neuen geistigen Lebens [5]).

Schon dieses Wenige, was sich aus den fragmentarischen Nachrichten über die ältesten Antitrinitarier der Reformations-Periode hervorheben läßt, kann uns einen Begriff davon geben, welche Ideen schon damals in jener so tief bewegten Zeit auch in Beziehung auf unser Dogma gährten, und welche Ursache daher auch die Reformatoren hatten, sich gegen sie auszusprechen. Es zeugt von einer sehr richtigen Beurtheilung der ersten Anfänge jener, in der Folge so weit sich erstreckenden, Bewegung, daß Melanchthon schon in der augsburgischen Confession sich veranlaßt sah, sowohl neue als alte Samosatener zu verdammen [6]). Welcher Grund hiezu vorlag, und wie treffend es war, durch die, diesen Irrlehrern gegebene, Bezeichnung zugleich auf die alte Zeit zurückzuweisen, aus welcher so viele, damals zuerst in Bewe-

---

5) Trechsel a. a. O. S. 44 f.

6) Aug. Conf. P. I. art. 1. Aus chronologischen Gründen kann zunächst nur an Hetzer und Denk, vielleicht auch an Campanus, in keinem Falle aber an Servet gedacht werden. Melanchthon ahnte schon damals, was er einige Jahre nachher, im J. 1533, in einem Schreiben an Camerarius noch bestimmter aussprach: περὶ τῆς τριάδος ***scis me semper veritum esse, fore ut haec aliquando erumperent. Bone Deus, quales tragoedias concitabit haec quaestio ad posteros:*** εἰ ἐστὶν ὑπόστασις ὁ λόγος, εἰ ἐστὶν ὑπόστασις τὸ πνεῦμα. In demselben Jahr schrieb Melanchthon an Brenz: ***Non dubito, quin paulo post magnae de hac re controversiae exoriturae sint.*** Bretschneider Corpus Reform. Vol. II. S. 630. S. 660.

gung gekommene, Ideen mit Einem Mal wieder auftauchten, zeigt die Geſchichte der folgenden Zeit.

Die in den genannten Irrlehrern oder Schwarmgeiſtern, wie Luther ſie treffend nannte, gleich Feuerfunken ausgeſtreuten und bald da bald dort an einen entzündbaren Stoff ſich anſezenden Ideen erhielten erſt in dem Spanier Michael Servet, welchen der Zug ſeines Geiſtes demſelben Kreiſe zuführte, eine feſtere Conſiſtenz und Haltung. Dieß iſt es, was Servet ſeine hiſtoriſche Bedeutung gibt. Er wurde der Mittelpunct, in welchem jene vereinzelten, noch formloſen, Elemente ſich zur Einheit zuſammenſchloßen, und durch die Energie ſeines Geiſtes ſich zu einer in ſich zuſammenhängenden Theorie ausbildeten.

Wenn wir dem Entwicklungsgange der Lehre Servets, wie ſie in den verſchiedenen Schriften [7]), in welchen er ſie

---

7) Die Hauptſchrift Servets iſt die im J. 1553 unter dem, ſeinen Standpunct characteriſtiſch bezeichnenden, Titel herausgegebene: Christianismi restitutio. Totius ecclesiae apostolicae ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostrae, regenerationis, baptismi et coenae Domini manducationis, restituto denique nobis regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo. בעת ההיא יעמוד מיכאל השר *καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ.* Die Schrift enthält folgende Theile: 1. ***De trinitate divina, quod in ea non sit invisibilium trium rerum illusio, sed vera substantiae Dei manifestatio in verbo et communicatio in spiritu, libri VII. L. I. de homine Jesu Christo et simulachris falsis. L. II. quorundam locorum expositionem continens. L. III. personae Christi in verbo praefigurationem ostendens, visionem Dei et verbi hypostasim. L. IV. nomina Dei ejusque essentiam omniformem manifestans et rerum omnia principia. L. V. in quo agitur de spiritu sancto.*** Die beiden folgenden, das ſechste und ſiebente, beſtehen aus

darſtellte, vor uns liegt, folgen, ſo ſtunden für ihn von Anfang an zwei Säze feſt, auf welchen ſeine Theorie in ihrer Durchführung und weiteren Ausbildung durchaus beruht: 1. der Saz, daß die Vorſtellung einer in drei Perſonen unterſchiedenen und getheilten Gottheit, wie nach der kirchlichen Trinitätslehre das Weſen Gottes gedacht werden muß, völlig unhaltbar und undenkbar iſt, und 2. der damit eng zuſammenhängende Saz, daß ebendeßwegen, weil es in Gott nicht verſchiedene Perſonen gibt, in der Perſon Chriſti das Princip ſeiner Perſönlichkeit nicht jene zweite Perſon geweſen ſeyn kann, welche die kirchliche Lehre den Sohn Gottes nennt, ſondern Chriſtus ſeinem ſubſtanziellen Weſen nach Menſch war. Wie er aber als Menſch zugleich Gott ſey, die gottmenſchliche Einheit der Perſon Chriſti, welche der eigentliche Mit-

---

den zwei Dialogen: *Dial. I. agit de legis umbris et Christi complemento, angelorum, animarum et inferni substantia. Dial. II. modum generationis Christi docens, quod ipse non sit creatura, nec finitae potentiae, sed vere adorandus verusque Deus.* 2. *De fide et justitia regni Christi, legis justitiam superantis, et de charitate libri III.* 3. *De regeneratione superna et de regno Antichristi libri IV.* 4. *Epistolae triginta ad Joannem Calvinum, Gebennensium concionatorem.* 5. *Signa sexaginta regni Antichristi et revelatio ejus jam nunc praesens.* 6. *De mysterio trinitatis et veterum disciplina ad Philippum Melanchthonem et ejus collegas Apologia.* Die früheren Schriften Servet's ſind: De trinitatis erroribus libri VII. Per Michaelem Serveto, alias Reves ab Arragonia Hispanum 1531. (Ausführlicher Auszug bei Trechſel a. a. O. S. 68 f.), und Dialogorum de trinitate libri II. Die ſieben erſten Bücher der Restitutio ſind identiſch mit dieſen beiden früheren Schriften, nur hat ſie Servet theilweiſe umgearbeitet in die Restitutio aufgenommen. — Vgl. Heberle, Michael Servet's Trinitätslehre und Chriſtologie, Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1840. H. 2. S. 3 f.

telpunct ſeiner Lehre iſt, dieſe in die Mitte zwiſchen jene beiden Hauptſäze fallende Frage iſt der Punct, auf welchem ſich ſeine Lehre erſt im Verlauf ihrer weitern Entwicklung zu ihrer beſtimmten Geſtalt ausbildete. Dieſe drei Momente ſind in der Lehre Servets zu unterſcheiden, um ſie nach ihrem Urſprung und in ihrem innern Zuſammenhang richtig aufzufaſſen.

Die immer wiederkehrenden Vorwürfe, welche Servet in dem heftigſten und bitterſten Tone der kirchlichen Trinitätslehre machte, kommen im Allgemeinen darauf hinaus, daß ſie tritheiſtiſch und atheiſtiſch, überhaupt eine durchaus ſophiſtiſche Lehre ſey. Die drei unkörperlichen Dinge, welche die kirchliche Lehre in ihren drei Perſonen von einander unterſcheidet, können mit der Einheit Gottes ſchlechthin nicht zuſammenbeſtehen [8]). Es ſind drei Perſonen, drei Hypoſtaſen, drei Subſtanzen, drei Weſen, ſomit ſchlechthin drei Götter. Sind alſo die nicht wahre Tritheiſten, welche ſchlechthin drei real verſchiedene Götter annehmen? Dieſer Tritheismus iſt ſchon deßwegen Atheismus, weil er das Weſen Gottes dadurch aufhebt, daß er den an ſich Einen Gott in drei Theile zertheilt, und ihn aus denſelben äuſſerlich zuſammenſezt. Servet beſtreitet die Trinitätslehre nicht blos wegen des unbegreiflichen Verhältniſſes ihrer Dreiheit zur Einheit, ſondern vor Allem ſchon aus dem Grunde, weil ihm der ganze Unterſchied, welchen ſie in ihren drei Perſonen in das Weſen Gottes ſezt, als ein völlig willkürlicher, in der Natur der Sache ſelbſt auf keine Weiſe begründeter, erſchien. In dieſem Sinne nannte er die Dreiheit der kirchlichen Lehre ein Trennen und Zerſchneiden der Gottheit und ihre Einheit ein bloßes Aggregiren und Connotiren, d. h. ein blos äuſſerliches und nominelles Zuſammenfügen [9]). Doch nicht blos

8) Vgl. Christ. restit. S. 29 f.

9) A. a. O. S. 30.: *Veri hi sunt trithetae, et veri sunt athei,*

von dieſer Zertheilung der Einheit in eine Dreiheit von Perſonen konnte er ſich keinen vernünftigen Grund denken, auch die Beſchaffenheit dieſer Perſonen ſelbſt ſchien ihm mit dem Begriffe Gottes zu ſtreiten. Dieß meinte er, wenn er, wie er ſo oft thut, die Perſonen der Sophiſten unkörperliche, metaphyſiſche, rein abſtracte, durchaus unvorſtellbare Weſen nennt [10]). Ließe ſich mit der kirchlichen Trinität ein vernünftiger Begriff verbinden, ſo müßte jedes dieſer drei Weſen nach ſeinem eigenen beſtimmten Begriff gedacht werden, und es müßte möglich ſeyn, ſich das Eine ohne das Andere vorzuſtellen. Sie können ja, wie die Vertheidiger der kirchlichen Lehre behaupten, nur connotativ vorgeſtellt werden, aber ſelbſt eine ſolche connotative Vorſtellung iſt nicht möglich, ohne daß jede dieſer drei Perſonen auch abſolut gedacht wird [11]). Es iſt eine allgemein anerkannte Regel, daß jeder

---

qui Deum unum non habent nisi tripartitum et aggregativum. Connotativum Deum habent, non absolutum. Vgl. S. 17.: *Hoc nunc constat, Deum nos non ita dissecare, nec in partes discerpere, ut dissecant et discerpunt sophistae* (bei ihm der gewöhnliche Name für die Anhänger der kirchlichen Trinitätslehre). S. 108.: *Parum esset vocabulis abuti, nisi et Deo ipso abuterentur eum varie secando, discerpendo et dilacerando.* Um die Aeuſſerlichkeit dieſes Verhältniſſes zu begreifen, ſpricht er öfters von einem *triclinium*, auf welchem der eine da, der andere dort ſize, wie z. B. De trin. I. a. a. O. S. 34.

10) A. a. a. S. 30.: *Non solum tres illas res in uno Deo stare non posse, sed et inimaginibiles esse.* Vgl. S. 41. 51. 108. 117.

11) A. a. O. S. 30 f. will Servet aus den eigenen Principien der Trinitarier beweiſen, daß man ſich ſchlechthin keine Vorſtellung von einem ſolchen Trinitätsverhältniß machen könne. *Nam habens notitiam trinitatis haberet notitias distinctas illarum trium rerum, et sic staret, habere notitiam unius non habendo notitiam alterius, quod omnes negant.* —

Begriff von einem in der Anſchauung gegebenen Object abſtrahirt werden muß; wie kann aber dieſe Regel hier ihre Anwendung finden? Servet ſezt als eine unbeſtreitbare Wahrheit den ariſtoteliſchen Saz voraus, daß nichts Gegenſtand des vorſtellenden und denkenden Bewußtſeyns ſeyn kann, was nicht zuvor Gegenſtand einer ſinnlichen Wahrnehmung war [12]). Da nun dieß bei der kirchlichen Trinitätsvorſtellung auf keine Weiſe ſtattfindet, ſo kann dieſe Vorſtellung ſelbſt nur für eine völlig inhaltsleere, jedes realen Grundes ermangelnde, gehalten werden. Sofern man ſich aber nichts vorſtellen kann, ohne daß dem Gedanken irgend eine Anſchauung zu Grunde liegt, kann auch die Trinitätsvorſtellung als Vorſtellung nicht ohne alle Anſchauung ſeyn, aber was können nun, ſo betrachtet, die drei Perſonen anders ſeyn, als leere Einbildungen, nichtige Bilder nicht blos von einer Trinität, ſondern, da auch das von den Perſonen zu unterſcheidende Weſen Gottes ſein eigenes Phantaſiebild haben muß, auch von einer Quaternität, welche die Phantaſie bethören, und eben dieß iſt es, was die Trinitarier zu wahren Atheiſten macht, da der wahrhaft ohne Gott iſt, deſſen Vorſtellung von Gott ſo ſehr ohne alle Realität iſt, daß ſie ſich in ein leeres Nichts auflöst [13]). So oft Servet auf dieſen

---

Respondent ipsi, aliquem habere notitiam trinitatis, quia habet notitiam Dei, connotando, quod sit tres illae res. Sed haec responsio est manifeste vana, et sophistarum figmenta sapit, in terminis connotativis omnia sita. — Omnis significatio connotativa etiam praesupponit absolutum. — Si absoluti esse possunt de rebus divinis conceptus, quales illi sunt?

12) A. a. O. S. 31.

13) A. a. O. S. 31.: *Si oculatus sis et advertas, trinitatem tuam invenies esse falsarum in imaginativa specierum motum, qui dementatum te tenet. Athei vere sunt trinitarii omnes. Nam quid aliud est, sine Deo*

Hauptpunct seiner Polemik kommt, enthält er sich der schonungslosesten Ausdrücke nicht, um die kirchliche Trinitätslehre als die monströseste Ausgeburt der menschlichen Phantasie zu bezeichnen [14]). Auch hat er es nicht unterlassen, den Widerspruch, welcher ihm im Ganzen zu liegen schien, durch die einzelnen Vorstellungen, durch welche er sich hindurchzieht, zu verfolgen, und über die Fragen und Distinctionen, an welche die Scholastiker ihren Scharfsinn nuzlos verschwendeten, seinen bittern Spott auszulassen [15]).

---

esse, quam de Deo cogitare non posse, objecta semper intellectui nostro quadam imminenti trium rerum confusione, a qua semper, quum de Deo cogitamus, dementamur? Tres sunt in cerebro mali spiritus, qui homines ita fascinant, ut ait Joannes Apoc. 16. *Sufficit credere, inquiunt ipsi, quamquam res non sit intelligibilis. In hoc stultitiam suam pandunt, quod rem admittunt inintelligibilem. — Ipsa cerebri confusio est tibi objectum fidei.*

14) Man vgl. z. B. S. 59.: *Si in illis aeternitatibus duae distinctae res incorporeae similes et aequales pariter erant, gemelli duo erant, non pater et filius. Ac perinde, si tertia ibi similis et duabus aequalibus addatur, tergeminos dices Geryones.* — S. 119.: *Invisibili via est eis adoratio ignoti Dei, imo tricipitis monstri. Tricipitem quendam Cerberum, tripartitum quendam Deum, quasi tria puncta in uno puncto, tres illas res in una re conclusas inintelligibiter somniant. Substantias omnes coelestes ad similitudinem mathematici puncti redigunt. Deum ipsum esse ajunt sicut punctum in eadem planitie pluries repetitum et in uno simplici puncto tria puncta.*

15) Wie besonders a. a. O. S. 44 f. — *Circa peculiares illarum trium personarum proprietates innumeri alti sunt syllogismi indissolubiles. Longus est de personis sermo in primo libro sententiarum* (dist. 25 — 35.) *ubi Scotus*

Eine ſolche Lehre konnte nach Servets entſchiedenſter Ueberzeugung auch nicht den geringſten Grund in der Lehre der Schrift haben. Der Begriff der trinitariſchen Perſon im Sinne der kirchlichen Lehre iſt der Schrift völlig fremd. Die ganze Lehre von der Trinität iſt erſt mit jenem großen Verderbniß, das im Papſtthum zu ſeiner Vollendung kam, in die Kirche eingedrungen und in ihr herrſchend geworden. Die älteſten Väter der Kirche, ein Ignatius, Polykarpus, Juſtinus, Irenäus, Clemens, wiſſen nichts von ihr, ſelbſt Tertullian iſt noch ein Zeuge für die urſprüngliche Wahrheit, obgleich er ſchon von ihr abſchweift, und ſchon damals die Ausartung und Verfälſchung der reinen Lehre begann, beſonders in der römiſchen Kirche, der Quelle aller Verkehrtheit, welche ſchon zur Zeit des Biſchofs Victor ſo klar kund that, von welchem böſen Geiſte ſie beſeſſen war. Doch war es erſt das Zeitalter Silveſters, in welchem die Wahrheit ganz verdrängt wurde und die Täuſchungen des Antichriſts auf ſo lange Zeit den vollkommenen Sieg gewannen, bis

---

et Ocham, sectarum principes, in quibusdam nottonibus, relationibus, formalitatibus et quiditatibus, de quibus nec Christus nec apostoli unquam cogitarunt, fundamenta nostrae fidei ponunt (vgl. S. 42, wo Servet ſagt, entweder könne man nur offenbarer Tritheiſt ſeyn, *aut necesse est scotizare). Chaos est confusum, et exitialis chimaera, in qua nullus est ordo, sed sempiternus horror. Quid hic memorem horrida praestigia Lombardi, quem ut magistrum venerantur sophistae? — Quis, obsecro, nisi penitus amens logomachias has sine risu toleraret? Nec in Thalmud nec in Alchoran sunt tam horrendae blasphemiae. Haec nos hactenus audire ita sumus assuefacti, ut nihil miremur. Futurae vero generationes stupenda haec judicabunt. Stupenda sunt vere, plus quam ea daemonum inventa, quae Valentinianis tribuit Irenaeus.*

ndlich jezt erſt durch Gottes Offenbarung das hellere Bewußtſeyn über ſie aufzugehen beginnt [16]). Unſäglich aber iſt das Unheil, das hieraus für die chriſtliche Kirche entſtanden iſt. Dieſe Lehre allein iſt die Urſache, daß nicht nur die Juden, weil ſie einen ſo offenbaren Tritheismus mit ihrer uralten Lehre von der Einheit und Einfachheit Gottes nicht vereinigen können, zwiſchen dem N. und dem A. T. nur den auffallendſten Widerſpruch ſehen [17]), ſondern auch die Muhamedaner, ſoſehr ſie die Wahrheit der chriſtlichen Offenbarung und Chriſtus als den größten Propheten, als das Wort und den Geiſt Gottes, anerkennen, mit gerechtem Abſcheu von dem Chriſtenthum ſich hinweggewendet haben [18]). Und

16) A. a. O. S. 19. 22. — *Certamen illud inter illas invisibiles personas de aequalitate vel inaequalitate naturae, quod a Sylvestrino seculo totum orbem per Arrianos concussit, fuit inventum Satanae, ut mentes hominum a cognitione vert Christi alienaret, et tripartitum nobis Deum faceret.* Beſonders iſt hier zu vergleichen S. 670 f. die Apologie an Mel.: *Non est veritas omnino fugata, donec coepit bestiae regnum, in quo penitus vicerunt Antichristi illusiones, tres illi daemoniorum spiritus, quos in eo regno praevalituros docet Joannis revelatio. Miro draconis artificio meretrix magna Babylon, ut orbis provincias olim occupabat, ita inter dissipatas ecclesias mysterium iniquitatis agebat, totius terrae primatum ambiens, ut in templo Dei quasi Deus sederet Antichristus. — Impleta vero sunt omnia. Revelante Deo jam cognoscuntur illius imposturae.*

17) A. a. O. S. 34.

18) A. a. O. S. 35 f. — *Omnia fere Christo tribuens (Mahometus) — ab incorporeis illis tribus diis, seu tribus in uno Deo distinctis rebus invisibilibus est graviter offensus. Ob pravam illam trinitariorum doctrinam descivit a Christianismo; res miserabilis et orbi tristissima. Incorporea illa deitas, realiter distincta, causam illi dedit negandi Christum esse Deum.*

wie viele höchſt ungereimte Irrlehren hat in der chriſtlichen Kirche ſelbſt jener Eine Grundirrthum zur Folge gehabt [19])!

An den erſten blos negativen Saz, daß es keine trinitariſche Gottheit im Sinne der kirchlichen Lehre gibt, ſchließt ſich der zweite, zunächſt gleichfalls negative, die Perſon Chriſti betreffende, Saz an: Chriſtus iſt als Sohn Gottes nicht, wofür ihn die Trinitarier halten, er iſt als Sohn Gottes nicht mit jener zweiten trinitariſchen Perſon auf eine Weiſe identiſch, mit welcher ſeine menſchliche Perſönlichkeit nicht zuſammengedacht werden kann, ſondern er iſt, was mit jenem negativen Saz als poſitive Behauptung unmittelbar verbunden iſt, als Sohn Gottes weſentlich Menſch. Die Chriſtologie Servets hängt hier aufs engſte mit ſeinem Widerſpruch gegen die Trinitätslehre zuſammen. Gibt es keine Mehrheit göttlicher Perſonen, ſo kann auch das eigentliche Subject der Perſon Chriſti nicht eine göttliche Perſon ſeyn, ſondern es iſt, was es als perſönliches Subject iſt, nur als Menſch, und je klarer ſich daher die Realität ſeiner menſchlichen Perſönlichkeit nachweiſen läßt, um ſo klarer geht hieraus auch hervor, daß er nicht im Sinne der Trinitarier der Sohn Gottes iſt. In dieſem Ideen-Zuſammenhang legt Servet das größte Gewicht auf den Saz, daß Chriſtus weſentlich Menſch iſt, und geht daher in der Entwicklung ſeiner Lehre von dem Menſchen Jeſus als der Thüre und dem Wege aus, um die Sophiſten zu widerlegen, welche ohne von dieſem Fundament aus zur Erkenntniß des Wortes aufzuſteigen, auf einen ganz andern Sohn kommen, und den wahren Sohn Gottes in Vergeſſenheit bringen. Er bezeichnet ſo ſelbſt ſeinen Standpunct als den dem Standpuncte der Trinitarier entgegengeſetzten. Während nämlich dieſe aus der abſtracten objectiven

19) *Audi nunc portenta, quae trinitarios consecuta sunt, ut intelligas, uno absurdo dato multa sequi semper absurda.* S. 36 — 46.

Gottes-Idee heraus den Sohn Gottes construiren, stellt er sich dagegen auf die gegebene feste Basis des menschlichen Daseyns, um von dieser aus erst auf den Sohn Gottes zu kommen, und der Gang seines Beweises schreitet daher in den drei Säzen fort, in welchen alles an der unmittelbaren Wahrheit des demonstrativen Pronomens hängt, 1. dieser ist Jesus Christus, 2. dieser ist der Sohn Gottes, 3. dieser ist Gott [20]). In diesen Säzen selbst aber beruht alles auf der Wahrheit des Hauptsazes, daß dasselbe Subject, das die evangelische Geschichte Jesus nennt und als menschliches Individuum vor Augen stellt, der Sohn Gottes ist, und ebendeßwegen nach der durchgängigen Lehre der Schrift unter dem Sohn Gottes kein anderes Subject zu verstehen ist, als dieses menschliche Individuum Jesus Christus. Daß der Name Sohn Gottes in der Schrift nicht von dem Worte, getrennt von dem menschlichen Subject, sondern nur von dem auf menschliche Weise gebornen Menschen gebraucht werde, ist die entschiedenste Behauptung Servets [21]), deren Nachweisung

---

20) Er sagt im Eingange seines ersten Buchs de trinit.: *Pronomine ad sensum demonstrante ipsum hominem, verberibus caesum et flagellatum, concedam haec tria simpliciter vera esse: primo hic est Jesus Christus, secundo hic est filius Dei, tertio hic est Deus.*

21) Apol. a. a. O. S. 689.: *Ea vox filius proprio significatu accipitur pro homine filio. Ne unus quidem dari potest in scripturis locus, in quo ponatur vox filius, quae non accipiatur pro homine filio. Scripturae docent, et natura docet, hunc esse filium, qui fuit foetus et embryo. Omnium praedicatio semper fuit, hunc Jesum esse Christum, veram filium Dei unigenitum. Ejus individui, cujus proprium est vocabulum Jesus, proprium est vocabulum Christus, et ejusdem est proprium et naturale esse filii. Ejus item proprium est esse filii, cujus proprium est generari. Proprie autem vere, realiter et*

aus der Schrift er für die Hauptaufgabe ſeiner Unterſuchung erklärt [22]). Den Hauptirrthum der Trinitarier fand er daher darin, daß ſie einen von dem menſchlichen Subject verſchiedenen Sohn Gottes annahmen, was die nothwendige Folge habe, daß ſie den Einen Chriſtus in zwei Söhne Gottes trennen, in einen metaphyſiſchen und unſichtbaren, und einen ſichtbaren menſchlichen, in einen eigentlichen und einen uneigentlichen, als Trinitarier ſeyen ſie ſomit auch wahre Neſtorianer [23]), und indem ſie als Neſtorianer zwei Söhne Gottes

---

naturaliter genitus est homo. Dic mihi tu, unde filii significatio? An non eum dices proprie filium, quem ex muliere substantialiter genitum, ex ea vides nascentem? — Vgl. S. 11. 108.: *Si locum mihi aliquem ostendas, quo verbum illud filius olim vocetur, fatebor me victum.*

22) Auf das von Calvin verfaßte, aus 38 Säzen beſtehende, Verzeichniß ſeiner Irrlehren erwiederte Servet: *Scopus meus totus fuit, quod nomen hoc filius in sacris literis proprie tribuatur homini filio, idque semper, sicut eidem proprie semper tribuitur nomen Jesus et nomen Christus.* Schlüſſelburg Catal. Haer. L. XI. S. 1206 f.

23) Epist. a. a. O. S. 581.: *Ne unus quidem est in scripturis locus, in quo dicatur sine homine filius. Quare ergo vos facitis sine homine filium? Error maximus est. Erroris causam si velis audire, paucis ego referam. Christum fuisse apud Deum legentes et aeternam ei tribui generationem divinam audientes metaphysici sophistae invisibilem alium filium imaginari coacti sunt.* Vgl. De trin. I. a. a. O. S. 12.: *Si corporalis vere hic est filius Dei, et incorporalis est aliquis alius realis invisibilis filius, sicut jam duo reales filii, quoquo modo eos in unum cumulum unias: quia duo sunt geniti, et duo nati.* — S. 38.: *Ad ipsosmet sophistas et ad eorum ecclesiam me converto, inprimis ostendens, eos esse veros Nestorianos et duos filios re ipsa fateri, quamquam verbo negent, sicut negabat Nestorius. — Lege — et hos*

behaupten, und doch beide wieder in das Verhältniß der Einheit zu einander ſezen müſſen, bleibe ihnen nur übrig, von einer Menſchheit zu reden, ohne ihn als wahren Menſchen anzuerkennen. Ihre ſophiſtiſche Lehre von einer communicatio idiomatum ſey nur dazu erfunden, die zweite Perſon der Trinität, die ihnen ein anderer Sohn Gottes ſey als der Sohn der Maria, connotativ als Menſchen zu bezeichnen [24]).

Von den beiden der kirchlichen Lehre entgegengeſezten Säzen: Chriſtus iſt als Sohn Gottes nicht die zweite Perſon der Trinität, und er iſt weſentlich Menſch, ſchritt Servet zu dem poſitiven Hauptſaz ſeiner Lehre fort: derſelbe Chriſtus, welcher weſentlich Menſch iſt, iſt Gott, und der Hauptpunct in der Entwicklung ſeiner Lehre iſt daher die Frage, wie dieſe beiden Begriffe Gott und Menſch in der Perſon Chriſti innerlich zur Einheit vermittelt ſind. Wie wichtig dieſer Punct in der Lehre Servets iſt, wie er hier am meiſten mit ſich ſelbſt rang, um ſeine Theorie ihrem Princip gemäß in ſich abzuſchließen, ſehen wir daraus, daß hier gerade ein merkwürdiger Fortſchritt in der Ausbildung derſelben ſtattfand. Seine ſpätere Vorſtellung war eine weſentlich andere als ſeine frühere. Urſprünglich nämlich hatte er behauptet, daß

Nestorianos videbit, Deo odibiles sophistas. Quin et Athanasius ipse, trinitariorum princeps, in dialogis duos filios facit.

24) De trin. I. a. a. O. S. 15.: *Ea, quae sunt naturae, ab eo usurpant, negantes esse filium Mariae, negantes esse hominem, sed humanitatem. Negant hominem esse hominem, et concedunt Deum esse asinum. — Ad quod figmentum communis schola sophisma quoddam communicationis idiomatum adinvenit. — Ac tunc per communicationem concedunt hanc propositionem: filius Dei est homo, id est, secunda persona sustentat humanam naturam, et ita est illa connotativus homo.*

Chriſtus nicht von Natur und durch ſich ſelbſt, ſondern durch Gnade und Mittheilung der Gottheit Gott ſey, weßwegen er ſich Joh. 10. auf ähnliche Weiſe, nur in höherem Grade als die in der Pſalmſtelle Angeredeten, für Gott habe gehalten wiſſen wollen [25]). Allein ſchon in den im folgenden Jahre erſchienenen zwei Dialogen über die Dreieinigkeit ſezte er an die Stelle dieſer früheren Behauptung, welche er nun ſelbſt für eine kindiſche Vorſtellung erklärte, die andere, daß Chriſtus von Natur Gott ſey, und dem Fleiſche nach aus dem Weſen Gottes gezeugt [26]). So bedeutend dieſer Unterſchied zu ſeyn ſcheint, ſo greift er doch in den Entwicklungsgang der Theorie Servets nicht tiefer ein, da Servet auch ſchon in ſeiner frühern Schrift in demſelben Sinne, in welchem nachher weiter hievon die Rede ſeyn wird, von einer Geſtalt Chriſti in der Perſon des Worts und von dem Worte als dem wahrhaften Lichte geſprochen hatte [27]).

Iſt nun aber nach der eigentlichen Lehre Servets Chriſtus nicht durch Gnade, ſondern von Natur Gott, iſt es, wie Servet wiederholt verſichert, ohne alle Sophismen ſchlechthin wahr, daß Chriſtus dem Fleiſche nach der natürliche Sohn Gottes iſt, ſo iſt das ſpeculative Intereſſe nur um ſo mehr darauf geſpannt, wie er beides zugleich ſeyn kann,

---

25) De trinit. error. I. f. 12. b.: *Declarat tibi Christus se Deum non natura, sed specie, non per naturam, sed per gratiam. — Et, ut inquit Paulus, accepit a Deo patre honorem et gloriam, quae omnia secundum gratiam sunt, nam per naturam solum patrem dici Deum, satis indicat scriptura dicens: Deus et Christus.* In der Stelle Phil. 2, 6. urgirte er den Ausdruck μορφῇ θεοῦ, unter welchem Paulus keine göttliche Natur, ſondern nur die göttliche Macht und Wunderkraft Chriſti verſtanden habe. Vgl. Trechſel a. a. O. S. 71.

26) Trechſel a. a. O. S. 103. Heberle a. a. O. S. 27.

27) Trechſel a. a. O. S. 78. 94.

wesentlich Gott und wesentlich Mensch. Der Grund dieser Behauptung kann nur in Servets Ansicht vom Wesen Gottes liegen. Die Hauptidee derselben ist die absolute Unbegreiflichkeit und Undenkbarkeit Gottes. Wo keine Anschauung, keine Vorstellung ist, ist auch kein Denken möglich, da das Denken nur durch die gegebene Anschauung seinen realen Inhalt erhält. Da nun das Wesen Gottes an sich kein Gegenstand einer Anschauung ist, so kann es auch nicht Gegenstand des Denkens seyn. Man hat, sagt Servet, das Wesen Gottes auf dem Wege der Negation zu bestimmen gesucht, und daher von Gott gesagt, er sey nicht Licht, sondern mehr als Licht, nicht Wesen, sondern mehr als Wesen, nicht Geist, sondern mehr als Geist, er gehe überhaupt über alles Denkbare hinaus, aber auf diesem Wege kommt man nicht auf den wahren Begriff Gottes, man weiß nicht, was Gott ist, sondern nur, was er nicht ist. Gibt es also einen Begriff Gottes, so kann er dem Menschen nur durch eine Anschauung zu Theil geworden seyn, in welcher Gott dem Menschen sich selbst geoffenbart und sein an sich seyendes Wesen dem menschlichen Bewußtseyn aufgeschlossen hat. Alle Erkenntniß Gottes kommt daher nur aus der in der heiligen Schrift gegebenen Offenbarung Gottes, und da der höchste Entwicklungspunct der göttlichen Offenbarung Christus ist, so ist alles wahrhafte Gottesbewußtseyn nur durch Christus vermittelt [28]). In Christus wird das an sich unsichtbare Wesen Gottes auf unmittelbare Weise angeschaut, und das christliche Gottesbewußtseyn hat einen ganz andern realen Inhalt als das der Juden und Muhamedaner, welchen sonst der Christ ganz gleich stehen würde, wenn er nicht durch die ihm in der Person Christi gegebene Anschauung auch erst den allein wahren Begriff Gottes erhalten hätte. Ohne diese reale Grundlage sind alle jene allgemeinen Vor-

28) De trinit. III. a. a. O. S. 110.

ſtellungen vom Weſen Gottes, die Prädicate, welche die Philoſophen ihm beilegen, indem ſie von den Wirkungen auf die Urſache ſchließen, ohne alle Haltung und Conſiſtenz [29]). Eben darin liegt daher auch der Grund, warum Servet der kirchlichen Trinitätslehre immer den Hauptvorwurf macht, daß ihre Perſonen unkörperliche, unſichtbare, metaphyſiſche Weſen ſeyen, abſtracte Vorſtellungen ohne alle Realität [30]), während es doch zum Begriff der Perſon gehört, daß ſie eine äuſſere Darſtellung, eine in der Anſchauung gegebene Form iſt. Gibt es daher einen Sohn Gottes, in welchem das unſichtbare Weſen Gottes ſichtbar wird, ſo kann er nur eine ſichtbare menſchliche Perſon ſeyn, und die Wahrheit des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns beruht einzig nur darauf, daß die Apoſtel in der Perſon, in dem Körper Chriſti den unmittelbaren Reflex Gottes ebenſo äuſſerlich anſchauten, wie wir ihn jezt innerlich anſchauen, da die Anſchauung ſowohl eine äuſſere, ſinnliche, als auch eine innere und geiſtige iſt [31]). Alles dieß ſcheint jedoch nur auf den pſychologiſchen Saz

---

29) A. a. O. S. 112.: *Ex effectis syllogizamus — tamen peculiarem, singularem seu abstractam* (d. h. von der Sache ſelbſt abſtrahirte, alſo eigentlich concrete) *ejus notitiam nunquam habuit Aristoteles, — totus ille de causis et motibus Aristotelis discursus aliud nihil est, quam quaedam in cerebro visibilium phantasmatum transpositio.*

30) A. a. O. S. 110.: *Notitiae abstractae, quas de Deo se seorsim habere jactant sophistae, nihil penitus sunt aut illusiones potius coram Deo. Quis sanae mentis Christianus Turcas, Saracenos et alios ethnicos aequales nobis faciat in visione Dei aut formanda de Deo notitia? — Nos qui Deum per Christum videmus, aliorum falsas de eo imaginationes manifeste experimur. Quid enim potuit unquam homo de Deo imaginari, priusquam se illi visibilem praebuit?*

31) A. a. O. S. 111. vgl. 108.

zurückzuführen, daß die Anschauung das erste und wesentlichste Element des menschlichen Erkennens ist, somit ohne das in der unmittelbaren Anschauung Gegebene auch keine der Sache selbst adäquate Vorstellung, kein reales objectives Denken möglich ist. Wir würden aber die Lehre Servets nicht richtig auffassen, wenn wir sie nur davon verstehen würden, daß ohne die durch die Person Christi vermittelte Offenbarung kein wahres Gottesbewußtseyn möglich ist. In welchem Verhältniß aber diese Offenbarung zur Natur Gottes steht, und wiefern Christus als der Vermittler derselben oder als Sohn Gottes wesentlich Gott ist, wird hieraus noch nicht klar. Das psychologische Verhältniß der Anschauung und des Denkens hat selbst wieder das Verhältniß des Geistes zum Körperlichen und Materiellen zu seiner Voraussezung, und der Saz, daß das Wesen Gottes nur in der Person Christi angeschaut werden kann, beruht auf dem höheren Saz, daß Gott überhaupt als Geist nur in der Materie oder im Fleische sich offenbaren kann, und in dieser wesentlichen Einheit des Geistes und des Fleisches selbst wesentlich der Gottmensch ist. Dieß ist der innere Zusammenhang der Lehre Servets, auf dessen Entwicklung die tiefere Auffassung derselben beruht.

Nur vom psychologischen Standpunct aus behauptet Servet, daß das Wesen Gottes völlig unbegreiflich und für jede Vorstellung unerreichbar ist. Er behauptet auch wieder in einem sehr positiven Sinn, daß Gott wesentlich Geist ist, die die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit in sich begreifende geistige Substanz [32]). Der Hauptsaz seiner Lehre nun ist, daß alles, was in dem geistigen Wesen Gottes an sich auf geistige Weise ist, in Christus auf körperliche Weise

32) De trin. II. a. a. O. S. 74.: *Tota dei plenitudo — plene habitat in hoc corpore. — Quidquid habet Deus, Christo inest substantialiter et corporaliter.*

exiſtirt [33]). Ebendamit iſt die an ſich zum Weſen Gottes gehörende gottmenſchliche Einheit ausgeſprochen, Chriſtus iſt weſentlich Gott und weſentlich Menſch, aber zwiſchen dieſen beiden Begriffen Gott und Menſch liegen mehrere Momente, durch welche erſt ihre Einheit vermittelt wird. Gott iſt als reiner Geiſt die unendliche, alles in das Seyn und Leben ſchaffende, Subſtanz: als die Fülle alles Lebens, als das unendliche Meer alles ſubſtanziellen Seyns [34]) iſt er in ſich ſelbſt lebendig und kräftig genug, ſich ſelbſt zu offenbaren und mitzutheilen. Dieſe Selbſtoffenbarung Gottes leitet Servet aus einem willkürlichen Acte Gottes ab: Gott offenbarte ſich, weil er ſich offenbaren konnte und wollte: aber er faßt ſie auch wieder als einen im Weſen des Geiſtes an ſich gegründeten Proceß auf. Es gehört an ſich zur Natur des Geiſtes, ſich ſelbſt anſchaulich zu machen, in einem ſichtbaren Reflex darzuſtellen und äuſſerlich zu objectiviren [35]), und das erſte Moment dieſes Selbſtvermittlungsproceſſes des Gei-

---

33) De trin. III. a. a. O. S. 120.: *Deus ipse essentia sua est mens omniformis.* — S. 137.: *Ab aeterno erant in Deo rerum omnium imagines seu repraesentationes in sapientia ipsa; — nam Deus in se ipso, in lumine suo omnia videbat, rerum omnium ideas, velut in speculo lucentes sibi insitas habens.*

34) De trin. IV. a. a. O. S. 125. Die *essentia Dei omniformis* iſt nicht *essentia simpliciter*, ſondern *essentians essentia seu esse faciens. Non est Deus instar puncti, sed est substantiae pelagus infinitum omnia essentians, omnia esse faciens, et omnium essentias sustinens.*

35) De trin. III. a. a. O. S. 120.: *Incorporeus in se Deus et imperceptibilis ratione mirabili nobis prolata per verbum se exhibuit perceptibilem, et in verbo erat spiritus. Hoc non arguit in Deo corpus, sed ineffabilem et omniformem mentis rationem. Ipsius intellectus est haec mira potentia, ut in eo reluceat corporis ratio.*

stes, durch welches sein an sich seyendes Wesen auch ein geoffenbartes und gewußtes, somit für den Geist seyendes wird, ist das Licht. Das Licht ist der Spiegel des Geistes, das wunderbare Band, in welchem Geistiges und Körperliches, Inneres und Aeusseres, Ideales und Reales zur Einheit verknüpft sind, das vermittelnde Element, in welchem die Idee in die Materie sich hineinbildet, und sich gleichsam in ihr verkörpert, und die Materie hinwiederum zur hellen durchsichtigen Form der Idee wird [36]), das Licht ist es, in welchem alles sein Seyn und Bestehen hat, es ist die Form von jeglichem Ding, das Schönste der sinnlichen und übersinnlichen Welt, das bildende Princip für das Himmlische und Irdische, das Geistige und Körperliche, von welchem die ganze Welt ihre Form und Schönheit hat, und in welchem alles mit einander verwandt und verbunden ist: es ist das Princip, in welchem alles äusserlich angeschaut, und alles innerlich im Lichte des Geistes vorgestellt wird. Das Licht, in welchem der Geist sich etwas vorstellt, steht in natürlicher Verwandtschaft mit der äussern Form, welche der Gegenstand der äussern Anschauung ist [37]): alle Gedanken des Geistes sind leuchtende Lichtgestalten, und alle äussern Dinge Reflexe

---

36) De trin. IV. a. a. O. S. 147.: ***Lux est, quae cum corporalibus spiritualia connectit, omnia in se continens et palam exhibens ipsis oculis intuenda. Imagines in anima sitae sunt natura lucidae, naturalem lucis cognationem habentes cum externis formis, cum externa luce, et cum essentiali ipsa animae luce.*** — S. 150.: ***Hoc proprium lucis est, non solum ideam naturaliter exprimere, sed formam substantialem essentialiter continere.***

37) Alles Vorgestellte ist nur dadurch vorstellbar, daß es das Licht als Princip seines Wesens in sich hat. De trin. IV. a. a. O. S. 151.: ***Non posset res aliqua ex se ipsa lucis formam et naturalem illam imaginem in speculum vel oculum mittere, nisi in se ipsa lucem formaliter contineret.***

deſſelben Lichts. Es iſt nichts ſo körperlich, das nicht einen Lichtfunken, als die innerſte Form ſeines Weſens in ſich enthielte, nichts ſo geiſtig, das nicht einen Lichtſtrahl, in welchem es ſich ſelbſt abſpiegelt, von ſich ausgehen ließe, und das Weſen Gottes ſelbſt iſt als die Einheit aller Ideen und Formen das in der Unendlichkeit ſeiner Lichtſtrahlen ſich abſpiegelnde unendliche Licht [38]). Hiemit iſt ſchon geſagt, daß das Licht, welchem Servet dieſe hohe Bedeutung gibt, nicht blos das geſchaffene, ſondern das ungeſchaffene iſt, oder das ewige Wort Gottes, Chriſtus. Chriſtus iſt der urſprüngliche Lichtreflex Gottes, das Licht, in welchem alles zur ſichtbaren Schöpfung geworden iſt; wie aber das Licht die natürliche Einheit des Idealen und Realen iſt, ſo iſt auch Chriſtus ſelbſt beides zugleich, ſowohl der Urgedanke des göttlichen Geiſtes, als auch die Urform, in deren Lichtgeſtalt das Weſen Gottes ſich ſelbſt abſpiegelt. Wenn Gott als die weſentliche

38) Man vgl. hierüber den ganzen Abſchnitt De trin. IV. a. a. O. S. 143—149. — *Species illae visibiles, a re quavis in speculum missae et deinde in oculum reflexae, sunt quaedam lucis scintillae, prae se ferentes ipsam formam et rei ipsius imaginem in speculo visam. Magno Dei artificio res non ita corporalis continet in se lucidam imaginem, formam et effigiem rei corporalis: ut est in ipsa vere incorporali luce Dei, in qua omnes res mundi relucent. Non sunt in Deo membra corporea, sed veluti radii rerum omnium corporales formas referentes, ut in speculo referuntur. Absque reali Dei partitione aut divisione sunt in immensitate lucis ejus infiniti radii, infinitis modis relucentes. Imo haec tota radiorum et repraesentationum specularis ratio desuper habet originem. — Non sunt in Deo res distinctae, sed in ejus luce relucent facies infinitis modis infinitae, entia omnia. Et singula in ea ipsa lucis idea consistunt, in qua relucent, omnia Deo praesentia et ei insita.*

Einheit aller Formen und Körper ohne eine Veränderung seiner selbst in jeder Form erscheinen, in jeder sich selbst sichtbar und betastbar machen kann, so hat er die Form Christi, als den ewigen Gedanken seines Geistes, zur Urform gemacht, und zum Urquell des Lebens, welcher in der Schöpfung und Menschwerdung offenbar wurde. Dieser Gedanke Gottes war die Zeugung des Sohnes, aber es war noch nicht der reale vom Vater unterschiedene Sohn, sondern das natürliche Wissen Gottes, der Gedanke Gottes, welcher als der natürliche Refler des göttlichen Wesens Christus auf natürliche und substanzielle Weise in sich enthielt [39]). Dieser mit dem Licht identische, ideell und substanziell in ihm enthaltene Christus ist demnach noch nicht der reale wahrhaft gezeugte Sohn, sondern im Unterschied von demselben zunächst nur das Wort, und dieses ewige Wort, welches, wie das Licht, das Princip von allem ist [40]), kann somit als das zweite Moment des göttlichen Selbstoffenbarungsprocesses betrachtet werden. Es ist als die **ratio Dei**, oder die **idealis ratio** nur ideell, was der Sohn auf reale Weise ist, und Servet hält diese beiden Momente, das Wort als das zweite, und das auf dasselbe folgende dritte, den Sohn, durch den öfters wiederholten Saz: **olim verbum, nunc filius**, streng auseinander. Das Wort war zwar auch schon der Sohn, und man spricht mit Recht von einer ewigen Zeugung des Sohnes in dem Wort, mit welcher zugleich die Welt geschaffen worden ist, aber jener Sohn war noch nicht der

39) De trin. IV. a. a. O. S. 150.: — ***naturalis scientia Dei, vitam jam agens. Ut speculo naturalis est rei propositae relucentia, ita ratio illa Dei erat naturalis relucentia, ipsum Christum naturaliter referens et essentialiter continens.*** Dieser Christus war die substanzielle Form des von Gott gezeugten Sohns.

40) ***Verbum in quo omnia consistunt lucis ejusdem ratione.*** A. a. O. S. 150.

reale, ſondern der perſönliche, d. h. die Perſon und Subſtanz des erſt werdenden Sohnes [41]). Zwiſchen dieſe beiden Momente, den perſönlichen und den realen Sohn, fällt die ganze altteſtamentliche und vorchriſtliche Offenbarung, welche von der chriſtlichen zwar weſentlich unterſchieden iſt, aber, wenn auch verhüllt, an ſich doch ſchon daſſelbe enthielt, was in der Folge durch die Menſchwerdung nur zu ſeiner vollen Realität gekommen iſt. Denn Gott hielt nur mit Rückſicht auf die Form der zeitlichen Entwicklung [42]) das Wort der Zeugung Chriſti bei ſich zurück, um durch die Vermittlung verſchiedener Zeichen und Symbole die Herrlichkeit Chriſti in um ſo hellerem Lichte hervortreten zu laſſen. Darum ſtellte auch ſchon jener ideelle perſönliche Sohn den Menſchen in ſich dar [43]), ſchon in dem Worte bei Gott war das Bild,

---

41) De trin. II. a. a. O. S. 90.: *Olim verbum, nunc filius. Tribuitur quidem filio Jesu Christo aeterna generatio. Filium hunc hominem, hunc Jesum, dicimus ab initio apud Deum fuisse in propria persona et substantia. Verbum erat olim personalis filius in persona et substantia futuri filii. Nam erat oraculum illud* (das Wort) *persona Christi apud Deum. Ab aeterno apud Deum est hic ipse Jesus Christus, personaliter et essentialiter, secundum substantiam corporis et spiritus. Concedendum igitur, verbum fuisse olim personalem filium, non realem.* Vgl. S. 85.: *Ea ipsa generationis Christi prolatio fuit causa creationis omnium. Per eam ipsam verbi prolationem seu Christi exhibitionem, proferendo factam, sunt simul omnia creata.*

42) *Juxta dispensationem temporum.* A. a. O. S. 56.

43) De trin. III. a. a. O. S. 92.: *Verbum erat λόγος, idealis ratio, jam hominem referens.* Es war *futuri hominis persona.* Wegen dieſer *persona* nannte Servet das Wort den perſönlichen Sohn, indem er ſich auf die gewöhnliche Bedeutung des Worts Perſon berief. *Exterior hominis species, facies et repraesentatio, persona et in scripturis*

die Gestalt und Person des künftigen Menschen Jesus Christus, und diese Gestalt und Person, diese Repräsentation des Menschen in Gott liegt auf mystische Weise allen Stellen der Schrift zu Grunde, in welchen von einem Bilde, einer Gestalt nnd Person die Rede ist. Wenn von den Propheten gesagt wird, daß sie Gott gesehen haben, so sahen sie Christus in Gott und Gott durch Christus, sie sahen die Substanz Christi, wie wir die Substanz Gottes in Christus sehen. Das erste Urbild jener urbildlichen Welt war der Mensch Christus Jesus. Das war die Gestalt, in welcher Moses Gott von Angesicht zu Angesicht sah. Es war, wie in den Engelserscheinungen, in welchen gleichfalls das Bild Christi sichtbar wurde [44]), die in dem ungeschaffenen Lichte leuchtende Gestalt Christi, welche die Gestalt Gottes war. Der Sünde wegen aber war damals noch immer bis auf Christus die Anschauung Gottes durch eine dazwischen liegende Wolke verhüllt, und er konnte nicht offen und unmittelbar, wie jezt, angeschaut werden. Alles im Gesez und in der Prophetie war nur ein Christus vorbildendes Schattenbild [45]), nur wie

---

et alibi semper vocatur. A. a. O. S. 108. Aus der Identität dieses persönlichen Sohns als des Logos mit Gott erklärte Servet auf eigene Weise die Anthropomorphismen des A. T. *Non est sine significatione, quod in veteri testamento toties in Deo legas manus, oculos, faciem, et pedes corporalibus oculis visos, et quod nihil horum in novo testamento reperiatur, sed ejus oppositum, nempe Deus spiritus est. Ratio est in promptu, quia tunc Christi apud Deum persona figurabatur. Non erat tunc realis distinctio patris a filio, sed ipsi Deo tribuebantur formae corporeae, quae nunc sunt in filio.*

44) A. a. O. S. 101.: *In verbo erat Christi persona per angelum gesta.* S. 102: *In angelis erat ministerium figurationis, cum lucis verbi participatione.*

45) De trin. III. a. a. O. S. 95 f. — *In summa omnia, quae*

durch ein Fenſtergitter ließ Chriſtus im Geſeze ſich ſehen, es war nur ein gebrochenes und geſchwächtes Licht, wegen der Sünde Adams, und weil das Licht den Juden nicht leuchtete, wie uns. Gott zeigte ſich damals noch erzürnt, jezt iſt er verſöhnt durch Chriſtus. Nach der Zerreiſſung des alten Schleiers und Vorhangs gibt es jezt keine andere Hülle als das Fleiſch Chriſti, welches die ganze Gottheit des Vaters ſubſtanziell in ſich enthält. Hierin hat das dritte Moment, die Menſchwerdung des Wortes im Fleiſche, die Zeugung und Geburt des realen Sohnes, ſeine eigenthümliche Bedeutung. Die Tendenz der Lehre Servets geht auch hier dahin, Chriſtus in die engſte und unmittelbarſte Verbindung mit Gott zu ſezen, und daher ſein Verhältniß zu Gott, auch dem Fleiſche nach, als eine wahrhaft ſubſtanzielle Einheit aufzufaſſen. Wie Gott als Geiſt auch das Licht iſt, und die Identität des Lichts und Worts auch ſchon den Menſchen in ſich ſchloß, ſo iſt Chriſtus auch dem Fleiſche nach ſubſtanziell aus dem Weſen Gottes, und Servet kann es nicht ſtark genug ausſprechen, daß die Identität des Wortes mit Gott auch die ſubſtanzielle Einheit des Fleiſches mit dem Weſen Gottes iſt. Als Menſch iſt Chriſtus das aus Gott hervorgegangene Wort: das Wort Gottes iſt der Same, aus welchem Chriſtus erzeugt iſt, ſein Leib, ſein Fleiſch iſt ſelbſt das Wort Gottes, denn ſubſtanziell iſt das Wort Fleiſch geworden, ſo daß Wort und Fleiſch Eins ſind, weil das Weſen beider dieſelbe Lichtſubſtanz iſt. Ebendeßwegen iſt die Zeugung des Sohnes im Fleiſche eine ewige. Von Ewigkeit hat Gott das ſubſtanzielle Wort aus ſich hervorgebracht, und in dieſer Hervorbringung dieſen Sohn in der Maria ſubſtanziell aus ſich erzeugt. Es iſt dieſelbe Zeugung des Menſchen, welche

---

sunt in lege, sunt umbra corporis Christi. S. 259.: *Tota lex est veluti mulier praegnans, vere nondum adepta filium.*

von Ewigkeit ſubſtanziell ihren Anfang aus Gott nahm, und ſubſtanziell in der Maria vollendet wurde. Es kann daher nur eigentlich verſtanden werden, wenn von Chriſtus geſagt wird, daß er vom Himmel herabkam: denn indem das himmliſche Wort auf der Erde Fleiſch wurde, wurde es zur Subſtanz des Fleiſches, und das Fleiſch ſelbſt wird himmliſch genannt, da es eine wahrhaft göttliche und himmliſche Subſtanz in ſich hat, und es iſt als himmliſches Fleiſch aus der Subſtanz Gottes ſelbſt erzeugt [46]).

Die Lehre Servets hat hier, wie von ſelbſt erhellt, ihre höchſte Spize. Alle ſeine ſowohl negativen als poſitiven Behauptungen ſchließen ſich in dem Saze zuſammen: das Fleiſch Chriſti iſt aus dem ſubſtanziellen Weſen Gottes ſelbſt. Je eigenthümlicher dieſe Behauptung iſt, um ſo mehr fragt es ſich, wie wir ſie in dem ganzen Zuſammenhang der Anſicht Servets zu nehmen haben. Iſt das Fleiſch Chriſti aus der Subſtanz Gottes ſelbſt, ſo ſcheint ja dadurch das Weſen Gottes ſelbſt materialiſirt zu werden, und wenn gleichwohl Chriſtus erſt als der in der Maria erzeugte und aus ihr geborene reale Sohn Fleiſch geworden iſt, wie läßt ſich dieſe Fleiſchwerdung in der Zeit mit der abſoluten Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes vereinigen?

---

46) De trin. II. a. a. O. S. 48 f. — *Absque sophistarum idiomatibus nos concedimus, ipsum Christi corpus, ipsam Christi carnem esse verbum Dei.* — S. 72.: *Caro ipsa de coelo, cum habeat caro illa in se substantiam vere divinam de coelo.* — S. 74.: *Caro ipsa Christi est coelestis de substantia Dei genita.* — S. 50.: *Eadem est carnis hujus, quam verbi illius essentia. Est enim formalis ipsa lux essentia rei.* — S. 77.: *Essentiam corporis humani dat substantialis forma verbi, sicut forma est, quae dat esse rei, et haec ab initio est. Imo in essentia elementari est Christus jam ab initio; — essentia corporis et animae Christi est verbi et spiritus deitas*

Es könnte ſcheinen, die ſubſtanzielle Fleiſchwerdung des Worts ſey nur von einer Wirkung zu verſtehen, durch welche das ewige Wort Gottes den Menſchen Jeſus hervorgebracht hat, ohne daß dabei an die ſubſtanzielle Einheit der hervorgebrachten Wirkung mit der hervorbringenden Urſache zu denken wäre. Servet vergleicht das Wort mit dem Worte des Evangeliums, wie es als Same in dem Herzen des Menſchen wirkt, und die Erzeugung Chriſti aus dem Samen des Worts mit der Erzeugung des innern Menſchen. Wie der neue innere Menſch durch die Kraft des göttlichen Geiſtes erzeugt wird, ſo iſt Chriſtus durch das Wort Gottes vom heiligen Geiſt erzeugt. Das Wort wirkt in uns wahrhaft zeugend, gleich jenem Worte, das das Wort der Erzeugung Chriſti war [47]). Auch andere Vergleichungen, deren ſich Servet bedient, ſcheinen nur darauf hinzuweiſen, daß Chriſtus, dem Fleiſche nach, durch die innere Macht des göttlichen Worts, oder durch eine Wirkung der göttlichen Allmacht erzeugt iſt [48]). Allein demungeachtet darf das Verhältniß nicht auf dieſe Weiſe gedacht werden. Nicht in die ethiſche Macht des Worts, ſofern es der gebietende Wille iſt, ſondern in die phyſiſche Wirkſamkeit deſſelben, ſofern es das Licht iſt, iſt die Erzeugung des Fleiſches zu ſezen. Wie das Wort an ſich Licht iſt, ſo iſt es auch an ſich Fleiſch. Das Ver-

47) A. a. O. S. 49.

48) A. a. O. S. 78.: *Hanc similitudinem accipe. Si potentia mihi daretur, ut per oris flatum in muliere filium generarem, tunc si emisso flatu ego recederem, dicere mulieri possem: filium genui, filium in te relinquo, qui veniente temporis plenitudine factus homo ex te nascetur. Flatus hic non est realis filius, sed ratione seminalis virtutis genitum tunc filium dicimus. Ita in Deo non fuit inter res illas generatio invisibilis filii, sed verbi prolatione est facta generatio post apparentis carnis, quae est filius Dei benedicti.*

mittelnde iſt auch hier das Licht, als die Einheit des Natürlichen und Geiſtigen. Die Erzeugung des Fleiſches aus dem Worte iſt daher derſelbe Naturproceß, durch welchen aus der Subſtanz des Lichts alle materiellen Dinge entſtehen, die Elemente und Qualitäten aller natürlichen Dinge ſind daher wie in dem Licht, ſo auch in dem Worte. Servet unterſcheidet vier Principien der natürlichen Dinge, zwei materielle und zwei formelle. Die materiellen ſind Erde und Waſſer, die formellen das wärmende und trocknende Sonnenlicht und der kalt und feucht machende Glanz des Waſſers. So gibt es vier erſte Qualitäten und vier Elemente, aber nur in zwei Elementen ſind jene urſprünglichen Qualitäten, im Feuer Wärme und Trockenheit, im Waſſer Kälte und Feuchtigkeit [49]). Wie aus dieſen Elementen, durch die Vermiſchung der drei obern, des Waſſers, der Luft und des Feuers, mit dem vierten der Erde alles entſtanden iſt, ſo entſtund auch der Leib und das Fleiſch Chriſti: die drei obern Elemente aus der Subſtanz des Vaters verbanden ſich mit dem aus der Mutter genommenen Erdſtoff auf dieſelbe Weiſe, wie in der Schöpfung der Welt Himmel und Erde zur Einheit eines organiſchen Ganzen zuſammentraten [50]). Daſſelbe durch die Doppel-

---

49) De trin. IV. a. a. O. S. 161.

50) A. a. O. S. 159.: *Sunt in Christo superiora tria elementa de substantia patris. Sicut paternum nostrum semen est aqueum, aereo et igneo spiritu plenum, ita in Christo nubes illa oraculi Dei, velut aquea, aerea et ignea fuit ros naturalis geniturae Christi, nihil in se terreum continens. In summa nihil in foetibus est a patre terreum sed a matre.* Vgl. Dial. II. a. a. O. S. 263.: *Ros ille coelestis et lucidae nubis obumbrans virgini ejus semini et sanguini sese citra carnis libidinem immiscuit, et humanam materiam in Deum transformavit.* — De trin. V. a. a. O. S. 165.: *Superioribus archetypi mundi elementis substantialiter conjunguntur inferiora in unius*

natur des Lichts vermittelte immanente Verhältniß Gottes zur Welt und materiellen Natur ſtellt ſich nun in der Perſon Chriſti dar, und es iſt klar, wie er durch ſeine Lehre die gottmenſchliche Einheit in einem weit reelleren Sinne feſtzuſtellen glauben konnte, als dieß bei der kirchlichen Lehre der Fall war. Es iſt die unmittelbarſte Einheit Gottes und des Fleiſches: Gott ſelbſt iſt ohne eine dazwiſchentretende Vermittlung das Subject der im Fleiſche exiſtirenden Perſon Chriſti. Die weitere Frage iſt hier zunächſt nur, wie die in der Identität des Wortes und Lichtes an ſich ſchon enthaltene Erzeugung des Fleiſches gleichwohl, ſofern ſie ſich auf ein beſtimmtes einzelnes Individuum bezieht, als eine erſt zeitlich gewordene angeſehen werden kann? Sagt man, wie Servet dieſe Antwort gibt [51]), die Erzeugung ſey ſowohl eine zeitliche als ewige, auf ewige Weiſe ſey es in der Hervorbringung des Worts vom Vater erzeugt, auf zeitliche nach dem Fleiſche in der Mutter, ſo könnte es ſcheinen, da bei Servet von einer ewigen Erzeugung des Sohns oder Worts im Sinne der kirchlichen Lehre nicht die Rede ſeyn kann, die Zeugung im Fleiſche werde nur als eine vorherbeſtimmte in das ewige Weſen Gottes geſezt. Es kann dieß aber nicht genügen, da es mit der zuvor entwickelten Theorie Servets in Widerſpruch kommen würde. Die Erzeugung des realen fleiſchgewordenen Sohnes iſt im Worte nicht blos vorherbeſtimmt, ſondern ſelbſt ſchon mitgeſezt, ſofern das mit dem Licht identiſche Wort an ſich Fleiſch iſt, und es kann demnach durch die zeitliche Zeu-

---

Christi generatione. Omnium in Christo recapitulatio in summa ita colligitur. Verbo divino quasi rore genituraе Christi cum elementis his creatis simul se terrae miscente per actionem spiritus Dei extitit ipsum Christi corpus.

51) De trin. II. a. a. O. S. 78.: *Filius hic aeternaliter ex Deo, temporaliter ex homine nascitur.* Vgl. mehrere der ſchon angeführten Stellen.

gung und Geburt im Fleiſche nur für die ſichtbare Erſcheinung hervorgetreten ſeyn, was an ſich ſchon vorhanden war. Enthält aber das ewige Seyn an ſich ſchon daſſelbe, was im zeitlichen Seyn nur für die äuſſere Erſcheinung iſt, ſo fällt alle Realität auf die Seite des Ewigen, und das Zeitliche iſt nur der Reflex, in welchem, als ſeinem an ſich bedeutungsloſen Abbilde, das Ewige ſich abſpiegelt. Es kann uns daher nicht befremden, dieſe Anſicht von dem Verhältniß der ſinnlichen und überſinnlichen, der zeitlichen und ewigen Welt als eine von ihm ausdrücklich ausgeſprochene zu finden [52]), und wenn er, wie er öfters thut [53]), mit beſonderem Nachdruck geltend macht, daß es für Gott keinen Unterſchied der Zeiten gebe, weil für ihn alles abſolute Gegenwart ſey, ſo iſt auch damit geſagt, daß das Zeitliche als das an ſich Nichtige und Bedeutungsloſe im Ewigen aufgehoben iſt.

Noch iſt uns, um die Lehre Servets in ihrem innern Zuſammenhang aufzufaſſen und ihre verſchiedenen Elemente zur Einheit des Ganzen zu verknüpfen, ein weiterer Punct derſelben übrig. Von dem Verhältniß des Geiſtes zum Sohne iſt bisher noch nicht die Rede geweſen, und da Servet den Begriff des Sohnes in die Identität des Fleiſches mit dem Wort und Licht ſezt, und Gott als Geiſt mit dem fleiſchgewordenen Sohn, wie Geiſt und Materie, zur unmittelbaren Einheit ſich zuſammenſchließen läßt, ſo ſcheint in ſeinem Syſtem für den Begriff des heiligen Geiſtes, in ſeinem Unter-

52) De trin. IV. a. a. O. S. 148.: *Hic mundus est res, quae non est, ac alterius rei existentis, scilicet intelligibilis mundi, simulacrum et umbra, in re autem, quae non est, veritas nulla est, in hoc ergo mundo veritas nulla est.* Ganz nach der platoniſchen Anſicht, zu welcher ſich Servet bekannte.

53) Man vgl. z. B. De trin. II. a. a. O. S. 53.

ſchied vom Vater und Sohn, keine Stelle vorhanden zu ſeyn. Gleichwohl iſt auch bei ihm vom Geiſt in ſeinem beſtimmteren Sinne, oder vom heiligen Geiſt die Rede, und er will auch in dieſer Beziehung das chriſtliche Bewußtſeyn auf keine Weiſe beeinträchtigen. Die Unterſuchung dieſer Frage greift tief in das Innere ſeines Syſtems ein, und ſchließt uns erſt vollends ſeine Idee vom Weſen der Gottheit auf.

Wenn Servet der Lehre der Trinitarier den Vorwurf macht, daß ſie drei unſichtbare Weſen in dem Einen Weſen, gleichſam drei Puncte in Einem Puncte annehme, und dieſer getheilten und zerſchnittenen Gottheit die abſolute Einheit der Subſtanz entgegenſtellt, ſo ſezt er dieſe Einheit doch zugleich als eine unendliche Vielheit, und behauptet, daß ſo unendlich mannigfaltig die Dinge ſind, welchen Gott ſich mittheilt, ebenſo unendlich mannigfaltig das Weſen Gottes an ſich iſt, weil die unendlichen Modificationen des göttlichen Seyns in den Dingen in Gott ſelbſt auf ewige Weiſe präformirt ſind. Dieſe unendliche Vielheit in der Einheit wird nun aber von ihm, da die beiden Grundformen des Seyns Geiſt und Körper ſind, unter dieſen beiden Geſichtspuncten aufgefaßt, und da alles, was Gott auf abſolute Weiſe iſt, als die unendliche abſolute Subſtanz, auch Chriſtus iſt, Chriſtus aber Körper und Geiſt zugleich, ſo iſt es zunächſt die Perſon Chriſti, durch welche der Begriff des Geiſtes vermittelt wird. Es gibt daher, wie man auch von zwei Perſonen ſpricht, einen doppelten Modus des göttlichen Seyns: der eine iſt die Erſcheinung im Worte, der andere die Mittheilung im Geiſt, der eine iſt körperlich, der andere geiſtig, der eine aber iſt ſo ſubſtanziell als der andere, und Körper und Geiſt ſind auf gleiche Weiſe die Principien alles Seyns und Lebens, von welchen aus das göttliche Seyn in unendlich vielen Formen und Abſtufungen bis zu den individuellſten Dingen herab, in welchen aber gleichwohl noch etwas Göttliches iſt, ſich

modificirt [54]). Zwiſchen Wort und Geiſt iſt demnach daſſelbe Verhältniß, wie zwiſchen Körper und Geiſt, beide ſind die ſubſtanziellen Hauptformen des immanenten Verhältniſſes, das zwiſchen Gott und der Welt ſtattfindet: im Worte offenbart ſich Gott der Welt, ſofern das Wort Geſtalt, Perſon, Fleiſch iſt, und die äuſſere Erſcheinung zu ſeinem Weſen gehört, im Geiſte theilt ſich Gott der Welt mit [55]). Der Unterſchied dieſer beiden Formen kann jedoch ſchon nach der bisher entwickelten Lehre Servets nicht als ſchlechthiniger Gegenſaz genommen werden. Das Wort, obgleich es ihm weſentlich iſt, Fleiſch zu werden, iſt an ſich auch Geiſt. Servet behauptet daher, Wort und Geiſt ſeyen ſubſtanziell Eins und nur der Form nach verſchieden, oder der Geiſt ſey im Wort. Im Wort wie im Geiſt iſt der Menſch nach dem Bilde Gottes geſchaffen, und beide ſind, ſowohl in Gott als im Menſchen, an ſich Eins. Könnte man in dem Worte des redenden

---

54) De trin. IV. a. a. O. S. 129.: *Unicus est modus divinus insignis et principium aliorum. Hic est modus plenitudinis substantiae, modus divinus sine mensura, in solo corpore et spiritu Jesu Christi. Modus duplex, unde et duae dicuntur personae. Modus est apparitionis in verbo, et modus communicationis in spiritu, modus corporalis et modus spiritualis. Modus uterque substantialis, alias res essentians, in corpore et spiritu, fons omnis vitae, omnis lucis est spiritus. Haec est de rebus aeterna Dei cogitatio, et ad eum modum exhibitio, hinc alii omnes modi, ut a stipite rami, a radice surculi, a vite palmites.* Im fünften Buch De trin. a. a. O. S. 169 f. handelt Servet vom heiligen Geiſt, weil der Geiſt nur aus dem Wort erkannt werden könne.

55) De trin. V. a. a. O. S. 163.: *Quemadmodum Dei essentia, quatenus mundo manifestatur, est verbum, ita quatenus mundo communicatur, est spiritus, estque manifestationi annexa communicatio.*

Menſchen den redenden Menſchen ſelbſt ſehen, ſo würde man auch ſehen, was das Wort ſelbſt bedeutet, und müßte ſagen, in dem ſichtbaren Wort ſey ein unſichtbarer aber vernehmbarer Geiſt. So iſt in dem Worte Gottes der Geiſt, und im Geiſte das Wort, und wie in Gott der Menſch war, ſo war in Gott der Geiſt des Menſchen. Das Vermittelnde iſt auch hier das Licht: das, worin beide, das Wort und der Geiſt Eins ſind, iſt die beiden gemeinſame Lichtſubſtanz [56]), und wie das Wort durch die Vermittlung des Lichts auch Fleiſch iſt, ſo iſt auch der Geiſt Geiſt und Materie zugleich: der Geiſt Gottes ſelbſt enthält eine elementariſche Subſtanz in ſich, ebenſo der Geiſt des Menſchen, des Engels und des menſchgewordenen Chriſtus [57]). Wozu nun aber, muß man

---

56) A. a. O.: *Sermonis et spiritus erat eadem substantia, sed diversus modus. — Totum verbi et spiritus arcanum erat fulgens Christi gloria. — Lux semper communis consideratur verbo et spiritui.* Ebenſo ſey es auch ſchon bei jener Wolke geweſen, welche die ſymboliſche Geſtalt Chriſti war. *Secundum modum dispensationis unum elementaris haec nubis substantia fit tangibile solidum corpus, secundum alium fit venti spiritus, in eadem substantia, innatam semper lucem habente. Secundum modum unum apparebat Deus verbum in nube, secundum alium ibi spirabat, secundum utrumque semper lux, vere sine praestigio. Secundum modum unum est verbum in carne, secundum alium est spiritus in anima, secundum utrumque semper lux, vere substantialiter. Sicut Deus erat verbum, spiritus et lux in nube, ita nunc est verbum, spiritus et lux in Christo. Illa omnia conjunxit Deus in Christo, hypostatice et substantialiter in carne et spiritu.*

57) A. a. O. S. 181.: *Non est, quod verearis dicere, et animam nostram et ipsum Christi spiritum sanctum sibi essentialiter junctam habere ejusmodi elementorum substantiam, sicut verbum sibi junctam habet carnem. In-*

fragen, dieſe Verſchiedenheit der beiden Formen, wenn doch beide ſubſtanziell Eins ſind? Darauf gibt Servet nur die Antwort: daſſelbe weſentliche Verhältniß, in welchem Gott zu den Creaturen überhaupt ſtehe, werde im Menſchen dadurch ein reelleres und intenſiveres, daß ſich Gott mit dem Menſchen in der Form des Worts und des Geiſtes verbinde [58]). Wie alſo die geſchaffene Natur überhaupt die Selbſtoffenbarung und Selbſtmittheilung, oder, ſo zu ſagen, die Verleiblichung Gottes iſt, ſo iſt der Menſch die höchſte und vollkommenſte Form dieſer Einheit Gottes und der Natur, weil er Geiſt, denkender ſelbſtbewußter Geiſt iſt, was ihn aber zum Geiſt macht, iſt weſentlich nichts anders, als was die Natur überhaupt ſubſtanziell iſt. Es iſt überall in der Natur

---

separabiliter eam substantiam contingit ignis animae nostrae, et ignis spiritus nostri, ac ea fovetur et nutritur, ut ignem videmus liquore et aëre foveri et nutriri. — Imo seclusis his mundi elementis sola in se considerata illa a Deo veniens animae substantia, velut elementaris est, sicut et angeli substantia. Nam spiritus ipse Dei, qui est spiritus generationis Christi, a quo angeli et animae emanarunt, talem elementarem seu superelementarem substantiam continebat in archetypo mundo. Eam ipsam simul cum humano spiritu continet nunc spiritus Christi humanati.

58) A. a. O. S. 163.: *Hoc bene prius cogites, Deum immensum, qui creaturis universis est essentialiter conformatus et exhibitus, se homini multo magis conformasse et essentialiter exhibuisse per sermonem et spiritum.* — S. 164.: Daß Wort und Geiſt an ſich Eins ſind, *docet et ipsa rerum natura, a creaturis nos ad creatorem ducens. Quid mirum, si se homini ita conformavit Deus, cum sit creaturis universis conformatus? Essentia illa omniformis in essentia spiritus se nobis conformat. Essentia illa omniformis se talem exhibere potuit, qualem voluit.*

dieſelbe Einheit des Geiſtigen und Natürlichen, und nur das macht einen Unterſchied, daß dieſe ſubſtanzielle Einheit in einer Verſchiedenheit von Formen ſich darſtellt, welche, ſofern ſie ſchon in Gott präformirt iſt, nur die zum Weſen Gottes ſelbſt gehörende Vielheit in der Einheit iſt. Es gibt kaum ein anderes Syſtem, das ſoſehr wie das Servets als ein pantheiſtiſches bezeichnet zu werden verdient in dem gewöhnlich mit dieſem Worte verbundenen Sinn. Wie das Licht die Subſtanz, die ſubſtanzielle Form von allem iſt, und Gott ſelbſt weſentlich Licht iſt, ſo ſind die einzelnen Dinge die unendlichen Modificationen der Einen göttlichen Subſtanz, die Formen, in welchen das Weſen Gottes ſelbſt zur geſchaffenen endlichen Natur wird [59]). Gott iſt alſo in allem, und iſt

---

59) Am deutlichſten iſt dieſer Pantheismus Servets in folgender Stelle ausgeſprochen (a. a. O. S. 187.): *Secundum dispensationis modum* (unter der Diſpenſation oder Diſpoſition verſteht Servet den dem Weſen Gottes immanenten Proceß, durch welchen Gott als Einheit zugleich die unendliche Vielheit iſt, vermöge welcher er ſich ſelbſt zur Offenbarung beſtimmt, in welchem Sinne *verbum manifestationis Dei dispositione divina fuit in ipsomet Deo*, a. a. O. S. 48., weßwegen Servet die Diſpoſition als lebendigen Proceß dem ſtarren Verhältniß der trinitariſchen Perſonen entgegenſezt) *est ex deitate deitas, sicut in ramulis, foliis et floribus est deitas ex deitate seminis et radiis, sicut in palmitibus est deitas ex deitate vitis successione quadam distributionis divinae. Vere ergo est spiritus sanctus modus substantialis a patre et filio distinctus, procedens, sensibilis, subsistens, aliud hic, aliud ibi loquens et agens. A Deo patre discernitur spiritus sanctus, ut dicamus esse Deum in spiritu sancto, sicut erat Deus in verbo, Deus in lumine, spiritus sanctus ex Deo nascitur, sicut ex Deo nobis nascitur lumen. Deus est pater spiritus sancti, sicut pater luminis, pater gloriae. Figura eadem dicitur Deus pater sapientiae, pater verbi, si sine*

an sich auf dieselbe Weise in den natürlichen Dingen wie im Menschen, und nur dadurch entsteht eine Verschiedenheit von Stufen und Formen, daß das Licht, als das Princip des allgemeinen göttlichen Lebens, obgleich an sich zwischen Geist und Materie kein wesentlicher Unterschied ist, sich bald mehr zu seiner reinen geistigen Gestalt verklärt, bald mehr zur festen Materie verdichtet. Der Mensch steht daher als Geist auf der höchsten Stufe des Naturlebens, nur entsteht hier die Frage, wie sich dazu die Behauptung Servets, daß der Mensch, was er als Geist ist, nur durch Christus ist, verhält? Es gehört dieß wesentlich zur Lehre Servets vom Geist, daß der Geist nur durch die Vermittlung Christi dem Menschen mitgetheilt wird, weßwegen eben der Geist von ihm der heilige, der Geist Christi, genannt wird [60]). Aus demselben Grunde unterscheidet Servet auch in Beziehung auf den Geist genau zwischen der vorchristlichen und christlichen Offenbarung. Im Gesez war der Geist noch nicht in dieser bestimmten und sichtbaren Weise gegeben, so daß er sich mit dem menschlichen Geist zur bleibenden persönlichen Einheit vereinigt hätte. Von einem heiligen Geist ist im A. T. noch gar nicht die Rede, sondern erst im N.; weil der Geist damals noch nicht war, was er jezt ist, gab es im Gesez nur fleischliche Heiligungen, keine Heiligung des Geistes. Wenn auch der Geist, welcher in den Propheten war, der Geist Christi war, so war es doch damals noch ein anderer Geist, eine

---

homine haec olim intelligas (Gott ist also heiliger Geist, oder an sich Geist, wie er an sich Wort und Licht ist). *Deus in spiritu habitat, et Deus est spiritus, Deus in igne habitat, et Deus est ignis, Deus in luce habitat, et Deus est lux, Deus est in mente, mentem inhabitat, et Deus est ipsa mens.*

60) Man vgl. z. B. a. a. O. S. 188.: *Per Christum solum datur spiritus, et est spiritus Christi humanati, nobis ita junctus.*

andere Diſpenſation der Gottheit, und er wirkte anders in ihnen als in uns, es war nur der Geiſt der Knechtſchaft und der Furcht, nicht der Geiſt der Kindſchaft Gottes. Erſt mit dem neuen Bunde iſt ein neuer Geiſt gegeben, weil die Heiligung nicht mehr auf materielle äuſſerliche Weiſe geſchieht, ſondern innerlich im Geiſte [61]). Dieß iſt der das Chriſtenthum auszeichnende Vorzug, indem erſt durch die Menſchwerdung Chriſti der heilige Geiſt mit dem menſchlichen Geiſt zur perſönlichen Einheit verbunden worden iſt. Durch Chriſtus iſt alſo erſt der Menſch zum wahrhaft perſönlichen Geiſt geworden; aber nach Servets Lehre iſt er ja an ſich ſchon Geiſt, in welchem Verhältniß ſteht daher, was er an ſich iſt, zu dem was er erſt durch Chriſtus wird, und wie kann der heilige Geiſt mit der menſchlichen Seele zur ſubſtanziellen Einheit zuſammengehen? Zur Beantwortung dieſer Frage ſagt Servet [62]): das Ganze ſey ſowohl Seele als heiliger Geiſt. Die Poſition der Gottheit ändere weder den Namen der Species noch des Individuums. Die Seele ſey im heiligen Geiſt und der heilige Geiſt ſey in der Seele. Wie Gott in Chriſtus ſey, Chriſtus in Gott und Chriſtus Gott ſey, obgleich er Menſch bleibe, ſo werde die Seele durch die Wiedergeburt mit dem heiligen Geiſt hypoſtatiſch Eins und bleibe Seele, wie der Menſch Gott werde und Eins mit Gott; daß aber das Ganze Eine Subſtanz ſey, wie Feuer mit Feuer, Licht mit Licht, könne man ſich auch ſo verdeutlichen, wenn man ſich den Lebensgeiſt Chriſti als ein Ganzes vorſtelle: Seele und heiliger Geiſt ſey in ihm Ein Weſen. Ja, auch die Luft, die wir einathmen, werde mit unſerer Seele ſubſtanziell Eins, wenn ſie einmal innen im Herzen in unſern Lebensgeiſt weſentlich aufgenommen ſey. Ueberhaupt ſeyen die darüber kommenden Formen mit der urſprünglichen Licht-

61) A. a. O. S. 184 f. S. 191 f.
62) A. a. O. S. 195.

form Eins. In diesem allgemeinen Saz schließt sich dieser Theil der Lehre Servets am besten in seinem wahren Sinne auf. So wesentlich für den Menschen die Mittheilung des heiligen Geistes durch Christus ist, und so hoch dadurch das Christenthum gestellt wird, so wird ihm doch dadurch nichts mitgetheilt, was er nicht an sich schon ist. Die Seele des Menschen ist ja an sich Geist [63]), ebendeßwegen kann, was durch den heiligen Geist zu ihr hinzukommen soll, nicht blos durch äussere Mittheilung, sondern nur durch innere Entwicklung in ihr entstehen, also nur dadurch, daß das an sich Seyende auch ein Gewußtes ist, zum Inhalt ihres eigenen Selbstbewußtseyns wird. So nur läßt sich denken, was Servet sagt, daß die substanzielle Einheit der Seele und des heiligen Geistes als Seele und als heiliger Geist dieselbe Totalität sey: es ist dasselbe Ganze, als Seele der Geist an sich und als heiliger Geist das Wissen des Geistes von sich, und wenn der Seele der heilige Geist gegeben wird, ist es nur wie wenn Licht mit Licht, Feuer mit Feuer sich verbände [64]), d. h. der heilige Geist ist nur der Geist im Geiste,

---

63) A. a. O. S. 180.: *In ipsa creata luce realiter et substantialiter omnia format Deus, lucis suae, seu ideae symbolum omnibus communicans et homini praeterea mentis divinae spiraculum influens. Illud a Deo nobis immissum animae spiraculum est lucerna quaedam, sive lucis scintilla. Deus ipse ignis est, et Deus spiritus est, a quo est in igneo nostro et aereo vitali spiritu ignea et spiritalis anima. In luce est prima animarum et aliarum rerum idea et in luce est naturalis vita, ut ait Joannes. Lux ipsa Dei est, qua naturaliter illuminatur omnis homo natus in mundo* (Joh. 1, 9.). *In lucido ipso Dei verbo est fons animae.*

64) *Pulchre secundum hanc rationem*, fährt Servet in der zuvor angeführten Stelle fort, *cohaeret animae nostrae spiritus sanctus in regeneratione datus, velut lumen cum*

oder das Wiſſen ſdes Geiſtes von ſich, der Geiſt als ſelbſtbewußter Geiſt. Servet faßte hier das Chriſtenthum aus einem ſehr würdigen Geſichtspunct auf: es iſt der Fortſchritt des Geiſtes zu ſeiner höhern Perſönlichkeit, welcher durch das Princip des heiligen Geiſtes dadurch geſchieht, daß ſich Gott in der Form des Geiſtes, welcher dadurch ſelbſt zu dieſer beſtimmten unterſchiedenen Form der Gottheit geworden iſt, mit dem Menſchen vereinigt [65]). Was aber auf der einen

---

lumine, et ignis cum igne. Alioqui non diceretur regeneratio spiritus, nisi ad illius primae generationis et spirationis Dei similitudinem, et nova illuminatio veteris ratione excellentior.

65) A. a. O. S. 184.: *Unum sunt* (der Geiſt und der Sohn), *sicut Christus et pater unum sunt, quia concordant, et quia una eadem est deitas. Alius tamen et alius deitatis modus. In lege non talis datus est spiritus, essentia tali, distincta ac visibili, in unam cum humano spiritu hypostasim perpetuam coeunte. Ideo magis nunc secernitur et alius dicitur. Spiritus sanctus ante humanationem verbi in se erat modus deitatis substantialis, spiritui hominis non ita hypostatice unitus. Nunc substantialem habet adjunctionem perpetuam humani spiritus Christi.* Vgl. S. 196.: *Judaeis olim ad tempus dabatur spiritus in elementis animae incorruptibilibus. In nobis post regenerationem jugiter manet spiritus Christi cum elementis aeternis, qualia sunt in ipso resuscitato, sicut in nobis manet caro ejus aeterna. Non ita ante incarnationem cohaerebat Deus cum homine, sicut nunc cohaeret spiritus Christi humanati. Quod per ejus adventum in gratiam nostri factum est, ut ita nobis cohaereat humanatus spiritus. In regeneratione nostra accedit animae nostrae vere incorruptibilis, et cum interno incorruptibili homine perpetuo et inseparabiliter manet spiritus sanctus.* Der Begriff des heiligen Geiſtes wird daher ſo beſtimmt Apol. a. a. O. S. 705.: *Spiritus Dei est generaliter in omnibus, at*

Seite die Vereinigung Gottes mit dem Menschen ist, ist auf der andern auch wieder die Erhebung des Menschen zu seinem eigenen Selbst, und dieses Ineinandersеyn des Göttlichen und Menschlichen, oder diese Einheit des Endlichen und Unendlichen, vermöge welcher das an sich Identische nur unter verschiedene Gesichtspuncte gestellt, und nach seinen zwei Seiten theils in seinem Fürsichseyn, theils in seiner Einheit mit dem allgemeinen Princip des Seyns und Lebens betrachtet wird, ist überhaupt der eigenthümliche Character dieser pantheistischen Ansicht [66]). Eben hieraus geht aber wohl auch klar genug hervor, daß auf dem Standpunct dieser Ansicht das Wesen des Christenthums nicht blos in das

---

spiritus sanctus peculiaris halitus dicitur ad humani spiritus sanctificationem, aura divina, pulsus divinus, sensus divinus, intus perceptibilis, substantialiter in anima subsistens. Hinc ipse est internus in nobis consolator, virtus in nobis divina.

66) Es gehört hieher besonders, was Servet de trin. V. a. a. O. S. 182. sagt: *Illud in summa est hic cogitandum, quod sicut secluso aëre vel igne seorsim intelligitur anima et cum illis anima totum anima una, idea una, ens unum, ita seclusa halitus creatura* (d. h. ohne das creatürliche Fürsichseyn, das die Seele zur bloßen Seele macht), *seorsim intelligitur spiritus sanctus, modus divinus, et id totum spiritus sanctus, spiritus vitalis Christi, unus spiritus sanctus. Adjectio deitatis in rebus ipsis, seu adjectio rerum in Deo ipso nomen non mutat, deitas in lapide est lapis, in auro est aurum, in ligno lignum, secundum proprias ideas* (d. h. der Stein für sich ist Stein, obgleich an sich göttlich). *Excellentiore iterum modo deitas in homine est homo, in spiritu est spiritus, sicut adjectio hominis in Deo est Deus, et adjectio spiritus hominis in eo est spiritus sanctus*, d. h. der Mensch für sich ist Mensch, wird aber der Mensch zu Gott hinzugesezt, in seiner Einheit mit Gott betrachtet, so ist er Gott, heiliger Geist.

unmittelbare Eingreifen einer ſchlechthin übernatürlichen Offenbarung, oder in die wundervolle Erſcheinung Chriſti als dieſes beſtimmten einzelnen Individuums geſezt werden kann, ſondern, wie ſich auch Servet Chriſtus als einzelnes Individuum gedacht haben mag, nach dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Lehre trat durch das Chriſtenthum nur in das Bewußtſeyn der Menſchheit ein, was an ſich in ihr war. Die Menſchwerdung Chriſti und die in ihr enthaltene Mittheilung des heiligen Geiſtes an die Menſchheit kann nur als das durch die geiſtige Natur des Menſchen bedingte Erwachen des Geiſtes zu ſeinem höhern Selbſtbewußtſeyn betrachtet werden; was Chriſtus als einzelnes geſchichtliches Individuum iſt, tritt ebendeßwegen in demſelben Verhältniß zurück, in welchem in ihm ein in der Menſchheit wirkendes allgemeines Princip zum Bewußtſeyn kommt. Eben darin liegt auch der Grund, warum Servet ſo großes Gewicht darauf legt, alles was in der Zeit geſchieht, jede beſondere Form der Offenbarung Gottes, als von Anfang an präformirt zu betrachten. Alles, was geſchichtlich hervortritt, iſt daher nichts Zufälliges und Einzelnes, ſondern es kommt nur darum zu ſeiner Erſcheinung, weil es an ſich ſchon iſt. Gilt dieß überhaupt von allem, iſt jeder, was er ſeiner höhern Natur nach iſt, ſubſtanziell in Gott, ſo muß dieß vor allem von Chriſtus gelten, welcher ja alles, was er iſt, nur auf abſolute Weiſe ſeyn kann. Wie er, der als Menſch im Fleiſche geborne Sohn, an ſich Menſch und Fleiſch iſt, ſo iſt auch der durch Chriſtus mitgetheilte heilige Geiſt eine ewige Präformation Gottes. Es wird alſo nichts, was nicht an ſich ſchon iſt, und nur unter dieſer Vorausſezung läßt ſich, was in den einzelnen Individuen auf zeitliche Weiſe ins Daſeyn tritt, mit der abſoluten Unveränderlichkeit Gottes vereinigen [67]).

---

67) *Esse*, behauptet Servet De trin. V. a. a. O. S. 186., *modos*

Die Vereinigung Gottes mit dem Menſchen zur perſönlichen Einheit im heiligen Geiſt iſt der Punct im Syſteme Servets, von welchem aus der innere Zuſammenhang deſſelben ſich am klarſten durchſchauen läßt. In der Mittheilung des Geiſtes durchdringen ſich Gott und Menſch zur lebendigſten Einheit. An ſich aber iſt Gott ſo abſolut tranſcendent, daß er keine Gemeinſchaft weder mit den Menſchen noch mit den Engeln hat [68]). Vor der Schöpfung war in Gott nur abſolute Ruhe und Bewegungsloſigkeit, es gab noch kein actives und paſſives Verhältniß irgend einer Art: auch jener metaphyſiſche Proceß, welchen die kirchliche Lehre zwiſchen den trinitariſchen Perſonen annimmt, kann in Gott nicht gedacht werden. Gott iſt überhaupt nicht auf dieſe Weiſe nach innen thätig, ſondern nur nach auſſen, alles aber, was er nach auſſen wirkt, beruht auf einer ewigen Präformation in der urbildlichen Welt, durch welche Servet, ſo

---

divinos, quibus pater se mundo manifestat et communicat per solum Jesum Christum. Et ut eos ille nunc nobis exhibet, ita eos ab aeterno in Christi sapientia praeformavit. Modus divinus et substantialis est spiritus sanctus, modus aeternus in Deo et ejus plenitudo in Christo. Modus aeternus in Deo erat, in mente praeformatio quaedam. Praeformatio spiritus Christi in Deo vel hinc ostenditur. Si portio illa, aut scintilla, aut mensura, aut halitus, aut modus spiritus, qui erat in Petro aut Paulo, fuit olim substantialiter in Deo, quanto magis plenitudo ipsa Christi? Quando Petro et Paulo datur spiritus sanctus, non fit mutatio in Deo, nec ab eo novum quid realiter deciditur, sed ipsi mutantur, ea, quae ipsis erant parata, suscipientes per unionem et assumptionem de ipsis factam. Spiritus, qui eis datur, de Christo accipitur, et in Christo erat eis praeparatus. Immensa praeparatio et ineffabiles modi.

68) A. a. O. S. 186.

abſtract er das Weſen Gottes an ſich gedacht wiſſen will, es doch ſogleich mit dem concreten Inhalt zuſammendenkt, welcher zur Idee Gottes erſt durch das Verhältniß Gottes zur Welt hinzuzukommen ſcheint [69]). Der eigentliche Gegenſtand der göttlichen Präformation, das, was ebenſo zum innerſten Weſen Gottes gehört, wie nach der kirchlichen Lehre das Trinitätsverhältniß, war die Diſpenſation Gottes zur Einigung des menſchlichen Geiſtes mit ſich, oder zur Sendung ſeines Geiſtes, um den Menſchen zu ſich aufzunehmen und ſeinen Geiſt zur Einheit mit ſich zu verbinden. Dieſe Selbſtmittheilung Gottes aber, dieſer Ausgang der Gottheit aus der Gottheit, hat zu ſeiner weſentlichen Vorausſezung die Selbſtoffenbarung Gottes, und es gibt daher eine doppelte Form dieſer Bewegung Gottes nach auſſen. Wie Gott in der Welt ſich ſubſtanziell manifeſtirt, ſo theilt er ſich auch ſubſtanziell mit. Wie er der Logos iſt, ſo iſt er auch der Geiſt. Im Worte befiehlt er das Werden der Dinge, im Geiſte belebt er. Ohne das Wort wird nichts, im Worte aber iſt der Geiſt und das Licht, ohne welches nichts Kraft und Leben hat. Die concrete Einheit dieſer beiden Formen, das abſolute Princip der Selbſtoffenbarung und Selbſtmittheilung Gottes, oder Gott ſelbſt, ſofern der weſentliche Unterſchied dieſer beiden ſubſtanziellen Formen in ihm iſt, iſt Chri-

---

69) A. a. O. S. 189.: *Non est metaphysica rerum intus emissio, sed est egressio ad opera Dei. Non fuit intrinseca realis processio, qualem fingunt sophistae, sed fuit aeterna in archetypo mundo praeformatio, qualis fuit exhibitio. — Vere ante creationem nec erant Dei in se ipsum motus, nec erat actio, nec passio. — Nemo spirabat, nemo spirabatur. — Seclusis ergo intrinsecis illarum trium invisibilium rerum agitationibus nos dicimus dispensationem Dei esse, qua spiritum hominis sibi unit.*

ſtus [70]). Als Wort und Geiſt iſt er demnach das Princip ſowohl des körperlichen als des geiſtigen Seyns, und wie er als Wort auch an ſich Menſch iſt, ſo iſt er ſowohl die urſprüngliche Einheit der beiden Elemente des menſchlichen Weſens, des Fleiſches und des Geiſtes, als auch die Einheit Gottes und des Menſchen, oder Gott, ſofern es an ſich zum Weſen Gottes gehört, Menſch zu ſeyn. Nur Chriſtus iſt daher das Princip, durch welches der Menſch das höhere geiſtige Leben in ſich hat, oder, da der Geiſt ſelbſt Gott iſt, eine beſtimmte Weiſe des göttlichen Seyns, im Geiſte mit Gott Eins iſt. Chriſtus iſt ſomit überhaupt auf abſolute Weiſe, was der einzelne Menſch auf particuläre iſt [71]). Es iſt ſchon darauf aufmerkſam gemacht worden, wie über dieſer urbildlichen Bedeutung, welche Servet Chriſtus zuſchreibt, ſeine geſchichtliche zurücktreten muß. Welche Bedeutung kann ſeine Menſchwerdung als zeitliches Factum haben, wenn er an ſich Menſch iſt? Es ſpricht ſich dieß auch in der eigenthümlichen Bedeutung aus, welche Servet der Auferſtehung Chriſti gibt. Obgleich Chriſtus nur dazu Menſch geworden iſt, um durch die Mittheilung des Geiſtes die Menſchen wie mit ſich, ſo mit Gott zur ſubſtanziellen Einheit zu verbinden, ſo hatte doch, wie Servet behauptet, Chriſtus ſelbſt als Menſch vor ſeiner Auferſtehung und Erhöhung den Geiſt noch nicht, ſondern erſt nach der-

---

70) A. a. O. S. 197.: — *Sicut substantia verbi manifestata et visa est in Christi corporalibus elementis, et eam substantialiter continet naturale corpus ejus, ita substantia spiritus Dei visa est in Christi spiritualibus elementis, et eam substantialiter continet naturalis spiritus ejus. Sicut verbum Dei cum ipsa hominis substantia est in Christo substantialiter unum corpus, ita et spiritus Dei et spiritus hominis est unus spiritus.*

71) A. a. O. S. 197.: *Ipse primario, nos secundario per ipsum.*

ſelben wurde ihm der neue Geiſt der Herrlichkeit zu Theil [72]). Iſt hiemit nicht geſagt, daß, wenn auch Chriſtus dieſes beſtimmte einzelne Individuum war, doch von dieſer ſeiner zeitlichen Erſcheinung ſogleich wieder abſtrahirt werden muß, um ſich ihn als den zu denken, der er wahrhaft war? Daher kommt die Chriſtologie Servets immer wieder auf den Hauptſaz zurück, daß Chriſtus auf abſolute Weiſe iſt, was wir nur auf endliche ſind. Wir haben nur creatürliche Elemente in uns, in Chriſtus aber iſt das Geſchaffene mit dem Ungeſchaffenen ſo zur ſubſtanziellen Einheit verbunden, daß auch ſein Fleiſch aus der Subſtanz des Geiſtes erzeugt, die Subſtanz des göttlichen Geiſtes ſeinem Fleiſche ſubſtanziell mitgetheilt iſt. Und wenn ſonſt alles Körperliche der ſinnlichen Welt ohne wahre Realität iſt, ſo gilt dieß von dem Körper Chriſti nicht, der das wahrhaft reale Seyn ſelbſt iſt, das ſubſtanzielle Element unſers geiſtigen Lebens, die Speiſe, durch deren Genuß wir in der Einheit mit Chriſtus daſſelbe werden, was Chriſtus auf abſolute Weiſe iſt [73]).

---

72) A. a. O. S. 185.: *Altum a se vocat Christus spiritum illum, cum ipse eum tunc non haberet, sed a patre promissum. Ipsemet Christus accepturus erat in resurrectione novum spiritum gloriae.* Vgl. S. 195.: *Dispensatione quadam Dei hoc resurrectioni servabatur. In Jordane fuit indicata nova regenerationis baptismi virtus et gloria, sicut Christus in sua regeneratione novum gloriae spiritum accepit, — atque ita sumus nos substantialiter unum cum ipso, sicut ipse unum est cum patre.*

73) A. a. O. S. 194.: *Sunt superiora tria elementa corpori et spiritui communia, quasi commune vinculum per quod anima terreno corpori alligatur* (von jenen drei obern Elementen unterſcheidet Servet das irdiſche als das untere, obgleich es, wenn alles aus der Einen Lichtſubſtanz iſt, nicht weſentlich von ihnen verſchieden ſeyn kann), *tam in Christo, quam in nobis. At in nobis sunt solum elementa creata*

Bedenkt man, daß nach der Anſicht Servets der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Fleiſch überhaupt nur als ein fließender gedacht werden kann, ſo kann unter der Heiligung und Verklärung des Fleiſches Chriſti in den Geiſt, oder der unbefleckten Reinheit, die es von Anfang an hatte, nichts anders verſtanden werden, als daß Chriſtus den endlichen Beſtimmungen und Begrenzungen des menſchlichen Daſeyns nicht auf dieſelbe Weiſe unterworfen war, wie andere Menſchen, oder daß er überhaupt nicht ein einzelnes menſchliches Individuum war, ſondern der Menſch an ſich, der Menſch nach der abſoluten mit der Gottheit identiſchen Seite ſeines Weſens.

Es gehört überhaupt zu der eigenthümlichen Form der Lehre Servets, daß er als ein auf zeitliche Weiſe entſtehendes und ſich entwickelndes Verhältniß darſtellt, was nach

---

ex creaturae generatione. In Christo sunt creata et increata ex creatoris et creaturae substantiali propagatione. Ratione igitur illius communis et substantialis vinculi inter carnem et animam aperte cognoscimus, ipsam Christi carnem esse de substantia spiritus sancti in Maria genitam. Quidquid est in Christo, sanctum est: in eo est sanctitas corporis et spiritus et immaculata caro. In solo Christo facta est per substantiam spiritus Dei ipsa carnis sanctificatio ac generatio, et substantia spiritus Dei ipsi carni substantialiter communicata. In eo igitur superius citato paradoxo, quod corporum hujus seculi non sit veritas, non comprehenditur ipsum Christi corpus, quod est ipsa veritas. Imo corpus ipsum est vere cibus spiritus et spiritui nostro in unam substantiam vere unitur, spiritu regenerationis ita colligante. Caro Christi vere est cibus, longe verius quam externus hic cibus. In hoc communi cibo non est veritas, ut ait paradoxum: sed in illo cibo est veritas, in quo est constans et immaculata puritas. Ille est cibus verus vitae cujusdam semper viventis, quae in nobis est.

den Principien ſeines Syſtems nur als ein ewiges und immanentes gedacht werden kann. Iſt Gott weſentlich Wort, Licht, Menſch und Fleiſch, alſo überhaupt die an ſich ſeyende Einheit des Geiſtes und Fleiſches, des Göttlichen und Menſchlichen, oder des Endlichen und Unendlichen, des Geſchaffenen und Ungeſchaffenen, ſo kann auch die Weltſchöpfung und Menſchwerdung nur als ein abſolutes Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen betrachtet werden. Es iſt der ewige, dem Weſen Gottes immanente Proceß, durch welchen Gott ſich ſelbſt zur Offenbarung und Mittheilung ſeines Weſens beſtimmt [74]). Servet ſtellt ſich ſelbſt ganz auf den Stand-

---

74) Servet trifft in dieſer Anſicht von dem immanenten Verhältniß Gottes und der Welt ganz mit Scotus Erigena zuſammen. Wie Scotus Erigena betrachtete auch Servet das Wort als den Inbegriff aller Ideen. Das Wort, in welchem alles iſt, iſt das Licht, und *in ipsa luce sunt originales rerum vires, deinde in luce creata et elementis. Ipsa lux creata, velut primae lucis simillima propago et seminarium continet rerum formales proprietates et virtutes ipsis substantialibus formis insitas. In anima quoque est seminarium symbolum a luce. Ejusdem lucis et ideae ratione continet semen quodvis quandam nasciturae rei formalem proprietatem, sicut verbum Dei, quod erat Christi semen, ejus in se formalem rationem continebat, ac rerum omnium seminales vires. Id ipsum est primum elementum, primum semen, a quo in elementa semina omnia vis disseminatur.* Fragt man, wie Servet gleichwohl von einer Schöpfung reden kann, ſo kommt dagegen in Betracht, daß ihm Gott vor der Schöpfung nur der rein abſtracte, unvorſtellbare Gott iſt. Man vgl. beſonders die von Trechſel a. a. O. S. 104. aus den älteren Dial. de trin. angeführten Stellen: *Deus ante creationem non erat lux nec sermo, nec spiritus, sed quid aliud ineffabile, et illa omnia sunt dispensationis vocabula. — Deus in se ipso nullam habet naturam nec originem, qualem*

punct dieſer Betrachtungsweiſe, wenn er ſich ſelbſt die Einwendung macht [75]): da der Geiſt Gottes von Ewigkeit mit der göttlichen Hypoſtaſe, oder jener ſubſtanziellen Form der Gottheit, welche gleichſam die erſte Idee des elementariſchen Hauchs in Gott iſt, identiſch war, jezt aber die Elemente des menſchlichen Geiſtes Chriſti, die durch die Menſchwerdung zu Einem Weſen mit ihm verbunden ſind, in ſich habe, ſo ſcheine ſeine Herrlichkeit jezt nicht größer zu ſeyn, als vormals, wenn ſie auch nach der Auferſtehung größer ſey, als während des irdiſchen Lebens Chriſti. Zur Beantwortung dieſer Frage ſagt Servet: die Herrlichkeit Gottes werde an ſich weder erhöht noch vermindert, in uns aber ſey ſie um ſo größer, je mehr er uns verherrliche. Durch die Auferſtehung Chriſti habe Gott ſeine Macht und Herrlichkeit ſo ſehr geoffenbart, daß er aus den vergänglichen menſchlichen Elementen unvergängliche machte, und ſie zu unſerer Herrlichkeit mit ſeiner Gottheit in den gleichen Elementen ſo glorreich verband, daß ſie zugleich den Einen ſubſtanziellen Geiſt bilden, welcher der heilige Geiſt iſt. Wie der Leib Chriſti ſo an Gott hänge, daß er ſubſtanziell Eins mit Gott ſey, ſo hänge auch ſein Geiſt und durch ihn der Geiſt des Men-

---

habet ejus filius. Nulla Deo convenit naturae ratio, sed quid aliud ineffabile. — Nam sicut Deus in se ipso inintelligibilis est, ita ab omnium naturarum substantia est separatus. — Itaque quum dicimus Deum, consideramus eum separatum extra omnem creaturam et ineffabilem. Quum vero dicimus verbum, consideramus prolatam ejus in hoc mundo praesentiam, et quum dicimus spiritum, consideramus spirantem ejus in mundo virtutem. Dieſes *ineffabile* Gottes iſt nur die Trennung Gottes von der Welt in der abſtracten Vorſtellung, in der Wirklichkeit ſelbſt iſt Gott nie ohne ſein Wort, ſomit auch nie ohne die Welt.

75) A. a. O. S. 187.

ſchen an Gott, ſo daß er Ein Geiſt mit ihm ſey. Und durch Chriſtus werde der Geiſt gegeben und der ſo mit uns verbundene Geiſt ſey der Geiſt des menſchgewordenen Chriſtus, welcher wie das Fleiſch Chriſti mit uns zur ſubſtanziellen Einheit verbunden werde [76]). Was alſo, dieß iſt der weſentliche dieſen Säzen zu Grunde liegende Gedanke, Gott an ſich iſt, das will er auch für den Menſchen ſeyn, und der Menſch ſelbſt wird dadurch, daß ſich Gott mit ihm zur ſubſtanziellen perſönlichen Einheit zuſammenſchließt, zur Unendlichkeit ſeines Weſens erhoben, er iſt ſo erſt als Geiſt die freie unendliche Subjectivität, in der Einheit mit Gott, dem Abſoluten, ſelbſt das abſolute Subject. Seine Momente hat dieſer Proceß in dem Geiſt an ſich, ſofern derſelbe als der Geiſt des menſchgewordenen Chriſtus, in dieſer Einheit mit dem Menſchen, der mit Gott identiſche heilige Geiſt iſt. Im heiligen Geiſt geht ſo das an ſich geiſtige Weſen Gottes durch die Vermittlung des Menſchlichen zur abſoluten Einheit mit ſich ſelbſt zuſammen. Gott iſt Menſch und der Menſch iſt Gott, beide in der Einheit des Geiſtes, weil Gott als Geiſt auch für den Geiſt iſt, und zur Lichtnatur des Geiſtes auch weſentlich der Proceß gehört, ſich zu offenbaren und mitzutheilen, oder für das Bewußtſeyn des Geiſtes aufzuſchließen.

Die Lehre Servets bietet, wenn wir ſie in dem bisher entwickelten Zuſammenhang überblicken, mehrere Puncte dar, in welchen ſie mit ältern Syſtemen und Anſichten, welche ſie vielfach berührt, verglichen werden kann. Servet ſelbſt beruft ſich beſonders auf Auctoritäten aus der platoniſchen

76) Servet verweist dabei auf ſeine Lehre von der Taufe und dem Abendmahl, und ſezt hinzu: *Nunc sat fuerit, si substantiam spiritus sancti esse intelligas divinam substantiam, spiritui nostro per se conjungibilem per Christum, cognatione quadam, ac spiritum nostrum ita sanctificantem.* Als Vorausſezung dieſer Heiligung hebt er immer die Weſens-Einheit hervor.

Schule und es ist auch leicht zu sehen, wie sich durch seine ganze Anschauungsweise ein platonisches Grundelement hindurchzieht, das sich besonders in der Art zu erkennen gibt, wie er Gott und Welt, die übersinnliche und sinnliche Welt, oder Idee und Wirklichkeit, als Urbild und Abbild einander gegenüberstellt. Aber das immanente Verhältniß Gottes und der Welt, wie es dem Platonismus zu Grunde liegt, ist auch für ihn, wie für Scotus Erigena, nur die Grundlage, auf welcher die Idee der gottmenschlichen Einheit, wie sie die wesentliche Bestimmung des christlichen Bewußtseyns ist, festgestellt werden soll. Das Ineinanderseyn des Geistes und der Materie, oder des Geistes und Fleisches, Gottes und des Menschen, ist die Grundanschauung, von welcher er ausgeht, und wie er von dieser Anschauung aus selbst die Elemente und Qualitäten der natürlichen Dinge gleich Gnostikern der alten Zeit und spätern Mystikern in das Wesen Gottes sezte, so beruht seine Christologie auf dem hieraus sich ergebenden Hauptsaze, daß Geist und Fleisch an sich wesentlich Eins seyen. In dieser Ansicht stimmte er insbesondere auch mit Apollinaris zusammen, dessen Christologie überhaupt in einer sehr nahen Verwandtschaft mit der Lehre Servets steht. Wie Apollinaris ging auch Servet hauptsächlich darauf aus, die Person Christi als eine organische Einheit aufzufassen, in deren Begriff ebendeßwegen das äusserliche dualistische Verhältniß, in welchem nach der kirchlichen Lehre eine göttliche Natur und eine menschliche Seele, beide als geistige und doch zugleich ganz heterogene Principien völlig unvermittelt neben einander waren, nicht stehen bleiben durfte. Den unlebendigen Begriff einer äussern, atomistischen, nicht durch das innere Wesen der Sache selbst gegebenen Einheit bekämpfte Servet überhaupt auf das entschiedenste. Dieß war es ja hauptsächlich, was ihn zu einem so erklärten Gegner der kirchlichen Lehre sowohl von der Trinität als von der Person Christi machte. Sollte daher Christus ein organisch lebendiges We-

ſen ſeyn, ſo konnte er, was er war, nicht durch eine äuſſere, gleichſam mechaniſche Zuſammenſezung der verſchiedenen der Zeit nach ſo weit auseinanderliegenden Elemente ſeines Weſens geworden ſeyn, er konnte nur von Anfang an ſeyn, was er nach der innern Einheit ſeines Weſens war, ſomit auch Menſch und Fleiſch, was er ſeiner Natur nach war, nicht erſt in Folge ſeiner zeitlichen Geburt. Die Idee einer an ſich ſeyenden ſubſtanziellen Einheit des Geiſtes und Fleiſches, oder einer himmliſchen Subſtanz des Fleiſches Chriſti, hing mit der Grundanſchauung Servets auf innigſte zuſammen. Nur ſcheint, was auf dieſe Weiſe für den Begriff der Perſon Chriſti gewonnen wird, dadurch wieder verloren zu gehen, daß die Idee einer ſolchen vergeiſtigten Leiblichkeit, wie ſie Chriſtus von Anfang an gehabt haben ſoll, mit der wahren Realität ſeiner menſchlichen Natur in Widerſpruch kommt. Aber auch er proteſtirte, wie Apollinaris, gegen den Vorwurf des Doketismus [77]). Mit welchem Grunde er dieß that, darf hier nicht weiter unterſucht werden. In jedem Fall iſt zu behaupten, daß ſeine Lehre eben durch dieſes eigenthümliche Verhältniß, in welches er die beiden Elemente Geiſt und Fleiſch zu einander ſezte, ein gewiſſes myſtiſches Element erhalten hat, wie denn auch wirklich ſeine Chriſtologie durch dieſen ihren Character in der nächſten Beziehung zu der in der Folge von den Myſtikern weiter ausgebildeten Theorie von der Perſon Chriſti ſteht. Da dieſe Einheit des Geiſtes und Fleiſches, oder des Geiſtes und der Materie, ihren Grund in der eigenthümlichen Natur des Lichtes hat, das nach Servet das ſubſtanzielle Weſen Gottes ſelbſt iſt, ſo

77) De trin. II. a. a. O. S. 76.: *Ridicula est mors illius invisibilis rei, quae nullum mortis cruciatum potest sentire. Ego nunquam concedam aliquid vere mori, quod mortis dolores non patitur. — Luderet plane Deus in illius invisibilis rei morte, quae vere mors non est, mundi redemtionem ponens.*

iſt das myſtiſche Element ſeines Syſtems nichts anders als der pantheiſtiſche Character deſſelben, welcher eben darin ſehr beſtimmt ausgeſprochen iſt, daß Servet in dem Licht, ſofern Gott nicht ohne ſein Wort ſeyn kann, die allgemeine Subſtanz alles Geiſtigen und Natürlichen, des Ueberſinnlichen und Sinnlichen, des Göttlichen und Menſchlichen anſchaut. Man kann ſich daher nicht wundern, daß auch die Gegner an dieſem ſo offen vor Augen liegenden Character des Syſtems den größten Anſtoß nahmen. Daß er den Sohn und Geiſt mit den Creaturen vermiſche, die Seelen der Glaubigen für gleich ewig und conſubſtanziell mit Gott erkläre, dem Sohne Gottes eine göttliche Natur nur in dem Sinne zuſchreibe, in welchem auch Steine und alles Andere eine göttliche Natur habe, Chriſtus nur inſofern für den Sohn Gottes halte, als er Menſch ſey, aber ebendeßwegen auch ſein Fleiſch mit der Subſtanz Gottes identificire, und dadurch ſeine wahre Gottheit aufhebe u. ſ. w. iſt der Hauptinhalt der von Calvin, dem Hauptgegner Servets, demſelben gemachten Vorwürfe [78]).

---

78) Instit. christ. relig. I. 13, 22. *Illud vero omnium maxime exsecrandum, quod tam filium Dei, quam spiritum promiscue creaturis omnibus permiscet. Partes enim et partitiones palam asserit esse in essentia Dei, quarum unaquaeque portio Deus, praesertim vero spiritus fidelium coaeternos dicit et consubstantiales Deo, quamvis alibi substantialem deitatem non tantum hominis animae, sed aliis rebus creatis assignet.* Ebenſo ſagt Calvin zuvor: *Utriusque* (des Sohnes und Geiſtes) *deitatem in nihilum redigit, asserens secundum dispensationis modum tam in filio quam in spiritu partem esse Dei, sicuti idem spiritus substantialiter in nobis atque etiam in lignis et lapidibus Dei portio est.* Vgl. II. 14, 8. — *Spiritum interea miscet cum ipso sermone, quia Deus invisibile verbum et spiritum dispensaverit in carnem et*

Drittes Kapitel.

Fauſtus Socinus und die Socinianer.

In Melanchthon, Servet, Fauſtus Socinus zeigt ſich uns bei aller ſonſtigen Verſchiedenheit ihrer Richtung und Vorſtellungsweiſe eine gemeinſame Stellung des Bewußtſeyns zum alten kirchlichen Trinitätsdogma. Es läßt ſich nicht verkennen, daß bei Melanchthon dieſes Dogma für ſein evangeliſches Bewußtſeyn nicht mehr daſſelbe Intereſſe hat, was aber bei Melanchthon nur der Mangel eines beſtimmteren dogmatiſchen Intereſſes iſt, iſt bei Servet zum entſchiedenſten Widerſpruch geworden: er ſieht in dem alten Dogma nur den offenbarſten, mit dem ganzen verdorbenen Zuſtand der Kirche im engſten Zuſammenhang ſtehenden Irrthum, von welchem befreit zu werden, das dringendſte Reformationsbedürfniß iſt. In dieſen Widerſpruch ſtimmt auch F. Socinus ein: während aber Servet das alte Dogma nicht beſtreiten zu können glaubte, ohne von ſeinem metaphyſiſchen

---

animam. Denique figuratio Christi locum genturae apud eum obtinet, sed qui tunc per speciem umbratilis fuit filius, eum tandem esse genitum dicit per sermonem, cui seminis partes attribuit. Unde sequetur, porcos et canes non minus esse Dei filios, quia ex originali semine verbi Dei creati sunt. Etsi autem ex tribus increatis elementis Christum conflat, ut sit genitus ex essentia Dei, sic tamen primogenitum esse fingit inter creaturas, ut eadem sit essentialis divinitas lapidibus secundum suum gradum. Ne vero Christum videatur sua deitate exuere, asserit carnem ejus Deo esse ὁμοούσιον, *et sermonem fuisse hominem factum carnis in Deum conversione. Ita dum Christum apprehendere non potest filium Dei, nisi ejus caro ex Dei essentia prodierit et in deitatem fuerit conversa, aeternam sermonis hypostasin redigit in nihilum.*

oder naturphilosophischen Standpunct aus an die Stelle der falschen inhaltsleeren Vorstellung eine lebendigere Idee Gottes zu sezen, lagen alle speculativen Ideen dieser Art völlig ausserhalb des Gesichtskreises des F. Socinus [1]). Daß Christus

---

1) Von besonderem Interesse ist in dieser Beziehung, für die genauere Kenntniß der Mittelglieder zwischen Servet und F. Socinus, die gehaltvolle Abhandlung Heberle's: „Aus dem Leben von G. Blandrata. Zur Geschichte des Antitrinitarismus im 16. Jahrhundert." Tüb. Zeitschr. für Theol. 1840. 4. H. S. 116. Gribaldi, Blandrata, Alciati, Gentile, u. A. bekannten sich zu einer Lehre, in welcher der Grundgedanke des Unitarismus, daß nur Einer durch sich selbst Gott sey, der Vater Jesu Christi, der einzige Grund und Urquell alles Seyns, noch ganz mit der Servet'schen Idee von der ursprünglichen Offenbarung des Logos verbunden war, nur mit dem Unterschied, daß diese Unitarier, wie sie die Ausdrücke Logos und Sohn gleichbedeutend gebrauchten, so auch den Sohn und den heiligen Geist zu vorzeitlichen Persönlichkeiten machten, daher diese nun nicht mehr, wie nach Servet, als maaßlose Darstellungen der göttlichen Substanz gelten konnten, in welchen die Quelle des göttlichen Lebens für die einzelnen Creaturen enthalten wäre, sondern nur als begränzte Substanzen, nur graduell, nicht specifisch von jenen unterschieden, so daß sie nur die ersten in der unendlichen Reihe der Wesen sind, welche Gott kraft seines Willens je nach dem bestimmten Maaß und Begriff der Einzelnen mit seiner Substanz ausgestattet hat (S. 134.). Ein eigenes Moment der Entwicklung des Unitarismus bildet in den Verhandlungen, welche seit dem J. 1558 in Polen durch die Unitarier aus Italien veranlaßt wurden und in welchen auch Calvin von Genf aus seine mächtige, auch nach Servets Hinrichtung in dieser Sache nicht ruhende, Hand hatte, die Lehre des Stankaro, welcher besonders den Widerspruch der, zur numerischen Einheit der Personen sich abschließenden, Trinitätslehre mit der Lehre von der Person Christi herauskehrte. Wenn nach der orthodoxen Trinitätslehre, behauptete Stankaro, der Sohn als göttliche Person in der Trinität mit der zu ver-

weſentlich Menſch iſt, iſt auch für Socinus der Hauptſaz, von welchem er ausgeht, ſtatt aber mit Servet zu ſagen,

---

ſöhnenden Gottheit identiſch ſey, ſo entſtehe der Widerſpruch, daß er zugleich Partei und Mittler ſeyn müßte. Man habe daher keine andere Wahl, als entweder den Sohn auch nach ſeiner göttlichen Natur arianiſch unter den Vater zu ſtellen, weil, wenn man das Mittleramt als der Perſon des Sohns eigenthümlich betrachte, durch dieſe Trennung der Thätigkeiten auch eine Trennung der Perſonen geſezt werde, oder Chriſtus könne nur nach ſeiner menſchlichen Natur unſer Mittler ſeyn. Stankaro hatte daher, wie Heberle ſehr richtig gegen Planck Geſch. der prot. Lehrb. IV. S. 464 f. bemerkt, eine von der orthodoxen Lehre abweichende Anſicht von der Trinität in ihrem Verhältniß zur Perſon Chriſti. Er läugnete, daß die zweite Perſon für ſich Menſch geworden ſey, weil dadurch eine Trennung des Weſens derſelben vom Weſen der übrigen Perſonen geſezt würde, und nahm, ſtatt einer perſönlichen Vereinigung des Sohns mit der menſchlichen Natur, eine ungetheilte Beziehung der ganzen Trinität auf die Perſon Chriſti an, eine Beziehung, welche zwar die Uebernahme des Mittleramts von Seiten des Erlöſers zur Folge hatte und ihm zur Erduldung der damit verbundenen Leiden Kraft gab, aber doch im Grunde nur eine Einwirkung von auſſen war, ſo daß eine perſönliche Menſchwerdung dabei geradezu ausgeſchloſſen wird. Er ſprach dem Sohn das Geſandtwerden und die Incarnation als beſondere Proprietäten ab, und behauptete vom heiligen Geiſt, nicht nach dem Weſen werde er geſandt, ſondern nach der Wirkung und Thätigkeit. Wenn er auch zugab, die göttliche Natur könne auctoritative mediatrix genannt werden, ſo verſtand er unter der göttlichen Natur nicht blos die Perſon des Sohns, ſondern auch die des Vaters und des Geiſtes, ſo daß die ganze Trinität in dieſem Sinne die Mittlerin wäre (a. a. O. S. 257 f.). So aufgefaßt liegt die Behauptung Stankaro's, daß das Mittleramt weſentlich zur menſchlichen Natur Chriſti gehöre, ſchon auf dem Wege zu der Anſicht, welche überhaupt das Menſchliche der Perſon Chriſti als das Subſtanzielle betrachtet. —

daß Christus nur darum Mensch ist, weil Gott oder das Wort an sich Mensch und Fleisch ist, gilt ihm jener Saz nur in seiner unmittelbaren Beziehung zum christlich-religiösen Bewußtseyn, um von demselben aus eine ganz andere Richtung zu nehmen. Eben dieser Saz, daß Christus wesentlich Mensch ist, ist als die Wahrheit anzusehen, welche vor allem feststehen und festgehalten werden muß, wenn das christlich-evangelische Bewußtseyn seine gegebene feste Grundlage haben soll: welche Vorstellung man sich daher auch von dem Wesen Gottes und dem Trinitätsverhältniß machen mag, ihre Wahrheit kann nur dadurch bedingt seyn, daß durch sie die wesentliche Wahrheit jenes Sazes auf keine Weise beeinträchtigt wird. Indem also Socinus jenen Saz zum Ausgang seines Systems machte, stellte er sich ebendamit auf den Standpunct des christlich-evangelischen Bewußtseyns, auf welchem er mit den Reformatoren anerkannte, daß die christliche Wahrheit, was sie ist, nur insofern seyn kann, als sie für den Menschen ist, nicht in abstracter unerreichbarer Transcendenz über ihm steht, sondern mit seinem eigenen Selbstbewußtseyn zur unmittelbaren Einheit zusammengeht. Was den F. Socinus von den Reformatoren wieder trennte, lag erst jenseits dieses Sazes, in der eigenthümlichen Theorie, welche auf ihn gebaut wurde, um ihm selbst erst in dem ganzen Zusammenhang des christlichen Glaubenssystems seine durchgeführte Bedeutung zu geben. Die Gegner bezeichneten diese Theorie

---

Nachdem die förmliche Ausscheidung der unitarischen Richtung aus der evangelischen Kirche Polens sich besonders aus Gelegenheit des Colloquiums zu Petrikow im J. 1565 vollzogen hatte, zerfielen die Unitarier unter sich in zwei Parteien, von denen die eine die Präexistenz Christi festhielt, die andere sie läugnete (a. a. O. S. 182.). In der leztern, zu welcher der Socinianer G. Schomann gehörte, sehen wir demnach den Punct, in welchem der ältere Unitarismus in den Socinianismus überging.

in ihrem Gegenſaz zur kirchlichen Trinitätslehre als Ebionitismus, Arianismus, Photinianismus, und man könnte demnach, dieſen Benennungen zufolge, leicht glauben, das Weſen des Socinianismus beſtehe nur in der Erneuerung einer alten längſt verklungenen Häreſe, und in dem in ſich ſelbſt verfehlten Verſuch, ihr für die Gegenwart eine neue Bedeutung zu geben. Allein ſoſehr auch die Lehre der Socinianer ihrem materiellen Inhalt nach mit den Vorſtellungen der alten Unitarier zuſammentrifft, ſo kann dieſe Uebereinſtimmung doch nur für etwas Zufälliges gehalten werden, und das Hauptmoment bleibt immer, daß ſie nur in Folge des allgemeinen, im Zeitalter der Reformation erfolgten, Umſchwungs des Bewußtſeyns auf ihre der kirchlichen Trinitätslehre völlig entgegengeſezte Lehre von Gott geführt werden konnten. Nur von dieſem Geſichtspunct aus kann, was ihre Lehre ſowohl Wahres als Einſeitiges enthält, richtig aufgefaßt werden. Es iſt das dem Standpunct der Reformation eigenthümliche Princip der Subjectivität, das ſich auch hier in ſeiner ſo tief eingreifenden Bedeutung geltend macht, aber dieſes Princip erſcheint hier auch ſchon mit einer Wendung, welche den Socinianismus, ungeachtet ſeines innern Zuſammenhangs mit dem urſprünglichen Proteſtantismus, auch wieder in einen gewiſſen Gegenſaz zu demſelben brachte, und ihn nur als eine dem wahren Character deſſelben widerſtreitende Form des chriſtlich-evangeliſchen Bewußtſeyns erſcheinen ließ.

Der unmittelbare Gegenſtand des Widerſpruchs, welchen F. Socinus gegen die kirchliche Lehre als Reformator derſelben erhob, war das Trinitätsdogma; daß aber daſſelbe ſeinem religiöſen Bewußtſeyn ſo wenig zuſagte, hatte ſeinen Grund in ſeiner Vorſtellung vom Weſen Gottes überhaupt, mit welchem ihm jenes Dogma in den größten Widerſtreit zu kommen ſchien, ſeine Vorſtellung vom Weſen Gottes ſelbſt aber beruhte auf der Anſicht, die er vom Weſen der Religion überhaupt hatte. Auf dieſe müſſen wir alſo zurückgehen, um die

Lehre des F. Socinus nach ihrer sowohl negativen als positiven Seite richtig aufzufassen. Der höchste Zweck der Religion, oder wie wir sogleich sagen müssen, der christlichen Religion, da es nach Socinus ohne Offenbarung auch keine Religion geben [2]) kann, ist, dem Menschen, der als endliches Wesen seiner Natur nach in einem rein negativen Verhältniß zur Unsterblichkeit steht, die Unsterblichkeit oder das ewige Leben zu ertheilen [3]). Der Weg, auf welchem der Mensch allein zu diesem Ziel gelangen kann, ist die Erkenntniß Gottes und Christi. Was aber der Mensch in Ansehung Gottes zu erkennen hat, ist nicht sowohl das Wesen, als vielmehr der Wille Gottes, wie ihn Gott selbst durch Christus geoffenbart hat, sofern der Mensch, ohne den Willen Gottes zu kennen, auch nicht im Stande ist, seiner ganzen Gesinnungs- und Handlungsweise die dem Willen Gottes entsprechende Richtung zu geben [4]). Schon hierin ist die dem Socinianismus eigenthümliche Grundansicht von dem Wesen der Religion ausgesprochen, daß die Religion wesentlich ein Thun, ein practisches Verhalten des Menschen zu Gott sey, worauf der ganze Unterschied des socinianischen und protestantischen

---

2) In den Praelect. theol. c. 2. (Bibl. Fratr. Pol. T. I. S. 537.) untersucht Socinus die Frage: ***Quid sit in homine naturaliter, quod ad religionem attinet?*** und erklärt die gewöhnliche Meinung, ***homini naturaliter ejusque animo insitam esse divinitatis alicujus opinionem***, für falsch. Seinen Inhalt hat das religiöse Bewußtseyn nicht aus sich selbst, sondern es hat ihn nur auf dem historischen Wege einer äusseren Offenbarung erhalten.

3) Christ. relig. instit. Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 651.: ***Christiana religio est via divinitus proposita et patefacta perveniendi ad immortalitatem, seu aeternam vitam.***

4) A. a. O. ***Intelligo potissimum Dei per Christum erga nos voluntatis notitiam, et ad eam cogitationum, morum actionumque nostrarum conformationem.***

Syſtems beruht. Beide Syſteme ſtimmen zwar darin ganz zuſammen, daß der Menſch, als endliches Subject, den abſoluten Inhalt ſeines religiöſen Bewußtſeyns nur in der Gewißheit ſeiner Seligkeit, oder ſeiner Beſtimmung zum ewigen Leben haben kann, und daß dieſe Gewißheit weſentlich an eine Bedingung geknüpft iſt, die nur in der innerſten Subjectivität des Menſchen liegen kann. Was nun aber dieſe Bedingung ſelbſt betrifft, ſo iſt dieß der Punct, von welchem aus die beiden Syſteme eine völlig verſchiedene Richtung nehmen. Während nach der Lehre der Reformatoren die ſubjective Bedingung, unter welcher der Menſch allein ſeiner Seligkeit gewiß ſeyn kann, der Glaube in dem von ihnen beſtimmten Sinne iſt, ſo daß der Menſch als endliches Subject im Bewußtſeyn ſeiner Endlichkeit, und ſeines rein negativen Verhältniſſes ſich zu der göttlichen Gnade, als der Urſache ſeiner Seligkeit, blos receptiv verhalten kann, hebt dagegen die ſocinianiſche Lehre vorzugsweiſe das im Glauben enthaltene practiſche Element hervor, und der Glaube ſelbſt iſt ihr nicht ſowohl das vertrauensvolle Fürwahrhalten des von Seiten Gottes zur Seligkeit des Menſchen ſchon Geſchehenen, als vielmehr der in der Beobachtung des Gebots ſich practiſch bethätigende Gehorſam, ohne welchen jenes Fürwahrhalten ſelbſt keine Realität für den Menſchen haben könnte. Daß alſo das den objectiven Werth des Menſchen auf abſolute Weiſe beſtimmende Princip nur in das Wollen und Thun, nicht in das Wiſſen oder den Glauben, ſofern der Glaube ſelbſt nur die Gewißheit des Wiſſens iſt, geſezt werden kann, iſt der eigentliche Grundgedanke des ſocinianiſchen Syſtems und der Standpunct, von welchem aus allein ſeine Lehre von Gott in ihrem organiſchen Zuſammenhang aufgefaßt werden kann [5]). Hat der Menſch ſeinen abſoluten Character in ſeinem Wollen und Handeln, ſo iſt auch

5) Vgl. die Lehre von der Verſöhnung S. 395 f.

Gott, was er auf wahrhaft absolute Weise ist, nur sofern er der absolute Wille ist, und es hat daher auch alles, was über das Seyn und Wesen Gottes an sich ausgesagt werden kann, seine Bedeutung nur darin, daß es die nothwendige Voraussezung ist, um sich des göttlichen Willens nach seiner absoluten Idee bewußt zu werden [6]). In dieser durchaus vorherrschenden practischen Tendenz hat das socinianische System das natürliche Interesse, alles, was blos speculativer Natur ist, von seiner Lehre von Gott auszuschließen. Alles, was das Wesen Gottes an sich betrifft, kommt auf die einfachen Säze zurück, daß Gott ist, und daß nur Ein Gott ist, und auch diese Säze haben ihre Wahrheit nur darin, daß man, ohne von ihrer Wahrheit überzeugt zu seyn, den Willen Gottes nicht verstehen und ihm nicht Gehorsam leisten kann. Man muß daher wissen, daß Gott ist, um zu wissen, daß er unser absoluter Herr ist. Als solcher hat er das Recht und die Macht, über uns zu verfügen, wie er will, in einem Umfang, wie es nur ihm zukommt, sofern sich dieses Recht auch auf die verborgensten Gedanken unsers Herzens erstreckt, und es schlechthin nur von seiner Willkür abhängt, uns Gesezе zu geben, und Belohnungen und Strafen zuzuerkennen. Was der Mensch über das Wesen Gottes wissen kann und zu wissen nöthig hat, ist nur diese absolute Herrschermacht Gottes, sie ist das Princip des ganzen menschlichen Wissens von Gott, und alle Eigenschaften, welche Gott beigelegt worden, haben ihre Begründung nur darin, daß ihr Zusammenhang mit dieser höchsten absoluten Idee nachgewiesen wird. Ist Gott unser absoluter Herr, so liegt darin von selbst, daß er ewig ist, oder immer war, und immer

---

6) A. a. a. *Istiusmodi notitia (quaenam sit Dei Christique natura sive essentia) eatenus tantum est necessaria, quatenus sine ipsa nec Dei per Christum erga nos voluntatem nosse, nec nos ad eam conformare possumus.*

ſeyn wird; denn ſofern er unſer abſoluter Herr iſt, müſſen wir ihm auch in allem gehorchen, was er als ſeinen Willen durch Chriſtus geoffenbart hat: gehorchen aber können wir ihm nicht ohne die Hoffnung des ewigen Lebens, das wir nach ſeinem Willen erhalten ſollen, als Urheber des ewigen Lebens aber muß er ſelbſt ewig ſeyn. Ebenſo verhält es ſich mit der Gerechtigkeit, Weisheit und Macht Gottes, welche nur darum die drei höchſten Eigenſchaften in Gott ſind, weil wir ohne ſie dem durch Chriſtus geoffenbarten Willen Gottes nicht gehorchen können. Nur wenn Gott die höchſte Gerechtigkeit und Billigkeit zukommt, können wir gewiß ſeyn, daß er, was er unter Vorausſezung eines auch unvollkommenen Gehorſams verheißen hat, uns auch wirklich gewähren werde, und daß uns in den oft ſo ſchweren Verſuchungen, die uns in der Befolgung der göttlichen Gebote treffen, nichts begegnen kann, was wider Recht und Billigkeit wäre: nur wenn wir glauben, daß Gott als der Allweiſe auch die vollkommenſte Kenntniß von allem hat, können wir auch überzeugt ſeyn, daß ihm unſer Herz ſo bekannt iſt, wie es zur Beurtheilung unſers Gehorſams nothwendig iſt, und ebenſo können wir nur wenn wir vorausſezen dürfen, daß er überhaupt die unbeſchränkte Macht hat, zu thun, was er will, ihm die Macht zuſchreiben, daß er uns das ewige Leben geben kann, wie ja auch ſchon niemand ſo vieles, was der durch Chriſtus Gott zu leiſtende Gehorſam erfordert, auf ſich nehmen kann, ohne die Ueberzeugung, daß alles in der Hand Gottes iſt, und ohne ſeine Zulaſſung und Beſtimmung nichts geſchehen kann. In dieſen drei Eigenſchaften iſt alles begriffen, was am Weſen Gottes Gegenſtand des menſchlichen Wiſſens iſt, ſelbſt die Güte Gottes iſt nicht als eine beſondere ſein Weſen betreffende Eigenſchaft anzuſehen, da ſie ihrem weſentlichen Begriff nach ſchon in der Gerechtigkeit und Billigkeit enthalten iſt. In jedem Fall könnte ſie nicht als eine natürliche Eigenſchaft betrachtet werden, da die Vorausſezung, daß Gott

seiner Natur nach der Gütige ist, für den Gehorsam gegen seine Gebote gleichgültig ist, sondern sie könnte nur etwas freiwilliges seyn, und ist daher nicht auf das Wesen, sondern nur auf den Willen Gottes zu beziehen. Die Lehre von Gott führt auf diese Weise überhaupt vom Wesen Gottes auf den Willen Gottes, und sie kann nicht sowohl, was Gott an sich ist, als vielmehr nur, was er will, zu ihrem Hauptinhalt haben. Ist die Religion nur dazu da, damit der Mensch das ewige Leben erlangen kann, kann er aber das ewige Leben nicht erlangen, ohne dem Willen Gottes durch die Befolgung seiner Gebote zu entsprechen, so ist das absolute Object des menschlichen Wissens der göttliche Wille. Es ist absolut nothwendig, daß der Mensch weiß, was Gott will, oder wie sich sein Wille geäussert und geoffenbart hat. Zum Inhalt des göttlichen Willens gehört nun zwar zunächst, wie sich von selbst versteht, der ganze Inbegriff der Gebote, in deren Befolgung der Gott durch Christus zu leistende Gehorsam besteht. Es ist dieß aber nur der göttliche Wille in seiner Particularität, sofern er sich auf diejenigen bezieht, welche das ewige Leben erlangen sollen, und es ist daher von diesem Particulären das Allgemeine zu unterscheiden, der Wille Gottes in allen denjenigen Aeusserungen, die sich von jeher auf alle und jede Menschen erstreckt haben. Die drei Hauptäusserungen und Wirkungen des göttlichen Willens sind in dieser Beziehung die Weltschöpfung, die allgemeine Vorsehung und die Belohnung derer, welche Gott gehorchen. Von der Wahrheit dieser Lehren muß jeder überzeugt seyn, welcher den durch Christus geoffenbarten göttlichen Willen befolgen will. Es versteht sich von selbst, daß niemand Gott gehorchen kann, ohne zu glauben, daß er die belohnt, die ihn suchen: wie kann man aber dieß glauben, ohne auch zu glauben, daß er für jeden sorgt, und diesen Glauben selbst, den Glauben an eine allgemeine Vorsehung, wie kann man ihn haben, ohne den Glauben, daß Gott Schöpfer der Welt

iſt? Da nun die Schöpfung hier nur als ein Act des göttlichen Willens genommen wird, ſo bewegt ſich dieſe ganze Lehre von Gott nur in der Sphäre des Willens. Das abſolut Gewiſſe iſt nur, daß Gott will, daß er ein Wollender und durch ſeinen Willen Thätiger iſt, und das Princip dieſes Wiſſens von Gott iſt der menſchliche Wille, ſofern der Wille des Menſchen den abſoluten Endzweck, die Seligkeit, nicht zum Object ſeines Wollens machen könnte, ohne durch die nur im göttlichen Willen gegebenen Motive bewegt und in Thätigkeit geſezt zu werden. Gott exiſtirt alſo für den Menſchen nur als der abſolute Wille; da aber der Wille, in ſeiner Abſolutheit, ſofern er nicht ſelbſt durch die ſubſtanzielle Nothwendigkeit des an ſich ſeyenden göttlichen Weſens beſtimmt iſt, nur die abſolute Freiheit oder Willkür iſt, ſo iſt der höchſte, der abſolute Begriff, unter welchem Gott gedacht wird, nur die abſolute Macht und Willkür. Auch für F. Socinus, wie für Duns Scotus, kann es daher kein höheres Princip des Denkens geben, als den die Möglichkeit des ſpeculativen Wiſſens negirenden Saz, daß alles, was iſt, ſeine Wahrheit und Realität ſchlechthin nur darin hat, daß es Gott will. In dieſer ſchlechthinigen Willkür, als der abſoluten Vorausſezung des Syſtems, liegt der Grund, warum von den Socinianern der Offenbarung eine ſo unbedingte Auctorität eingeräumt wird. Iſt alles, was iſt, ſchlechthin nur darum, weil es der Wille Gottes iſt, ſo kann der Wille Gottes nur aus ſich ſelbſt erkannt werden, und es iſt kein Wiſſen Gottes möglich, auſſer ſofern der ſich ſelbſt ſezende und dem menſchlichen Bewußtſeyn ſich mittheilende Wille Gottes ſich ſelbſt geoffenbart hat. Alle Religion iſt daher Offenbarung und kein anderes Syſtem hängt ſoſehr, wie das ſocinianiſche, an dem poſitiven Inhalt der hiſtoriſch gegebenen Offenbarung: es gibt für daſſelbe kein abſolutes Wiſſen von Gott, das nicht zugleich poſitiver Natur wäre. Seiner ganzen Anlage nach beruht das Syſtem, ſo betrachtet, auf dem

Gegensaz der Offenbarung und der Speculation: nicht was Gott an sich ist, soll gewußt werden, sondern nur was er will, und weil, was Gott will, nicht anders als aus dem Willen Gottes selbst erkannt werden kann, so erscheint hier das wissende Subject in seiner absoluten Abhängigkeit von dem absoluten Willen Gottes. Gott ist wesentlich, seiner absoluten Idee nach, der absolute Wille und soweit hier von einem speculativen Wissen die Rede seyn kann, bestünde es demnach nur darin, Gott als den absoluten Willen zu wissen, welchem gegenüber das wissende Subject sich nur receptiv verhalten kann; auf der andern Seite aber ist hierin zugleich der durchaus vorherrschende Character der Subjectivität, welchen das System an sich trägt, ausgesprochen. Denn daß Gott der absolute Wille ist, ist nicht der auf dem Wege der speculativen Betrachtung aus dem Wesen Gottes selbst sich ergebende Begriff Gottes, sondern die absolute Idee Gottes wird nur darum auf diesen Einen Begriff zurückgeführt, weil er die nothwendige Voraussezung ist, unter welcher allein der menschliche Wille zu seiner freien Thätigkeit sich bestimmen kann. Der Standpunct, auf welchen das System sich stellt, ist daher überhaupt nicht die Frage, was Gott an sich ist, sondern nur was er für den Menschen ist, oder Gott ist, wie er hier betrachtet wird, nicht auf absolute Weise, um seiner selbst willen, sondern nur um des Menschen willen, er ist mit Einem Worte nur ein Postulat des practischen Bewußtseyns. Alles, was wahrhaft absolute Bedeutung hat, fällt somit in lezter Beziehung nicht auf die Seite Gottes, sondern nur auf die Seite des Menschen; der absolute, an sich feststehende, Endzweck ist die Seligkeit des Menschen, und weil dieser Endzweck nicht ohne die Thätigkeit des menschlichen Willens erreicht werden kann, und die Thätigkeit des menschlichen Willens selbst die Thätigkeit des göttlichen zu ihrer Voraussezung hat, so ist, was Gott ist, nur für den Menschen. Der Mensch ist das absolute Subject, für wel-

ches Gott nur inſofern iſt, als der Menſch ohne die Idee Gottes auch das abſolute Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt nicht haben könnte, und es bleibt nur die Alternative übrig, daß entweder Gott, ſeiner Idee nach, ein bloßes Moment des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns iſt, oder ſofern er auf abſolute, von dem menſchlichen Bewußtſeyn unabhängige, Weiſe exiſtirt, ebendeßwegen auch für den Menſchen nicht exiſtirt, und in dieſem tranſcendenten Anſichſeyn in einem rein dualiſtiſchen Verhältniß dem Menſchen gegenüberſteht. Die nähere Betrachtung des ſocinianiſchen Syſtems zeigt, daß in demſelben ſowohl das Eine als das Andere der Fall iſt, und daß ſein eigentlicher Character eben darin beſteht, ſich bald auf den einen bald auf den andern dieſer beiden Standpuncte zu ſtellen. Wird behauptet, daß man von dem Weſen Gottes nichts zu wiſſen brauche, als was zur Erkenntniß des göttlichen Willens nothwendig iſt, ſo kann der Sinn dieſer Behauptung nur ſeyn, daß der göttliche Wille die in die Sphäre des menſchlichen Bewußtſeyns fallende Seite des göttlichen Weſens iſt, Gott demnach an ſich noch etwas ganz anderes iſt, als nach ſeiner Beziehung zum menſchlichen Bewußtſeyn; ſofern aber, was Gott an ſich iſt, abgeſehen von der Offenbarung ſeines Willens, in welcher er nur für die Erſcheinung iſt, unbeſtimmt bleibt, geht die Tendenz des Syſtems immer wieder dahin, die eigentliche Bedeutung des abſoluten Subjects in den Menſchen zu ſezen, und Gott nur ſoweit exiſtiren zu laſſen, als die Realität des abſoluten, zur Idee des Menſchen gehörenden, Endzwecks die Exiſtenz Gottes erfordert. Nur von dieſem Geſichtspunct aus kann die für das ſocinianiſche Syſtem ſo characteriſtiſche Eigenthümlichkeit richtig verſtanden werden, daß es zwiſchen Gott und dem Menſchen im Grunde nur einen fließenden Unterſchied annimmt, und die Gott nach der Idee ſeines Weſens zukommende Abſolutheit auf den Menſchen auf eine Weiſe übergehen läßt, welcher die Vorausſezung zu Grunde liegt, daß, was Gott iſt, an

ſich ebenſogut der Menſch ſeyn kann [7]). Auch der Menſch iſt ſo gut wie Gott das abſolute Subject, weil ja, um die Idee des ewigen Lebens zu realiſiren, alles nur für den Menſchen iſt, hievon aber iſt der lezte Grund, daß das abſolute Princip überhaupt nur der Wille iſt. Nur als wollendes Subject iſt der Menſch das Subject des ewigen Lebens: iſt aber der Wille das Abſolute, ſo iſt der menſchliche Wille ſo abſolut als der göttliche, der Menſch iſt an ſich, was Gott iſt, und es hängt nur von dem Willen Gottes ab, die göttliche Abſolutheit auch thatſächlich auf den Menſchen überzutragen. Damit alſo dem Menſchen zur Abſolutheit ſeines Selbſtbewußtſeyns nichts fehlt, legt Gott gleichſam ſeine Abſolutheit nieder, um ſie dem Menſchen zu übergeben, und eine ſolche Uebertragung iſt an ſich möglich, weil das, was Gott zum wahrhaften Gott macht, nichts an ſich ſeiner Natur Inhärirendes iſt, vielmehr Gott iſt er nicht durch ſeine Natur, ſondern durch ſeinen Willen, als der ſchlechthin gebietende Wille, deſſen Subject auch ein Weſen ſeyn kann, das an ſich nicht göttlicher Natur iſt.

Da das ſocinianiſche Syſtem den abſoluten Character Gottes in den Willen ſezt, aber auch der Menſch das abſolute Princip ſeines Weſens nur in der Freiheit ſeines Willens hat, ſo ſtehen Gott und Menſch in gleich abſoluter Bedeutung einander gegenüber. Während aber ſo nur Freiheit gegen Freiheit ſteht, ſchließt das Verhältniß Gottes und des Menſchen auch wieder einen Gegenſaz in ſich, in welchem die Freiheit des menſchlichen Willens mit der Abſolutheit

---

7) *Nihil enim vetat*, ſagt F. Socinus a. a. O. S. 651., *quo minus imperium istud* (die Idee dieſes *divinum imperium* iſt die abſolute Idee Gottes ſelbſt), *quod nemo alius praeter ipsum ex se ipso habet, cum alio ipse communicaverit.* Dieſe Möglichkeit, die im ſocinianiſchen Syſtem in Chriſtus ſich verwirklicht, gehört an ſich zum Begriff Gottes.

Gottes in Widerſpruch kommen zu müſſen ſcheint. Wie die Freiheit des menſchlichen Wollens und Handelns mit dem abſoluten Vorauswiſſen Gottes zuſammenbeſtehen kann, iſt die bekannte, darauf ſich beziehende Streitfrage, welche man oft genug nur dadurch löſen zu können glaubte, daß man die Freiheit des Menſchen in der Abſolutheit Gottes untergehen ließ, ſo wenig man auch gewöhnlich ein ſolches Reſultat der Löſung des Problems ſich offen geſtehen wollte. Das ſocinianiſche Syſtem dagegen ſcheut ſich nicht, in der unumwundenen Anerkennung des hier vorliegenden Widerſpruchs auf die gerade entgegengeſezte Seite zu treten, und es iſt daher für den Standpunct, auf welchen es ſich in der Lehre von Gott ſtellt, nichts bezeichnender als ſeine Auffaſſung und Beantwortung dieſer Frage [8]). Es gibt keinen größern Gegenſaz gegen die ſocinianiſche Lehre von Gott als die Lehre von einer abſoluten Prädeſtination, gegen die ſich F. Socinus aufs entſchiedenſte erklärte und zwar vor allem aus dem Grunde, weil ſie ihm die Freiheit des Menſchen und mit derſelben allen Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter aufzuheben ſchien. Auch abgeſehen von den unzähligen Stellen der heiligen Schrift, welche gegen dieſe Lehre zeugen, kann, behauptet Socinus, eine Prädeſtination nicht angenommen werden. Denn wäre ſie wahr, und würde es ebendeßwegen auch keine Freiheit geben, ſo würde dadurch nicht nur das ganze Weſen der Religion vernichtet, ſondern man müßte auch Gott ſelbſt das Unwürdigſte zuſchreiben. Die Aufhebung aller Religion wäre die Prädeſtination, da die Frömmigkeit, wenn ſie nicht aus der freien ſittlichen Thätigkeit des Menſchen hervorgeht, ſondern alles, was ſich auf ſie bezieht, nur mit Nothwendigkeit geſchieht, ohne allen innern

8) Socinus macht dieſe Frage zum Gegenſtand einer eigenen Unterſuchung in den Prael. theol. c. 6 f. Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 542 f.

Werth ist. Wie viel Unwürdiges aber mit der Idee Gottes unter Voraussezung einer absoluten Prädestination zusammengedacht werden müßte, ist gleichfalls klar. Es wäre ja die größte Ungerechtigkeit von Seiten Gottes, die Menschen für etwas zu bestrafen, was sie nicht thun können, und nur deßwegen nicht thun können, weil er selbst beschlossen hat, daß sie es nicht thun können. Ferner wäre es nur Täuschung und Verstellung, wenn Gott allen Menschen durch die Predigt des Evangeliums die Seligkeit anbietet, während er doch einen so großen Theil nicht zu beseligen beschlossen hat, oder es könnte nur als der thörichtste Widerspruch angesehen werden, wenn Gott selbst ernstlich genug zu versuchen scheint, was doch, wie er selbst am besten wissen muß, unmöglich ist. Ja, selbst Schlechtigkeit muß Gott zugeschrieben werden, da er zum Urheber der Sünde wird. Muß, wer verdammt wird, auch sündigen, so muß der Beschluß der Verdammung auch den Beschluß des Sündigens in sich begreifen, und man kann nicht sagen, Gott habe deßwegen einen Theil der Menschen von Ewigkeit verdammt, weil er voraussah, daß sie sündigen werden, da die Lehre von der Prädestination ihrem Begriff nach darauf beruht, die Präscienz durch die Prädestination auszuschließen. Da sich jedoch die Vertheidiger der Prädestinationslehre für dieselbe auf Gründe berufen, welche selbst ein religiöses Interesse für sie geltend zu machen scheinen, so kann sich Socinus erst durch Widerlegung derselben den Weg zur Begründung seiner entgegengesezten Ansicht bahnen. Man sagt nämlich, wenn es in der Macht des Menschen stünde, etwas zu thun oder nicht zu thun, was von Gott zuvor nicht so beschlossen ist, wenn also der Mensch etwas anderes thun könnte, als Gott selbst will, so würde es mit der absoluten Macht und Seligkeit Gottes streiten. Allein, was die Allmacht betrifft, so ist zwar allerdings vollkommen wahr, daß Gott thut, was er will, aber es liegt auch in der Natur der Sache, daß der

Wille Gottes nicht immer ein abſoluter iſt, in allem, was das Thun und Nichtthun des Menſchen und ſeine Seligkeit und Verdammung betrifft, kann der Wille Gottes kein abſoluter ſeyn, ſondern Gott muß wollen, daß etwas ſowohl auf die eine als die andere Weiſe geſchehen kann, weil ſonſt Tugend und Laſter, Belohnung und Strafe nicht ſtattfinden könnten. Die Seligkeit Gottes aber kann auf keine Weiſe beeinträchtigt werden, wenn nicht alles, was er will, geſchieht, da er ja dieſe Möglichkeit des Nichtgeſchehens ſelbſt will, und vermöge ſeiner Weisheit am beſten weiß, daß auch alles, was anders, als er will, von den Menſchen geſchieht, zu ſeiner Verherrlichung dienen muß. Sagt man ferner zur Vertheidigung der Prädeſtinationsidee: wenn es in der Macht des Menſchen ſtünde, zu thun oder nicht zu thun, was Gott befiehlt, ſo daß die Handlungen der Menſchen nicht von einem vorangehenden Beſchluß Gottes abhiengen, ſo verlöre die Regierung der Welt ihren feſten Beſtand, indem ſich ja der Wille Gottes und der Wille des Menſchen auf gleiche Weiſe in ſie theilten, — ſo iſt darauf zu antworten, daß das Abſolute des Willens nur das Wollen und Nichtwollen iſt, einen äuſſern Einfluß auf die Regierung der Welt hat der Wille nicht, ſondern alles Aeuſſere hat Gott ſich ausſchließlich vorbehalten. Hiemit ſoll jedoch nicht geſagt werden, daß alle äuſſern aus dem Willen hervorgehenden Handlungen Gott als Urheber zuzuſchreiben ſind, ſondern es iſt nur ſo zu verſtehen, daß Gott die äuſſere Handlung der Freiheit des Menſchen nicht ganz überläßt, vielmehr bei jeder äuſſern Handlung eine göttliche Beſtimmung oder Zulaſſung ſtattfindet. Wenn auch Gott gewiſſe äuſſere Handlungen vorher beſchließt, ſo läßt er doch andere blos zu, ſolche, welche er an ſich nicht billigen kann, bei welchen er aber gleichwohl für gut hält, daß ſie eher geſchehen, als nicht geſchehen. Wenn endlich die Lehre von einer abſoluten Prädeſtination auch durch die Idee einer Präſcienz begründet wird, vermöge

welcher Gott alles, ehe es geſchieht, auf infallible Weiſe voraus weiß, ſo daß demnach nichts geſchehen kann, was nicht, ehe es geſchieht, ſchon an ſich gewiß und ebendeßwegen auch nothwendig iſt, ſo iſt hier der Punct, auf welchem ſich Socinus nicht blos damit begnügt, das Gleichgewicht der Freiheit gegen die Abſolutheit Gottes zu erhalten, ſondern mit einer ganz entgegengeſezten Anſicht hervortritt. Die Identität der Prädeſtination und der Präſcienz iſt ihm ſo wenig ein das Princip der Willensfreiheit gefährdendes Argument, daß er vielmehr unter der Vorausſezung jener Identität die Infallibilität nicht blos der Prädeſtination, ſondern auch der Präſcienz läugnet. Die Annahme einer abſoluten Präſcienz ſcheint ihm keineswegs aus der Natur Gottes zu folgen. Denn wenn auch, wie man behauptet, für Gott alles abſolute Gegenwart iſt, weil in ihm jeder Unterſchied der Zeit aufhört, ſo kann doch nur das gegenwärtig ſeyn, was iſt, was aber überhaupt nicht iſt, oder nur vielleicht künftig einmal ſeyn wird, kann auch für Gott nichts Gegenwärtiges ſeyn. In dieſe Kategorie des Zufälligen, nicht ſchon Seyenden, ſondern vielleicht erſt künftig einmal Werdenden gehören auch die freien Willenshandlungen. Sollte es ſich daher mit ihnen anders verhalten, ſo müßte, was gerade der ſtreitige Punct iſt, zuvor bewieſen ſeyn, daß etwas, ehe es iſt, auf abſolute Weiſe ſeyn kann [9]). Hat ſchon dieſes Argument die Tendenz, die Wirklichkeit des Exiſtirenden gegen das die Wirklichkeit aufhebende abſolute Seyn zu retten, ſo macht Socinus in demſelben Sinne weiter geltend, daß auch die Ewigkeit nicht ohne den Unterſchied der Zeit gedacht werden dürfe. Die Ewigkeit iſt ſelbſt nichts anders als die unend-

9) A. a. O. S. 545.: *Nisi adversarii principium petere velint, necesse est, ut ad rationem istam concludendam probent, omnia, quae fiunt, antequam facta essent, certo futura esse.*

liche Zeit, die immer war und ſeyn wird, in welcher es daher auch immer eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gab. Auch für Gott exiſtirt daher dieſer Unterſchied, in jedem Fall aber kann bei allem, was von den Menſchen geſchieht, von dieſem Unterſchied nicht abſtrahirt werden und Gott kann daher das Vergangene nur als Vergangenes, das Gegenwärtige als Gegenwärtiges, das Künftige als Künftiges wiſſen, weil ſich ſein Wiſſen nur nach der Natur deſſen, was für ihn Gegenſtand des Wiſſens iſt, richten kann [10]). Wenn nun, was noch nicht wirklich exiſtirt, wenn es auch künftig gewiß exiſtirt, nicht einmal für Gott in der Wirklichkeit exiſtirt, wie viel weniger kann, was noch ungewiß iſt, wie die freien Handlungen der Menſchen, als ein unmittelbar Wirkliches angeſehen werden. Will man ſich, was nur eine andere Form deſſelben Arguments iſt, auf die Allwiſſenheit Gottes berufen, die auch das Wiſſen des Künftigen in ſich begreifen müſſe, ſo gilt auch hier dieſelbe Antwort, daß Gott alles nur inſofern weiß, als es an ſich ein möglicher Gegenſtand des Wiſſens iſt, wie auch ſeine Allmacht nicht alles kann, ſondern nur das der Natur der Sache nach Mögliche. Wie es an ſich eine Unmöglichkeit iſt, Geſchehenes ungeſchehen zu machen, ſo iſt es ebenſo unmöglich, zu wiſſen, was der Natur der Sache nach nicht gewußt werden kann, und dieſes Nichtkönnen und Nichtwiſſen kann gar nicht als ein Mangel oder eine Unvollkommenheit auf der Seite Gottes betrachtet werden, da alles, was ſich darauf bezieht, an ſich kein möglicher Gegenſtand ſeiner Allmacht und Allwiſſenheit iſt. Geſezt aber auch, ein ſolches Wiſſen wäre an ſich nicht unmöglich, ſo würde ſich fragen, ob es der Wille Gottes ſeyn kann, alles ehe es geſchieht, auf abſolute Weiſe vorauszuwiſſen, und, was das Wahrſcheinlichere iſt, ob er, um alles vorauszu-

---

10) A. a. O.: *Quale enim scibile est, talem scibilis scientiam esse oportet.*

wiſſen, den Menſchen keine Freiheit ließ, oder mit Beſchränkung ſeines Vorauswiſſens den Menſchen eine gewiſſe Freiheit geſtattete. Im erſtern Fall folgen hieraus alle jene Ungereimtheiten, von welchen ſchon die Rede war, iſt aber das Zweite der Fall, ſo iſt nicht zu ſehen, was es Ungereimtes zur Folge haben ſoll. Ja, es laſſe ſich, behauptet Socinus, gar kein Nuzen eines ſolchen Vorauswiſſens denken. Für die göttliche Weltregierung ſey es genug, daß Gott mit ſeinem Wiſſen und Können überall zugegen iſt, um das menſchliche Thun zu durchſchauen und wo es nöthig iſt, zu hemmen, und durch ſeine unendliche Weisheit alles zu ſeiner Ehre zu lenken. Ein abſolutes Vorauswiſſen würde, ſtatt Gott etwas zu geben, ihm eher etwas nehmen, es könnte ihn nur gleichgültig und müſſig machen, da er keine Urſache hätte, ſich um Alles und Jedes, was von den Menſchen geſchieht, zu bekümmern und es zum Gegenſtand ſeiner Aufmerkſamkeit und Vorſorge zu machen, wenn er alles, ehe es geſchieht, voraus ſchon weiß.

Dieſe ganze Auffaſſung des Verhältniſſes der Freiheit zur Präſcienz Gottes iſt ſoſehr der gerade Gegenſaz zu der calviniſchen Prädeſtinationslehre, daß man kaum glauben ſollte, beide Anſichten ſeyen auf demſelben durch die Reformation gewonnenen Boden entſtanden. Und doch wollen beide dem endlichen Subject ſeine abſolute Bedeutung in der Idee ſeiner Seligkeit geben. Während aber Calvin die Seligkeit prädeſtinirt ſeyn läßt, und ebendamit die ſubjective Freiheit und das Subject ſelbſt aufhebt, läßt dagegen Socin, da die Seligkeit nicht ohne die freie Thätigkeit des Subjects, und die Freiheit nicht ohne ein immanentes Princip der Selbſtbeſtimmung gedacht werden kann, den abſoluten Gott gleichſam aus der Abſolutheit ſeines Weſens ſich zurückziehen, um dem endlichen Subject den zu ſeiner Freiheit nöthigen Raum zu geſtatten. Darf Gott aus Rückſicht auf die Freiheit des Menſchen keine abſolute Allwiſſenheit zugeſchrieben werden,

ſo wird ſchon dadurch die Abſolutheit Gottes aufgehoben, aber es läßt ſich überhaupt dieſe Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und den Menſchen nur aus der allgemeinen Vorausſezung erklären, daß, wenn die Abſolutheit des endlichen Subjects mit der Abſolutheit Gottes in Widerſpruch kommt, das wahrhaft Abſolute nur in das endliche Subject geſezt werden kann. Das Selbſtbewußtſeyn des endlichen Subjects iſt daher die abſolute Macht, vor welcher ſelbſt die objective Gottes-Idee zurücktreten muß. Weil das endliche Subject ſich nicht als das abſolut freie wiſſen könnte, wenn Gott abſolut allwiſſend wäre, kann das Wiſſen Gottes nur ein beſchränktes ſeyn, ja, es kann überhaupt Gott nur inſofern abſolut ſeyn, ſofern er vom Standpunct des endlichen Bewußtſeyns aus für abſolut gehalten werden kann, oder mit Einem Worte das Seyn Gottes iſt überhaupt kein abſolutes, ſondern nur ein relatives. Kann Gott nur wiſſen, was er nach der Natur der Gegenſtände des Wiſſens wiſſen kann, kann er nur thun, was der Natur der Sache nach in die Sphäre ſeiner Macht fällt, ſo iſt er ſeinem ganzen Weſen nach von der Wirklichkeit, wie ſie eine weſentliche Beſtimmung des endlichen Bewußtſeyns iſt, abhängig und bedingt, ſelbſt der Zeit als einer Form ſeines Seyns unterworfen, und das ſocinianiſche Syſtem kann, ſolange es die Objectivität der Exiſtenz Gottes feſthält, einem Dualismus nicht entgehen, welcher es zu keiner wahren Einheit mit ſich ſelbſt kommen läßt. Socin ſagt zur Widerlegung der entgegenſtehenden Anſicht [11]): Wenn Gott alles, was von den Menſchen geſchieht, auf infallible Weiſe weiß, ſo muß auch alles, ehe es geſchieht, an ſich gewiß ſeyn. Denn wie kann es Gott mit Gewißheit wiſſen, wenn es ungewiß iſt? weßwegen ja auch alle Vertheidiger einer abſoluten Präſcienz geſtehen, daß Gott

11) A. a. O. S. 549.

nur deßwegen etwas gewiß vorauswiſſe, weil es gewiß geſchehen werde. Da nun keine Wirkung ohne eine Urſache ſey, ſo fräge ſich, was die Urſache dieſer Gewißheit ſey? Der Menſch und der Wille des Menſchen könne dieſe Urſache nicht ſeyn, da ja beide noch nicht exiſtiren, aber auch Gott könne dieſe Urſache nicht ſeyn, wenn man ihn nicht zum Urheber des Böſen machen wolle, es bleibe daher nur übrig, ein anderes, von Gott verſchiedenes, ſelbſtſtändiges Princip anzunehmen. Es erhellt aus der obigen Unterſuchung der calviniſchen Lehre, mit welchem Recht ihr ein ſolcher Dualismus zum Vorwurf gemacht wird, iſt aber die eigene Anſicht des Socinus etwas Anderes als derſelbe Dualismus nur in einer andern Form? Auch nach Socinus liegt ja die Urſache, warum Gott etwas gewiß weiß, nicht in ihm ſelbſt, ſondern in einem Andern auſſer ihm, und wenn er nichts mit Gewißheit wiſſen kann, ehe es wirklich exiſtirt, ſo iſt nicht nur das Bewußtſeyn Gottes ſelbſt ein endliches, empiriſch beſtimmtes, ſondern es läßt ſich auch nicht begreifen, wie Gott Schöpfer ſeyn kann, da er, um die Welt zu ſchaffen, vor der Schöpfung die Idee der zu ſchaffenden Welt in ſich haben mußte, wie kann er ſie aber in ſich haben, da ſie noch nicht exiſtirt? Oder kann er ſie in ſich haben, ehe ſie in der Wirklichkeit exiſtirt, ſo kann es auch nicht ſchlechthin unmöglich ſeyn, mit Gewißheit vorauszuwiſſen, was in der Wirklichkeit noch nicht exiſtirt; hebt aber ein ſolches Vorauswiſſen, wie Socin behauptet, die Freiheit der Willenshandlungen auf, ſo bleibt nur die Alternative: entweder iſt Gott nicht, was er nach der Idee ſeines Weſens ſeyn ſoll, der Schöpfer der Welt, die höchſte abſolute Cauſalität, oder wenn er dieß iſt, ſo gibt es auch keine Freiheit und Selbſtbeſtimmung des Willens. Das ſocinianiſche Syſtem kann ſich nur für das Erſtere entſcheiden, aber ebendamit erhebt es das endliche, durch die empiriſche Wirklichkeit beſtimmte, Bewußtſeyn zu ſeinem höchſten Princip, und es kann daher

auch über das Weſen Gottes nichts ausgeſagt werden, was nicht vom endlichen Bewußtſeyn begriffen werden kann.

Es ergibt ſich hieraus, in welchem engen Zuſammenhang der ſo entſchiedene Widerſpruch der Socinianer gegen die kirchliche Trinitätslehre mit ihrer Lehre von Gott überhaupt ſtehen mußte. Wo F. Socinus auf dieſe Lehre zu reden kommt, ſpricht er ſich über das Undenkbare, Widerſprechende, völlig Ungereimte dieſer Lehre in den ſtärkſten Ausdrücken aus. Er kann in der Behauptung, daß der numeriſch Eine Gott zugleich aus einer Dreiheit von Perſonen beſtehe, nur den ſonnenklarſten, alles vernünftige Denken aufhebenden, Widerſpruch ſehen, da ja jede Perſon auch eine individuelle Subſtanz iſt, und eine Perſon von der andern nur dadurch verſchieden ſeyn kann, daß ſie ein anderes Individuum iſt. Die Papiſten und Evangeliſchen geben dieß ſelbſt zu, wenn ſie dieſe Lehre für ein, allen menſchlichen Verſtand überſteigendes, Myſterium erklären, nur ſey ſie nicht blos über, ſondern gegen allen Verſtand, und es ſey nicht einzuſehen, wie man etwas ſoll glauben können, was ſich auf keine Weiſe begreifen laſſe. Glauben könne man doch nur das Wahre, wahr aber könne nichts ſeyn, was mit der Vernunft ſo ſtreite, daß es einen offenbaren Widerſpruch in ſich ſchließe. Wenn daher ſchlechthin mit der Einheit Gottes eine Dreiheit von Perſonen zuſammengedacht werden ſoll, ſo könnte dieß in jedem Fall nur ſo geſchehen, daß man unter dieſer Dreiheit drei verſchiedene, für ſich beſtehende, nur durch die moraliſche Einheit des Willens verbundene, göttliche Perſonen verſteht [12]). Nach ſolchen Erklärungen

12) Vgl. Christ. relig. instit. a. a. O. S. 652. Quod regni Poloniae et magni ducatus Lithuaniae homines, vulgo Evangelici dicti, qui solidae pietatis sunt studiosi, omnino deberent se illorum coetui adjungere, qui in iisdem locis falso atque immerito Arriani atque Ebionitae vo-

ſollte man erwarten, die Socinianer werden es für einen eben ſo gefährlichen als verwerflichen Irrthum gehalten haben, an eine Trinität im Sinne der kirchlichen Lehre zu glauben; allein dieſe Lehre war ja nach ihrer Anſicht nur theoretiſcher, nicht practiſcher Natur, ſie betraf nur das Weſen, nicht den Willen Gottes, und es ſchien ſomit für die Erkenntniß des göttlichen Willens und den Gehorſam gegen denſelben etwas Indifferentes zu ſeyn, wie man über das Perſönliche im Weſen Gottes dachte [13]). Das Gewicht der Gründe jedoch, welche gegen die Undenkbarkeit dieſer Lehre geltend gemacht werden, ſollte dadurch keineswegs entkräftet werden, ſie blieb für ſie eine Lehre, für welche ihnen in ihrer denkenden Vernunft jede Kategorie fehlte, und warum ſollte ſich ihre Vernunft mit der Vorſtellbarkeit einer,

---

cantur. A. a. O. S. 697.: *Nemo est tam stolidus, qui non videat, pugnare haec inter se, illum Deum nostrum coeli terraeque creatorem esse unum tantum numero, et tamen tres esse, quorum unusquisque sit iste Deus noster.* — Initium scripti F. S. in quo ad argumenta, quibus in unica Dei essentia personae adstrui solent, respondere instituerat. A. a. O. S. 789.

13) A. a. O. S. 652.: *Ut voluntas ista (Dei per Christum nobis patefacta) cognoscatur illique obediatur, haud necessarium est scire aut credere veritatem hanc, licet certissimam, in Deo videlicet plures una personas non esse; modo alioqui credas Deum unum tantum esse. Quamvis enim istorum duorum utrumvis ex altero necessario ac manifestissime consequatur, jam diu tamen fuerunt plerique christiani nominis homines hodieque sunt adeo hac in re dementati, ut sibi persuadeant, Deum omnino unum tantum esse, et tamen interim credant, tres esse in Deo personas, quarum quaelibet sit ille idem unus Deus; quo nihil vel absurdius, vel impossibilius, vel denique divinis ipsis testimoniis repugnantius ne excogitari quidem potest.*

allem vernünftigen Denken widerſtreitenden, Lehre quälen, wenn doch nach ihrer ſchon entwickelten Grundanſicht im Weſen Gottes nichts vorausgeſezt werden konnte, was das endliche Subject mit den weſentlichſten Beſtimmungen ſeines Bewußtſeyns nicht zu vereinigen vermochte?

Enthält die kirchliche Trinitätslehre an ſich einen unauflöslichen Widerſpruch, ſo kann auch Chriſtus nicht von Natur Gott ſeyn. Je wichtiger aber die Stelle iſt, welche die Lehre von der Gottheit Chriſti in dem kirchlichen Syſtem einnimmt, und auf einem je feſteren Grunde ſie zu beruhen ſchien, deſto mehr mußte es die Aufgabe der Socinianer ſeyn, dieſe Lehre ſo zu widerlegen, daß ſie auf dem dadurch gewonnenen Boden ihre neue eigenthümliche Theorie aufführen konnten. Ihre Polemik gegen die Lehre von der Gottheit Chriſti iſt daher der Mittelpunct ihrer ganzen Oppoſition gegen das kirchliche Syſtem, und ſie ſuchten ſie durch alle Argumente zu verſtärken, welche ältere und neuere Gegner gegen dieſe Lehre vorgebracht hatten.

Als Gott von Natur iſt Chriſtus der eingeborne Sohn Gottes, aus dem Weſen Gottes gezeugt. Seine Gottheit beruht auf dem Begriffe der Zeugung, die Zeugung aber gehört in die Sphäre des materiellen phyſiſchen Lebens, und kann Gott nicht zugeſchrieben werden, ohne daß etwas ſeiner völlig Unwürdiges und Ungereimtes auf ihn übergetragen wird [14]). Sie ſtreitet mit ſeiner abſoluten Vollkommen-

---

14) Christ. rel. inst. a. a. O. S. 655.: *Censeo, istud merum esse humanum commentum — ipsi sanae rationi penitus repugnans, quae nullo modo patitur, ut Deus, animalium corruptibilium more, ex sua ipsius substantia generet, utque unica illa numero Dei essentia dividatur vel multiplicetur, vel unica numero et integra manens pluribus fiat communis.* Vgl. Quod regni Pol. etc. a. a. O. S. 698.: *Putant enim Deum more animantium sibi si-*

heit und ſeiner unveränderlichen Ewigkeit. Zeugt Gott einen ihm durchaus ähnlichen Andern, ſo iſt er nicht der an ſich ſeiner Natur nach Einzige, nicht der abſolut Vollkommene, da er nur als der ſchlechthin Eine der abſolut Vollkommene ſeyn kann. Ebenſo wenig aber läßt ſich dieß mit der unveränderlichen Ewigkeit und der ſteten Fortdauer eines ſo hohen Individuums, wie Gott iſt, vereinigen [15]), da die Zeugung von andern Individuen der natürliche Proceß iſt, durch welchen zur Erhaltung der Gattung, während die Individuen wechſeln, der Erzeugte in die Stelle des Erzeugenden eintritt. Wie mit der Zeugung verhält es ſich auch mit der Menſchwerdung: das Eine ſchließt das Andere in ſich: iſt Chriſtus als Sohn Gottes mit dem an ſich Einen Gott identiſch, ſo muß Gott Menſch geworden ſeyn, eine Menſchwerdung Gottes aber war nach der Anſicht der Socinianer das Undenkbarſte und Ungereimteſte, woran zu glauben der menſchlichen Vernunft zugemuthet werden konnte [16]). Sie ſehen in ihr eine an ſich unmögliche Sache, wogegen man ſich nicht auf die Allmacht Gottes, welcher nichts unmöglich ſey, berufen könne, da die Allmacht ſelbſt ſich nur auf das an ſich Mögliche beziehen könne. Verhalten ſich Gott und Menſch, wie

---

milem in essentia generare, idque (ut cetera taceam absurdissima Deoque indignissima, quae hinc consequuntur) non verentur, quod cum absoluta perfectione, cumque incommutabili aeternitate aperte pugnat.

15) *Quid cum — perpetuitate alicujus excellentissimi individui, cujusmodi Deus est, magis pugnare potest, quam sibi simile gignere?*

16) Vgl. Scriptum F. S. in quo sententiam eorum, qui Jesum Christum Dei filium, unum illum et altissimum Deum esse, vel saltem antequam ex Maria nasceretur, reipsa extitisse affirmant, argumentis allatis refellere instituerat, oder die Disput. de Christi natura a. a. O. S. 782 f.

Unendliches und Endliches, ſo ſey klar, daß der materielle, räumlich begrenzte Menſch mit Gott zur Einheit eines Subjects nicht zuſammengehen könne. Entweder müſſe der materielle Menſch eine unendliche Subſtanz werden, oder Gott den Dimenſionen einer endlichen räumlichen Subſtanz ſich unterwerfen, wovon das Eine ſo abſurd und unmöglich ſey als das Andere, und wenn beide Subſtanzen, die endliche und die unendliche, ſo zur Einheit verſchmelzen ſollen, daß jede derſelben ihre Natur und Proprietät beibehält, ſo könne daraus allerdings nur eine ſo al entheuerliche Vorſtellung, wie die Lehre von der Ubiquität des Leibes Chriſti, hervorgehen, deren Anhänger nur darin inconſequent ſeyen, daß ſie ſie Chriſtus nicht auch ſchon im Zuſtand ſeines irdiſchen Lebens zuſchreiben, wenn ſie doch die Folge der ſo eigenthümlichen, in der Perſon Chriſti geſchehenen, Vereinigung einer göttlichen und menſchlichen Subſtanz ſeyn ſoll. Schon hieraus iſt demnach zu ſehen, wie unhaltbar die ganze Vorſtellung iſt. Wenn nun aber alle Philoſophen und Theologen zugeben, daß Gott ſeiner Subſtanz nach nichts Zufälliges treffen könne, weil er ſonſt nicht der erſte, alleinige und ewige Beweger und ein, von aller Veränderung und Corruption freies, Weſen wäre, das höchſte Princip von allem: welche Veränderung müßte mit ihm erfolgt ſeyn, wenn er durch die Annahme eines ſterblichen Menſchen in Verbindung mit dieſem zu einem Dritten geworden wäre? Von der Subſtanz Gottes müßte ja geſagt werden, daß ſie jezt etwas ſey, was ſie zuvor auf keine Weiſe war, daß ihr die Subſtanz eines Menſchen inhärire, ein Menſch, eine von Gott ſo weſentlich verſchiedene Natur, individuell mit ihr Eins ſey. Entweder iſt nun eine ſolche Vereinigung etwas völlig Leeres und Bedeutungsloſes, oder ſie hat, woran man ohne Schauder nicht denken kann, die Folge gehabt, daß Gott nicht blos ſcheinbar, oder durch eine Communication der Idiome, ſondern in der That und Wahrheit menſchliches Elend und ſelbſt den Tod

erlitten hat. Ist der Gott der Christen ein Wesen, welchem solches widerfahren kann, wie kann man sich wundern, wenn Türken und Juden von einem solchen Gott nichts wissen wollen? Wir Christen selbst aber müßten die bedauernswürdigsten Menschen seyn, wenn unsere Seligkeit unter so Vielem, was wir zu leiden haben, von einem Gott abhinge, welcher gleich uns leiden und sterben kann. So wenig läßt sich die Sache auch nur vorstellen, und wie sie im Ganzen nicht gedacht werden kann, so läßt sich auch nicht sagen, was durch eine solche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Substanz auf der einen oder andern Seite bewirkt worden seyn soll. Für die göttliche Substanz könnte hieraus nur die Folge entstanden seyn, daß menschliche Eigenschaften auf sie übergingen, es scheuen sich daher auch viele Theologen nicht, von Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, so zu reden, daß sie ihn hungern und dürsten, müde und betrübt werden und anderes dieser Art leiden lassen; wenn es aber darauf ankommt, zu bestimmen, mit welchem Recht, was der Gottheit an sich so sehr widerstreitet, von ihr ausgesagt werden kann, geben sie doch wieder zu, daß alles dieß nicht im eigentlichen Sinne genommen werden dürfe, sondern nur nach einer Allöose oder Idiomen-Communication, vermöge welcher die göttliche Natur von allem, was in der menschlichen vorging, nicht berührt wurde, woraus demnach auch zu sehen ist, daß alle jene Lobpreisungen einer Liebe, in Folge welcher Gott zur Beseligung der Menschen geboren und gekreuzigt worden seyn soll, nur als eine rhetorische und poetische Redeweise anzusehen sind, welcher nichts Reelles entspricht. Wie wenig aber in der menschlichen Natur durch die Vereinigung mit der göttlichen bewirkt worden ist, erhellt daraus, daß selbst das Göttlichste und Uebermenschlichste, das dem Menschen Jesus zukommt, erst vom Vater auf ihn übergetragen worden ist. Seine Heiligkeit und Sündlosigkeit, sein höheres Wissen, seine Wundermacht, seine Herrschaft über alles, die

ihm gebührende Anbetung, alles dieß hat er ja erſt als Geſchenk des Vaters erhalten. Die Gegner ſelbſt beziehen, da niemand ſich ſelbſt etwas geben kann, alles, was Chriſtus von Gott erhalten hat, nur auf ſeine menſchliche Natur. Wie kann aber die menſchliche Natur irgend etwas empfangen haben, wenn die göttliche Natur, oder der allmächtige Gott, vom erſten Moment der Empfängniß Jeſu an ſo mit ihr Eins geworden iſt, daß beide eine unzertrennliche Perſon bilden? Kann alles, was keine reelle Wirkung hat, nur für zwecklos und überflüſſig gehalten werden, ſo iſt gar nicht zu ſehen, was überhaupt durch eine Vereinigung der beiden Naturen, bei welcher weder für die göttliche durch die menſchliche, noch für die menſchliche durch die göttliche irgend etwas bewirkt worden iſt, bewirkt worden ſeyn ſoll. Dieſelbe Zweckloſigkeit findet aber noch beſonders ſtatt, wenn man nach der Beziehung fragt, in welcher eine ſolche Vereinigung einer göttlichen und menſchlichen Natur zu dem Zweck der Erlöſung ſtehe? Man ſezt dieſe Beziehung in die Nothwendigkeit einer Genugthuung, welche durch Uebernahme der von den Menſchen verſchuldeten Strafe der göttlichen Gerechtigkeit werden ſollte. Wie war aber dieß möglich, wenn Gott an ſich nicht leidensfähig iſt, und niemand ſich ſelbſt etwas bezahlen kann? Auf das Zuſammenſeyn der göttlichen Natur mit einer menſchlichen kann man ſich nicht berufen, da ein menſchliches Leiden in jedem Fall nur ein endliches iſt, und wenn eine wahre Satisfaction nur eine ſolche iſt, bei welcher die genugthuende Perſon eine andere iſt, als diejenige, welcher die Genugthuung geleiſtet wird, wie kann eine Genugthuung dem Gewiſſen des Menſchen Beruhigung gewähren, welche Gott ſelbſt vollbringt? Sezt man daher die Nothwendigkeit einer Genugthuung voraus, ſo müßte wenigſtens eine ſolche Vorſtellung von der Perſon Chriſti den Vorzug verdienen, bei welcher Chriſtus mit der Gottheit, welcher genuggethan werden ſoll, nicht unmittelbar identificirt wird, und dieſe Schwie-

rigkeit wird durch die Unterscheidung der Person des Sohns von der Person des Vaters keineswegs gehoben, indem auch abgesehen von der völligen Nichtigkeit dieses Unterschieds in Gott, aus der kirchlichen Trinitätslehre vielmehr folgt, daß der Person des Sohns dieselbe Genugthuung zu leisten ist, wie der Person des Vaters, weil sich die Menschen gegen den Sohn auf dieselbe Weise wie gegen den Vater versündigt haben. Daß niemand sich selbst genugthun, oder sich mit sich selbst aussöhnen und sich selbst vergeben kann, bleibt eine unbestreitbare Wahrheit. Sagt man endlich, durch die Menschwerdung Gottes sey eine Vereinigung Gottes und des Menschen bewirkt worden, durch welche Gott Mensch und der Mensch in gewissem Sinne Gott wurde, so ist hiemit entweder nur dieselbe hypostatische Einheit ausgesagt, deren Nichtigkeit bisher nachgewiesen worden ist, oder es ist dabei an die Güte und Gnade Gottes gegen die Menschen und an die Seligkeit des Menschen und seine Bekehrung zu Gott zu denken, in welchem Falle sich auf keine Weise der Zusammenhang einsehen läßt, in welchem dieß mit der Mittheilung der göttlichen Natur an den Menschen Jesus, welche hier vorausgesezt wird, stehen soll.

Ist es an sich unmöglich und undenkbar, daß Gott Mensch geworden ist, wie nach der kirchlichen Lehre von der Gottheit Christi angenommen werden muß, so ist ebendamit die ganze Grundlage aufgehoben, auf welcher die kirchliche Lehre von der Person Christi beruht. Läßt sich gar nicht denken, auf welche Weise und für welchen Zweck zwei so wesentlich verschiedene Naturen, wie die göttliche und menschliche, zur Einheit sich vereinigt haben sollen, so kann es auch keine in dieser Zweiheit der Naturen existirende Person geben. Die Socinianer suchten aber auch noch besonders vom Begriffe der persönlichen Einheit aus zu zeigen, wie sehr diese Lehre der gesunden Vernunft widerstreite. Auch sie behaupten, wie so Viele vor ihnen, die Unmöglichkeit, daß zwei Naturen, von

welchen jede für ſich ſchon eine Perſon iſt, zu einer perſönlichen Einheit zuſammengehen können, und alle Analogien und Unterſcheidungen, durch welche die Vertheidiger dieſer Lehre ſie rechtfertigen wollten, ſchienen ihnen nur die völlige Ungereimtheit der Sache in ein neues Licht zu ſezen. Sie erklärten es geradezu für eine lächerliche Behauptung, wenn man daſſelbe, was von der Perſon Chriſti, oder von ihm, als Sohn Gottes, ſchlechthin verneint werden muß, ihm gleichwohl nach ſeiner menſchlichen Natur für ſich zuſchreiben will [17]).

---

17) Catech. Racov. qu. 96 f. wird die Vernunftwidrigkeit des Sazes, daß Jeſus eine göttliche Natur habe, auf folgende Weiſe gezeigt: *Rationi sanae repugnat, primo ad eum modum, quod duae substantiae proprietatibus adversae coire in unam personam nequeant, ut sunt: mortalem et immortalem esse, principium habere et principio carere, mutabilem et immutabilem existere. Deinde, quod duae naturae, personam singulae constituentes, in unam personam convenire itidem nequeant. Nam loco unius duas personas esse oporteret, atque ita duos Christos existere, quem unum esse et unam ipsius personam, omnes citra omnem controversiam agnoscunt.* — Wenn die Gegner behaupten, *Christum sic natura divina et humana constare, quemadmodum homo ex anima et corpore constat*, ſo ſey zu antworten: *permagnum hic esse discrimen. Illi enim ajunt, duas naturas in Christo ita unitas esse, ut Christus sit Deus et homo, anima vero et corpus ad eum modum in homine conjuncta sunt, ut nec anima nec corpus ipse homo sit. Nec enim anima nec corpus sigillatim personam constituunt, et ut natura divina per se constituit personam, ita humana per se constituat, necesse est.* In der Christ. relig. instit. a. a. O. S. 674. iſt ein eigener Abſchnitt: *Refutatio distinctionis vulgaris, quod alia Christo secundum humanam naturam, alia secundum divinam tribuantur.* —

Um die Lehre von der Gottheit nach ihren verschiedenen Seiten aufzufassen, und kein Moment in ihr stehen zu lassen,

---

Plane est ridiculum, sagt Socin, *interdum ea, quae de ipsa Christi persona seu (quod plus in hoc proposito est) de filio Dei simpliciter negatur, alteri nihilominus naturae separatim convenire.* (Dieß wird besonders an der orthodoxen Erklärung der beiden Stellen Marc. 13, 32., welche so oft in der Geschichte dieser Lehre vorkommt, und Joh. 14, 27. gezeigt). — *Adeo ut cum ista, vel si quae alia ejusmodi sunt, sive tacite sive expresse de Christo in divinis literis negantur, dicant, per figuram illam, quam vocant idiomatum, id est, proprietatum communicationem, de ipso Christo simpliciter negari, quod secundum alteram tantum naturam, id est humanam, illi non convenit, licet secundum divinam maxime conveniat, non animadvertentes interim, figuram istam nullum habere locum in iis, quae de supposito (ut vocant) aliquo negantur, sed tantum in iis, quae affirmantur.' Ut exempli gratia: licet quidem dicere, hominem ratiocinari, quamvis homo secundum corpus non ratiocinetur, sed secundum animam tantum, sed non licet vicissim dicere, hominem minime ratiocinari, quia videlicet secundum corpus minime ratiocinetur. Satis est enim ad enunciatum istud falsum reddendum, quod secundum animum ratiocinetur; quare, si Christus, quamvis secundum divinam naturam tantum semper scivisset diem illum et horam, et semper patri suo par per omnia fuisset, nullo prorsus modo negare simpliciter potuisset, se diem illum et horam scire seque patri suo parem esse. Unde factum esse arbitror, ut non pauci tamen ex illis ipsis, qui Christum eandem numero essentiam cum patre habere contendunt, ut vim adversus se istorum duorum locorum declinent, non ad istam sermonis figuram, cui, ut dixi, in similibus negantibus enunciationibus nullus locus esse potest, sed ad alias tergiversationes confugerint.*

das nöthigen könnte, die übermenſchliche Würde Chriſti durch die Vorausſezung einer von ihr unabhängigen vormenſchlichen Exiſtenz zu begründen, ließen die Socinianer auch die arianiſche Vorſtellung von der Perſon Chriſti nicht unberückſichtigt. Es gab Manche, welche zwar ihrer Polemik gegen die orthodoxe Trinitätslehre vollkommen beiſtimmten, aber der aus ihr gezogenen Folgerung, daß Chriſtus ſeiner ſubſtanziellen Natur nach nur Menſch ſey, nicht den gleichen Beifall ſchenken konnten. Es ſchien ihnen dieß nicht nur mit der Würde Chriſti an ſich, ſondern auch mit der Idee Gottes und einem würdigen Begriffe von dem Erlöſungswerke zu ſtreiten. Chriſtus ſollte daher, wenn auch nicht gleichen Weſens mit Gott und mit ihm identiſch, doch wenigſtens an ſich der eingeborene Sohn Gottes und der Schöpfer der Welt ſeyn [18]). Zur Widerlegung dieſer Anſicht mußten es die Socinianer als ihre beſondere Aufgabe betrachten, nachzuweiſen, daß auch durch ihre Theorie von der Perſon Chriſti alle dogmatiſchen Intereſſen befriedigt werden, das Haupt-

18) Man vgl. die Disputatio inter Erasmum Johannis, affirmantem, Christum fuisse unigenitum Dei filium, etiam antequam ex virgine nasceretur, et Faustum Socinum, contrariam sententiam asserentem. Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 493. Eraſmus Johannis meinte 1. *hac re maxime extolli Dei altitudinem, si credamus, ad eam non patere aditum, nisi per ejusmodi mediatorem, qui sit filius Dei unigenitus et creator et omnium angelorum et hominum.* 2. *Non parum detrahitur Christo ejusque dignitati, si merus homo habeatur, in quo nihil sit essentiale, quod in alio quovis homine non reperiatur, et si per eum opera solummodo redemptionis peragantur.* 3. *Non leviter extenuari beneficium redemptionis, utpote quod per hominem effici potuerit, cum tamen nihil sit hoc beneficio majus, maximeque in hoc elaborandum, ut ejus dignitas omnibus modis exaggeretur.*

moment aber, das sie zunächst geltend machten, war das Negative, daß es sich hier nicht blos darum handle, unter Voraussezung der menschlichen Natur Christi ihm einen höheren übermenschlichen Character zuzuschreiben, sondern vielmehr eben diese wesentliche Grundlage, das wahrhaft Menschliche, in Christus aufgehoben werde, sobald über seine menschliche Natur noch eine andere von ihr unabhängige höhere zu stehen komme. Es findet auch hier durchaus dieselbe Schwierigkeit statt, wie bei der orthodoxen Lehre von der Person Christi. Soll Christus eine wahrhaft persönliche Einheit seyn, so kann er, was er ist, nur in Einer wesentlichen Form seyn, weil nichts zwei wesentlich gleiche Formen haben kann. Ist seine wesentliche Form eine von seinem menschlichen Seyn verschiedene, wie behauptet wird, wenn der Sohn Gottes, schon ehe er Mensch wurde, vollkommen existirt, so kann das Mensch-Seyn nicht die wesentliche Form seiner Existenz seyn. Er kann daher kein wahrer und wirklicher Mensch seyn, sondern was er Menschliches hat, ist nur wie ein Kleid, das er anzog, zu seinem Wesen nachher noch hinzugekommen, weßwegen diejenigen, welche von einem Anziehen der menschlichen Natur und des Menschen reden, wie dieß sehr gewöhnlich ist, ebendamit selbst gestehen, daß sie Christus für keinen wahren, durch die Gleichheit der Natur mit uns verbundenen Menschen halten [19]).

Schon diese negative Seite der socinianischen Lehre von der Trinität und der Person Christi zeigt, wie sie durchaus

19) Es gehört hieher die Refutatio sententiae Arrianorum de Christi essentia in der Christ. relig. instit. a. a. O. S. 656 f. Auf die Frage: *Quomodo probas, Christum verum hominem non esse, si talis sit, qualem illi volunt?* wird die Antwort gegeben: *hac nimirum ratione, quod nulla res, quae una sit, duas formas essentiales habere potest, seu duae res diversae esse, jam enim non una, sed duae res essent.*

auf dem Saze beruht, daß Chriſtus weſentlich Menſch iſt. Iſt Chriſtus weſentlich Menſch, ſo kann er ſeiner ſubſtanziellen Natur nach nicht Gott ſeyn, und die an ſich ſchon ſich widerſprechende Lehre von einem immanenten Unterſchied der Perſonen in Gott iſt auch von dieſer Seite betrachtet, ohne allen Haltpunct. Dieſer negativen Seite muß ſich nun aber die poſitive gegenüberſtellen und die ſocinianiſche Lehre hat den Beweis zu führen, daß an der Stelle des zerſtörten Gebäudes, auf der Grundlage des allein zurückbleibenden Sazes, gleichwohl eine ſowohl dem weſentlichen Intereſſe des chriſtlichen Bewußtſeyns als den Ausſprüchen der heiligen Schrift entſprechende Theorie von der Perſon Chriſti aufgeführt werden kann. Dieß ſind die zwei Momente, welche wir, um die ſocinianiſche Lehre ihrer poſitiven Seite nach richtig aufzufaſſen, unterſcheiden müſſen. So entſchieden die Socinianer die kirchliche Lehre von der Gottheit Chriſti verwarfen, ſo wenig wollten ſie doch dem chriſtlich-religiöſen Bewußtſeyn etwas von ſeinem objectiven Inhalt entziehen. Alles wahrhaft Göttliche ſollte Chriſtus auch nach ihrer Lehre zukommen, nur ſollte ihm alles, was er iſt, von einem ganz andern Standpunct aus zugeſchrieben werden. Ebenſo wenig wollten ſie ſich mit den die Perſon Chriſti betreffenden Stellen der Schrift in Widerſpruch ſezen, ſondern ihre abweichende Vorſtellung ſollte vielmehr nur das Reſultat der wahren und natürlichen Schrifterklärung ſeyn.

Geht man von dem genannten Saze der ſocinianiſchen Lehre aus, ſo ſcheint vor allem mit demſelben nicht gut zuſammenzuſtimmen, daß Chriſtus, obgleich er weſentlich nur Menſch iſt, doch ein von der Natur der übrigen Menſchen verſchiedenes Princip ſeiner Exiſtenz beigelegt wird. Eine übernatürliche Erzeugung Chriſti läugnen die Socinianer ſo wenig, daß ſie vielmehr vor allem aus dieſem Grunde auch nach ihrer Lehre Chriſtus als den eingebornen Sohn Gottes im eigentlichen Sinne betrachtet wiſſen wollen. F. Socinus

konnte ſich die Inconſequenz, die hierin lag, nicht ganz verbergen. Auf der einen Seite konnte nicht geläugnet werden, daß der übernatürliche Urſprung weſentlich zu ſeiner Natur gehöre [20]), auf der andern Seite ſollte dieſes übernatürliche Element ſeines Weſens doch nur als ein Accidens ſeiner menſchlichen Natur angeſehen werden. Allein das Argument, deſſen er ſich, um dem Vorwurf der Inconſequenz zu begegnen, bedient, daß nämlich, wenn die übernatürliche Entſtehung Chriſti etwas weſentlich zu ſeiner Natur Gehörendes wäre, daraus folgen würde, die übrigen Menſchen, deren Urſprung ein ganz anderer iſt, haben eine andere Natur als Chriſtus, und die Natur Chriſti ſelbſt ſey ebendeßwegen keine wahrhaft menſchliche [21]), — kann geradezu umgekehrt werden, und wenn auch von ihm weiter geltend gemacht wird, daß der Begriff des eingeborenen Gottesſohns ſich keineswegs nur auf die übernatürliche Entſtehung Chriſti gründe, daß neben dieſem Moment weit mehr etwas Anderes in Betracht komme,

---

20) Christ. rel. instit. a. a. O. S. 654.: Chriſtus iſt nach Luc. 1, 35. *consequenter Dei filius proprius et unigenitus, cum nemo alius hac ratione et ab ipso primo ortu Dei filius unquam extiterit. Cum igitur naturam sive essentiam Christi explicans dixi modum, quo sit ortus, apertius, quid ista ipsius divina filiatione comprehensum huc pertinere possit, exposui, quam si diserte dixissem, illum esse proprium atque unigenitum filium Dei.*

21) A. a. O. *Quanquam praeterea istud ipsum, quod Christus ea ratione, qua dixi, conceptus ac formatus fuerit, et propri atque unigeniti filii Dei appellatione continetur, proprie loquendo ad ipsius Christi essentiam referri non debet, alioqui sequeretur, quia alii homines longe diversa ratione concepti ac formati sunt, diversam quoque ipsorum et Christi hominis naturam esse, et aliam esse humanam Christi naturam, aliam nostram.*

das keine Beziehung auf die Natur Chriſti habe, ſo iſt dadurch die Einwendung nicht beſeitigt, daß alles, was Chriſtus wahrhaft zum Sohn Gottes macht, ihm doch nur deßwegen zukommen konnte, weil er mit ſeiner übernatürlichen Entſtehung auch ein ganz eigenthümliches, ihn von allen andern Menſchen ſpecifiſch unterſcheidendes Element ſeines Weſens erhalten hatte. Gehen wir aber über dieſes natürliche Element, das auch in der ſocinianiſchen Lehre vom Sohn Gottes noch zurückbleibt, hinweg, ſo iſt der weitere Gang, welchen ſie nimmt, daß ſie alles, was der Sohn Gottes im kirchlichen Sinne von Natur und auf abſolute Weiſe war, ihrem Sohn Gottes erſt durch Uebertragung und Verleihung als Geſchenk Gottes zu Theil werden läßt. Sie unterſcheidet daher von dem natürlichen Sohn Gottes den Adoptivſohn in demſelben Sinne, in welchem die Chriſten überhaupt Kinder oder Söhne Gottes genannt werden, und ſezt das Weſen der Sohnſchaft in alle jene Vorzüge, durch deren erſt erworbenen Beſiz Chriſtus von Stufe zu Stufe zur höchſten Macht und Herrſchaft und ebendamit zur vollkommenſten Aehnlichkeit mit Gott erhoben worden iſt [22]). Der Epoche machende Moment in der Geſchichte Chriſti iſt in dieſer Beziehung ſeine Auf-

---

22) Responsio ad libellum Jac. Wujaki, Jesuitae, Polonice editum, de divinitate filii Dei et spiritus sancti. Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 573.: *Cum filiatio ex Deo similitudine potissimum contineatur, quam quis cum Deo habeat, potest ipse Christus, quatenus propter hanc causam (praeter illam, quod existentiam suam per Dei actionem et operationem habet similem ei, per quam existunt ii, qui ex patris sui substantia sunt geniti) Dei filius est, non modo naturalis, sed etiam adoptivus Dei filius dici, eo sensu, quo scriptura homines christianos adoptivos Dei filios vocat, nempe quia similitudinem, quam cum Deo habet, non in ipsa conceptione et nativitate habuit, sed postea ex Dei dono et gratia illam adeptus est.*

erstehung, durch welche er erst zum Sohne Gottes gezeugt worden ist (Apostelgesch. 13, 13), und zwar in mehrfachem Sinne, da er nicht blos durch das ihm verliehene unsterbliche Leben Gott ähnlich wurde, sondern in noch weit höherem Grade durch die göttliche Macht und die absolute Herrschaft, in welche er in Folge seiner Auferstehung eintrat. Eben diesen von Gott ihm verliehenen eigenthümlichen Vorzug bezeichnet der Name Christus, da er nach derselben göttlichen Ordnung, welcher zufolge die Könige gesalbt wurden, der König des Volks Gottes ist, nur mit dem Unterschied, daß er, was jene irdischen Könige nur in einem beschränkten Sinne waren, sofern das alte Volk noch nicht das wahre Volk Gottes war und ihre Gewalt sich in jedem Falle nur auf das Aeussere nicht das Innere erstreckte, auf absolute Weise ist, als der Beherrscher eines absoluten Reichs mit absoluter Macht, oder als der eingeborene Sohn Gottes im wahren und eigentlichen Sinne [23]). Da er diese hohe ihn allein auszeichnende Macht erst durch seine Auferstehung und Erhöhung erlangte, so ist hieraus von selbst klar, wie wenig er als der eingeborne Sohn Gottes ein natürlicher Sohn ist, und wenn er auch schon vor der Auferstehung den ihn als Sohn Gottes bezeichnenden Namen Christus hatte, so hatte dieß nur darin seinen Grund, daß er zu dieser absoluten Macht und Herrschaft schon damals von Gott bestimmt war, und dieselbe theilweise wenigstens auch zuvor schon, insbesondere in seinen Wundern, ausübte. Auch alles andere, was ihn schon vor der Auferstehung Gott ähnlich machte, seine Weisheit und Heiligkeit, hatte er nicht von Anfang an auf absolute Weise, sondern auch diese waren, wie dieß der Natur der Sache nach nicht anders seyn konnte, erst erworbene Vorzüge [24]). Der Begriff des Sohns hängt

23) Christ. rel. instit. a. a. O. S. 654.

24) Resp. ad lib. J. Wuj. a. a. O. S. 574.

demnach weſentlich mit dem Begriffe des Reichs zuſammen, deſſen Herrſchaft ihm übertragen iſt, und F. Socinus argumentirt daher aus dem einen Begriff auf die Realität des andern. Was dem Sohn Gottes ſeine abſolute Bedeutung gibt, iſt nur das Reich, das er beherrſcht, ſofern die Herrſchaft über daſſelbe ſo abſolut ſeyn muß, als er ſelbſt iſt. Seine Herrſchaft erſtreckt ſich daher auf die ganze Geiſterwelt, auf die guten Engel, um ſie für die Zwecke des göttlichen Reichs zu gebrauchen, auf die böſen, um ihre denſelben entgegenwirkenden Abſichten zu vereiteln, auf die geſammte Menſchheit, überhaupt auf alles, weil alles irgend eine nähere oder entferntere Beziehung auf das Reich Gottes hat, und der höchſte Endzweck deſſelben, die Beſeligung Aller, die zum Volke Gottes gehören, nicht realiſirt werden könnte, wenn nicht der Herrſcher deſſelben die abſolute Macht hätte, alle feindlichen Mächte zu beſiegen. Und wie er die höchſte Macht hat, ſo muß ihm auch das höchſte Wiſſen zukommen. Da er ſein Reich nicht von Natur hat, ſondern nur für den Zweck, um die Frommen zu regieren, für ſie zu ſorgen und ihnen mit ſeiner Hülfe beizuſtehen, ſo würde er die Seinen nicht einmal kennen, wenn er nicht ihr Inneres, worin ihre Frömmigkeit allein ihren Siz haben kann, zu durchſchauen im Stande wäre [25]). Auf die unmittelbarſte und unzweideutigſte Weiſe iſt dieſe höchſte von Gott auf Chriſtus übertragene Gewalt in den Stellen ausgeſprochen, in welchen von dem Richteramt und ſeinem Sizen zur Rechten Gottes die Rede iſt. Hat Gott ſchon jezt alles Gericht dem Sohn übergeben, damit Alle den Sohn wie den Vater ehren (Joh. 5, 22. 23.), ſo kann dabei nicht blos an das künftige Gericht gedacht werden, ſondern dieſe richterliche Gewalt iſt (wie ja auch nach dem hebräiſchen Sprachgebrauch Richten und Regieren gleichbedeutende Ausdrücke ſind) die allgemeine Regierung

25) Christ. rel. inst. a. a. O. S. 656.

ſeines Reichs, welche ſoſehr mit der höchſten Macht und Herrſchaft verbunden iſt, daß Gott nicht mehr unmittelbar und in eigener Perſon regiert, ſondern nur in der Perſon Chriſti [26]). Dieſelbe höchſte nur durch die Vermittlung Chriſti auszuübende Gewalt bezeichnet das Sizen zur Rechten Gottes, und da das Sizen zur Rechten der ausgezeichnetere Siz iſt, ſo kann man ſagen, daß Chriſtus in gewiſſem Sinne ſogar einen Vorzug vor Gott hat, ſofern nämlich Gott nicht mehr in eigener Perſon, ſondern nur durch Chriſtus die Kirche regiert, was auch der Apoſtel Paulus meint, wenn er ſo von Chriſtus ſpricht, daß er vorausſezt, er ſey jezt Gott nicht unterworfen, ſondern regiere an der Stelle Gottes. (1. Cor. 15, 24. 28.) [27]). Factiſch iſt demnach Chriſtus, wenn auch die Art und Weiſe, wie er es iſt, eine weſentlich andere iſt, daſſelbe auch nach der ſocinianiſchen Anſicht, was er nach der kirchlichen Lehre iſt, und die Frage kann nur noch ſeyn, ob die erſtere mit der leztern auch noch darin gleichen Schritt halten kann, daß ſie Chriſtus als dem Sohn Gottes auch den Namen Gottes ſelbſt und die demſelben entſprechende Ehre der Anbetung, oder wahrhaft religiöſe Verehrung zugeſteht? Das Erſtere hat nach der Meinung der Socinianer gar keine Schwierigkeit, da der Name Gottes nicht die Subſtanz deſſen, welchem er gegeben wird, bezeichnet, und keiner Subſtanz eigen iſt, ſondern nach hebräiſchem und helleniſtiſchem Sprachgebrauch appellative Bedeu-

---

26) A. a. O. S. 668.: *Necesse est, omne istud judicium, quod sibi a patre datum fuisse Christus ait, esse omnium ad ipsius Christi regnum quovis modo pertinentium hominum gubernationem cum summa potestate atque imperio conjunctam, et qualem ipse pater habet, qui nunc eam non ex sua persona seu per se ipsum, sed ex persona Christi et per Christum exercet.*

27) A. a. O. S. 669.

tung hat, und den Begriff der Macht und Gewalt ausdrückt. Wenn daher auch der Name Gott zunächſt denjenigen bezeichnet, welcher als das höchſte Princip von allem mit abſoluter Macht über alles im Himmel und auf der Erde herrſcht, ſo kann er nach einer andern untergeordneten Bedeutung auch dem gegeben werden, welcher von dem Einen Gott eine hohe Gewalt erhält, und an ſeiner Gottheit auf beſtimmte Weiſe Theil nimmt [28]). Weit wichtiger und zweifelhafter aber iſt die Frage über die Anbetung und Anrufung Chriſti.

Dieſe Frage iſt der kritiſche Punct, in welchem die Lehre der Socinianer überhaupt auf einer Spize ſteht, in welcher ſie in ſich ſelbſt wieder zerfallen zu wollen ſcheint, und als ein Beweis des innern Conflicts, in welchen ſie hier mit ſich ſelbſt kommt, kann ja auch ſchon dieß angeſehen werden, daß im Schooße der unitariſchen Partei ſelbſt über dieſen Punct lebhafte Verhandlungen ſtattfanden. Der entſchiedenſte Gegner der Lehre von der Anrufung Chriſti war unter den Unitariern in Siebenbürgen Franz Davidis, zu deſſen Widerlegung F. Socinus ſelbſt im J. 1578 von dem Fürſten von Siebenbürgen nach Klaußenburg berufen worden war [29]). Franz Davidis ſtüzte ſeinen Hauptſaz, daß Chriſtus nicht anzurufen ſey und nicht angerufen werden könne, auf folgende

---

28) Christ. rel. inst. a. a. O. S. 655. Catech. Racov. qu. 78. Engel und Menſchen werden daher im A. u. N. T. bisweilen Götter genannt. Pſ. 8. u. 97. vgl. Ebr. 1. u. 2. 2 Moſ. 21, 6. 22, 8. 28. Pſ. 82. vgl. Joh. 10. Der Grundbegriff iſt daher *potentia et inde potestas.*

29) Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 707. De Jesu Christi invocatione disputatio, quam F. Socinus senensis per scripta habuit cum Franzisco Davidis anno 1578. et 1579. paullo ante ipsius Franzisci obitum. In qua habetur Responsio ad Defensionem Franzisci Davidis suarum Thesium de Jesu Christo non invocando.

Gründe: 1. es sey von Gott streng befohlen, daß auſſer Gott dem Vater, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, niemand angerufen werden dürfe; 2. Christus, der Lehrer der Wahrheit, habe selbst gelehrt, daß auſſer dem himmlischen Vater niemand angerufen werden dürfe; 3. nur die Anrufung werde für die wahre erklärt, welche im Geist und in der Wahrheit geschehe; falsch sey somit die, die an den Sohn geschehe; 4. die Gebetsformeln werden nicht an Christus, sondern an den Vater gerichtet. Gegen diese Behauptung beruft sich F. Socinus vor allem auf die Briefe des Apostels Paulus. Wenn der Apostel im Eingang und am Schluß seines Briefs dieselben Segnungen von Christus wie von Gott erflehe, so sey hieraus deutlich zu sehen, wie wenig die Anrufung Christi dem Geiste des Christenthums widerstreite. Daß er aber angerufen werden könne, erhelle daraus, daß ihm durch seine Erhöhung in den Himmel die höchste Gewalt und die allgemeine Leitung seiner Kirche übertragen sey. Wenn er die höchste Macht habe, für die Kirche sorge, und alles thue, was sich auf ihr Bestes bezieht, wenn ferner kein Zweifel darüber seyn könne, daß er unsere Bitten hört und kennt, so müsse er doch auch angerufen werden können. Das Gebot, auf das sich F. Davidis in seinem ersten Argument berufe, sey allerdings von Gott gegeben, aber die Anrufung Christi streite damit so wenig als seine Anbetung, sofern wir, wenn wir Christus anrufen, nicht sowohl Christus, als vielmehr Gott, von welchem er die Macht zu unserer Unterstüzung erhalten hat, anrufen. Wollte man die Möglichkeit der Anrufung Christus absprechen, so würde die Ehre Gottes dadurch so wenig, wie man glaubt, gefördert, daß es vielmehr nur als eine Beeinträchtigung derselben angesehen werden könnte. Wenn zur Verherrlichung Gottes nichts mehr diene, als was seine Güte in ihr helles Licht seze, so könne es keinen größern Beweis der Güte Gottes gegen die Menschen geben, als daß er dem Menschen Christus, als dem

Haupt und Führer derer, die von Gott zum unſterblichen Leben berufen ſind, eine Macht gegeben, die es ihnen möglich macht, in allem, was ſich auf die Erlangung dieſes Lebens bezieht, mit vollem Vertrauen an ihn ſich zu wenden. Aus keinem andern Grunde, als zur Belebung unſers Glaubens und unſerer Hoffnung habe ja Gott auch Chriſtus zu unſerm Herrn und Richter gemacht. Wie wenig die Anrufung Chriſti mit der Gott allein gebührenden Anrufung ſtreite, ſey auch daraus zu ſehen, daß wir an Gott als die allgemeine Quelle alles Guten uns wenden, Chriſtus aber nicht in allem, ſondern nur in demjenigen, zu deſſen Ertheilung ihm Gott die Macht verliehen hat, anrufen können. Ein ausdrückliches Gebot der Anrufung Chriſti ſey deßwegen nicht gegeben, weil ſeine Anrufung nicht die gleiche Pflicht für uns ſey, wie ſeine Anbetung. Die Anrufung Chriſti habe nur den Zweck, unſern Glauben zu ſtärken, und unſerer Schwachheit aufzuhelfen. Sey nun Einer ſo glaubensſtark, daß er den unmittelbaren Zutritt zu Gott wagen könne, und des aus der Anrufung eines in allem verſuchten Bruders fließenden Troſtes nicht bedürfe, ſo habe er es auch nicht nöthig, Chriſtus anzurufen. Rufe er ihn aber an, ſo beleidige er dadurch Gott nicht, ſondern ehre ihn durch die dankbare Anerkennung einer ſo großen unſerer menſchlichen Natur in Chriſtus verliehenen Macht. Hierin liegt auch ſchon die Antwort auf das zweite Argument des Davidis. Daß aber Chriſtus ſelbſt über ſeine Anrufung nichts geſagt habe, ſey daraus zu erklären, daß er überhaupt ſeine Ehre ganz dem Vater anheimgeſtellt habe (Joh. 8, 50), der Vater aber habe durch ſeine Erhöhung deutlich genug kund gethan, daß man ihn mit Recht anrufen könne, und Chriſtus ſelbſt darauf in Stellen wie Joh. 14, 13. 14. Luc. 21, 15. Matth. 28, 20. hingewieſen. Gegen das dritte Argument bemerkt Socin, wenn man auch die Stelle Joh. 4, 24. nicht von der Anbetung, ſondern der Anrufung verſtehe, ſo werde doch

in ihr nur gesagt, daß keine andere Anrufung des Vaters die wahre sey, als die, die im Geist und in der Wahrheit geschehe, nicht aber, daß ausser der Anrufung des Vaters jede andere falsch sey. Endlich, was das vierte Argument betrifft, erinnert Socin, wenn auch in der Schrift alle Gebetsformeln nur an den Vater, nicht an Christus gerichtet wären, so würde doch daraus auch nicht folgen, daß Christus nicht angerufen werden könne, wenn man nicht zugleich auch beweise, daß er die Macht uns zu helfen, und unsere Gebete zu erhören, gar nicht habe. Da nur die Anrufung Gottes unbedingte Pflicht sey, so könnte es nicht befremden, wenn keine unmittelbar an Christus gerichtete Gebetsformel sich finden würde, daß es indeß auch an solchen Formeln nicht fehle, zeigen Stellen, wie Apostelgesch. 7, 59. [30]) 2. Cor. 12, 8.

Die Behauptung des F. Socinus, daß Christus, wenn er auch nicht angerufen werden müsse, doch angerufen werden könne, beruht ganz auf dem Saz, daß Christus seit seiner Erhöhung mit der höchsten Gewalt bekleidet worden sey. Ist Christus, folgerte er, vermöge dieser Gewalt im Stande, uns alles, was wir bedürfen, zu gewähren, warum soll er demnach von uns nicht auch angerufen werden können? Die Richtigkeit dieser Folgerung kann nicht wohl bestritten werden, aber ebendeßwegen hat die Differenz zwischen Socinus und Davidis ihren tieferen Grund darin, daß der Leztere auch schon die Voraussezung nicht zugab [31]). Daß Christus

30) Diese Beweisstelle ließ F. Davidis nicht gelten. *Duo sunt*, sagte er a. a. O. S. 718., *quae falso hinc colligi invocationem Christi evincant. Primum indefinita propositio, quae hic recitatur. Secundo ambiguitas vocabuli invocationis. Multis enim modis probari potest, invocationem hanc non ad Christum, verum ad Deum patrem referendam esse.* Er nahm Ἰησοῦ nicht als Vocativ, sondern als Genitiv, regiert von κύριε.

31) *Examinemus*, sagt Davidis a. a. O. S. 725., *ea, in qui-*

nach Matth. 28, 20. alle Gewalt im Himmel und auf der Erde gegeben ſey, wollte er nicht läugnen, da ihm aber nach Ebr. 2, 8. jezt noch nicht alles unterworfen ſey, ſo könne jener Saz nicht allgemein genommen werden. Wäre er ganz allgemein zu nehmen, ſo müßte entweder der Vater keine Gewalt mehr haben, oder die dem Sohn gegebene Gewalt müßte ganz dieſelbe mit der des Vaters ſeyn, beides aber wäre falſch, weil Vater und Sohn dadurch identificirt würden. Daher könne jene Gewalt nicht von der allgemeinen Weltregierung, ſondern nur von der Anerkennung ſeiner Lehre unter Juden und Heiden verſtanden werden. Nehme man dieſe Erklärung nicht an, ſo werde ein zweifaches Regiment ſtatuirt, wobei es keinen Unterſchied ausmache, daß der Eine das ſeinige von dem Andern erhalten habe, indem auch ſo dieſelbe Gewalt von beiden ausgeübt werde. Solange Chriſtus auf der Erde war, habe er zwar für die Seinen geſorgt, für die Folge aber dieſe Sorge dem Vater empfohlen (Joh. 17, 12) und nirgends werde geſagt, daß der Vater ihm die Sorge für die Kirche übertragen habe; die erſt künftig beim Gericht von Chriſtus auszuübende Gewalt dürfe nicht ſchon auf die Gegenwart bezogen werden. An der Vorſtellung einer ſchon durch ſeine Erhöhung auf Chriſtus übertragenen Gewalt nimmt Davidis ſo großen Anſtoß, daß er den F. Socinus ſogar einer Inconſequenz beſchuldigt, und zwiſchen ſeiner Lehre und der gewöhnlichen trinitariſchen keinen weſentlichen Unter-

---

bus ratiocinationis pondus maximum inesse videtur. Summa omnium est: quomodo negare audebimus, a Christo jam in coelum translato aliqua bona peti posse, cum ex infinitis prope locis jam apertum sit, eum summa potestate praeditum esse, et in coelis agentem curam agere ecclesiae et suorum, et illis adesse ac in tempore opitulari? Quaeris, quomodo negare audemus, a Christo jam in coelos translato aliqua petenda esse bona?

ſchied mehr anerkennen will. Wie nach der leztern der Sohn zwar alles nur durch Zeugung habe, aber ſoſehr als ſein Eigenthum, daß man ihm auch dieſelbe Selbſtſtändigkeit wie dem Vater zuſchreiben müſſe, ſo habe nach Socinus der Menſch Jeſus alles vom Vater ſo empfangen, daß er wegen dieſer empfangenen Macht nicht blos dem Namen, ſondern der Wirklichkeit nach für Gott zu halten ſey [32]), wogegen Socinus geltend macht, daß nach den Trinitariern Chriſtus ſeine Gewalt vom Vater nur durch eine ewige und noth-wendige Zeugung gegeben ſey, ſo daß ſie als etwas ihm von Natur Zukommendes von ſeinem Weſen ebenſowenig getrennt

---

32) A. a. O. S. 734.: *Proprie nemo dicitur Deus unus verus, nisi pater, et omnis divinitas illius est et ab eo pendet, nec potest de divinitate Christi disputari, nisi quatenus plenitudo divinitatis patris in eo inhabitat, cum illa τῇ λόγῳ divinitas hypostatica sit figmentum Sophistarum. Hanc veritatem solidam et firmam, hactenus inculcatam, destruunt ii, qui Christo propriam quandam virtutem τῇ λόγῳ statuunt, etiamsi verbis affirment, illam potestatem Christo a patre tributam esse, ut illius propria sit. Id quid aliud est, quam quod Sophistae inculcant: filius quidem generatione aeterna omnia habet, sed tamen ita, quod sint illi propria, eamque ob causam a se ipso Deus esse, ut pater censendus est. Certe hac ratione et vos concludere potestis: homo Jesus Christus omnia accepit a patre, ut sint illius propria, ergo Jesus Christus, postquam omnia accepit ut illius propria sint, jam propter acceptam potestatem et proprie Deus non officio aut appellatione dici debet et potest.* Vgl. S. 739. Eine ſolche *invocatio* ſey nirgends, *nisi apud Papistas, quorum vestigiis ratiocinando jam insistere incipimus, cum maximo nostro malo, ut olim experiemur. Satius erat trinitatem minime impugnasse, quam ita praeter omnem rationem eam denuo restituere.*

werden kann, als von dem Weſen des mit ihm identiſchen Vaters, während nach ſeiner Lehre der aus der Maria Geborene dieſe Gewalt erſt nachher durch einen freien und willkürlichen Act der Güte Gottes erhalten habe, und ſie nur ſolange behalte, als Gott ihn ſie ausüben laſſen wolle, wie ſie daher auch einſt wieder aufhören werde. Der ganze Streit zwiſchen Davidis und Socinus betraf zulezt die Frage, ob überhaupt irgend etwas durch die überirdiſche Thätigkeit Chriſti ſo vermittelt werde, daß Chriſtus als das eigentliche Subject derſelben betrachtet werden könne? Chriſtus, behauptet Davidis, thut nichts durch ſich ſelbſt, er hat keine wirkende Macht, nur der Vater gibt und wirkt durch ſich ſelbſt, der Sohn nur ſofern der Vater gibt und wirkt. Von dem Sohn kann nur inſofern geſagt werden, daß er das ewige Leben gebe, und auferwecke, als wir das glauben, was Gott der Vater durch ſeinen Sohn über das ewige Leben uns verkündigt hat, und thun, was er uns befohlen hat. Nehme man an, daß Chriſtus ſelbſt die Macht habe, dieß zu bewirken, daß wir durch ihn das ewige Leben empfangen und auferſtehen, ſo könne und müſſe mit allem Recht von ihm geſagt werden, daß er nicht blos ſeinem Amte, ſondern ſeiner Natur nach Gott iſt, und es ſey kein Grund einzuſehen, warum er nicht auf dieſelbe Weiſe Schöpfer, Erlöſer, Erhalter, Ertheiler des ewigen Lebens und Auferwecker zu nennen und wie Gott der Vater zu verehren und anzurufen ſey, und da die heilige Schrift daſſelbe auch von dem heiligen Geiſt ſage, ſo erſcheine der ganze Krieg gegen die Trinität als etwas höchſt Unnöthiges. Im Gegenſaz gegen dieſe jede ſelbſtthätige Vermittlung negirende Anſicht ſieht Socinus in dem Verhältniß Gottes und Chriſti nichts Widerſprechendes, wenn beiden zwar dieſelbe wirkende Macht, die wirkliche Ausübung derſelben aber nur Einem zugeſchrieben wird, indem doch immer der weſentliche Unterſchied bleibt, daß die Macht des Vaters eine unmittelbare, die des Sohns eine blos mit-

telbare iſt, der Vater alſo durch die Vermittlung des Sohnes wirkt [33]). Nicht blos die Nothwendigkeit, ſelbſt die Möglichkeit einer ſolchen Vermittlung läugnet Davidis durchaus, ſie ſcheint ihm ſogar den Begriff eines Mittlers aufzuheben, denn ein Mittler könne der nicht ſeyn, der ſelbſt die Macht habe, das Gewünſchte zu geben, ein Solcher ſey nicht der Vermittler, ſondern der Urheber einer Sache. Die Unterſcheidung, die man dabei mache, daß Chriſtus das, was er gibt, von Gott erhalten, hebe die Gleichheit in der Macht der Ertheilung nicht auf, und man müſſe ſo mit den Gegnern eine doppelte Perſon und Natur annehmen, eine, vermöge welcher er als Menſch bitte und empfange, und eine andere, vermöge welcher er als Gott die Macht habe, das zu ertheilen, was von ihm verlangt wird [34]). So wenig daher Chriſtus eine vermittelnde Stellung haben kann, in welcher die von Gott auf ihn übergegangene Macht zu ſeiner eigenen geworden iſt, ſo wenig kann es, behauptet Davidis, wenn nicht die göttliche Wahrheit verkehrt werden ſoll, eine Anbetung geben, welche der Sohn mit dem Vater theilt. Wie der wahre Gott, der Vater, in der Schöpfung, Erhaltung und Erlöſung ohne einen andern iſt, ſo verhält es ſich auch mit der Anbetung. Nimmt man aber an, daß auch Chriſtus

33) A. a. O. S. 738. vgl. S. 722.: *Nonne vides*, hält Socinus ſeinem Gegner entgegen, *inaequalitatem illam, quod unus ab altero acceperit, quam tu contra manifestam rationem, nulla propemodum ratione allata, nihil esse dicis, tanti esse, ut nihil absurdi in eo deprehendatur, quod idem duo faciant, quamvis unus tantum, id est is, qui alteri faciendi potestatem dedit, per quem ea ratione ipse facit, facere dicatur? Est vulgatissima apud juris consultos regula: Qui per alium facit, per se ipsum facere videtur.*

34) *En unio hypostatica, en duae naturae, en totum sophisma scholasticum!* A. a. O. S. 741.

mit wahrem Vertrauen anzurufen, und um geiſtige und leibliche Güter zu bitten iſt, ſo muß man auch nothwendig zugeben, daß der wahre Gott, deſſen Anrufung die Schrift befiehlt, nicht blos der Vater iſt, ſondern auch der Sohn, und das Gleiche folgt ſodann für den heiligen Geiſt, womit man wieder eine Trias hat. Chriſtus ſelbſt aber hat uns in dem von ihm vorgeſchriebenen Gebet mit allen unſern Bitten allein an Gott gewieſen. Dieſer Prärogative Gottes geſchieht nothwendig Eintrag, wenn wir die Gegenſtände unſerer Bitten zwiſchen dem Vater und dem Sohn theilen, wie wenn der Vater nicht die vollkommen zureichende Macht hätte. Und um was ſollen wir Chriſtus bitten, wenn wir uns in den Bitten, in welchen wir uns an ihn allein zu wenden haben, an ihn nur als den Geber alles Guten wenden können? Sagt man aber, wir haben auch deßwegen Chriſtus auf dieſe Weiſe unſere Verehrung zu erweiſen, weil wir in ihm zugleich Gott verehren, ſo könnte dieß nur unter der Vorausſezung geſchehen, daß wir uns Chriſtus in dem Vater, und den Vater in Chriſtus denken, in der Einheit des Weſens, und alle Idololatren könnten ihre Idololatrie mit demſelben Grunde rechtfertigen, daß ſie in den Bildern nicht die Bilder ſelbſt, ſondern nur den in den Bildern repräſentirten Gott anbeten. Was Socinus allen dieſen Argumenten entgegenſtellt, iſt immer wieder der Hauptſaz, daß das Eine das Andere nicht ausſchließe, die mittelbare Macht des Sohnes neben der unmittelbaren und abſoluten des Vaters, die Anrufung Chriſti neben der Anrufung Gottes gar wohl beſtehen könne, weil was dem Vater auf abſolute Weiſe zukomme, in dem Sohne eine vermittelnde Bedeutung erhalte [35]).

---

35) *Neque enim vel rei significatione vel modo differunt, sed ipsius rei quadam qualitate tantum. Sicut enim Deus is est, ex quo omnia ortum habent, et qui primus et solus omnia largitur, Christus autem is, per quem*

In der auf dieſe Weiſe zwiſchen Socinus und Davidis erörterten Frage gibt ſich das innere Weſen der ſocinianiſchen Lehre deutlich genug zu erkennen. Socinus wollte die göttliche Würde Chriſti, welche er auf dem Grunde einer an ſich ſeyenden göttlichen Natur Chriſti nicht anerkennen konnte, gleichwohl factiſch nicht fallen laſſen. Hatte aber Chriſtus ſeine göttliche Würde nicht von Natur, ſo konnte ſie mit allem, was zu ihr gehörte, nur als eine durch den Willen Gottes auf ihn übertragene angeſehen werden, aber eben dieß, daß es nur der Wille Gottes war, ein willkürlicher Act, worauf man zurückgehen konnte, ließ die Behauptung des Socinus ſelbſt als eine blos willkürliche erſcheinen. Konnte man ſich auch für das Factum ſelbſt, die Erhöhung Chriſti zu göttlicher Würde, auf Stellen der Schrift berufen, ſo hatte doch dieſe Lehre nur einen poſitiven Character; verband man aber mit ihr auch noch Beſtimmungen, welche man nicht mit derſelben Evidenz aus der Schrift nachweiſen konnte, welche ſogar mit andern Lehren in eine gewiſſe Colliſion zu kommen ſchienen, wie dieß bei der Frage über die Anrufung Chriſti der Fall war, ſo trat das Willkürliche um ſo mehr hervor, und die gegen einen einzelnen Punct erhobenen Einwendungen und Bedenken mußten auf die Lehre im Ganzen zurückwirken. Iſt Chriſtus ein zu wahrhaft göttlicher Würde erhobener Menſch, ſo folgt hieraus allerdings,

---

in ecclesia omnia fiunt, et per quem omnia dantur, sic Deum adoramus et invocamus, ut primam causam omnium rerum et unicum bonorum omnium datorem, Christum vero, ut secundam causam omnium, quae fiunt in ecclesia, et eum, per quem quidquid nobis, ut ecclesiae membris, opus est, perpetuo confertur. Tantum igitur inter illam et hanc adorationem atque invocationem interest, quantum inter eum, qui omnia prorsus facit et donat, et eum, per quem ab ipso permulta fiunt et donantur. A. a. O. S. 744.

daß ihm auch eine wahrhaft religiöſe Verehrung, wie ſie an ſich nur Gott zukommt, zukommen muß; je problematiſcher aber dieſer Punct weiter erſcheint, deſto natürlicher iſt, daß man auch die Vorausſezung ſelbſt wieder in Zweifel zieht, und den Begriff der göttlichen Würde Chriſti, wie dieß die Tendenz des Davidis iſt, auf ſo viel möglich enge Grenzen zu beſchränken ſucht, wodurch man zulezt auf das Reſultat geführt wird, daß eine Lehre, welche, wie die des Socinus, zwiſchen das an ſich Göttliche und das blos Menſchliche ein Mittleres hineinſtellen will, alſo ein erſt göttlich gewordenes Menſchliches, in dieſer vermittelnden Stellung ſich nicht halten kann, ſondern entweder einen ſchon geſchehenen Schritt wieder zurücknehmen, oder wenn ſie nicht mehr rückwärts gehen kann, noch einen weiteren Schritt vorwärts thun muß. Entweder muß alſo Chriſtus, wenn ihm wahrhaft religiöſe Verehrung zu Theil werden ſoll, ſelbſt auch göttlicher Natur ſeyn, oder, wenn dieß nicht iſt, kann er auch nur als bloßer Menſch gelten. Dieſe Alternative hat die Oppoſition des Davidis von Anfang an im Auge. Mag man nun auch den Gründen, durch welche Socinus ihr ſich zu entziehen und ſich in ſeiner vermittelnden Stellung zu behaupten ſuchte, noch ſo großes Gewicht einräumen, er ſelbſt mußte ja offen genug geſtehen, wie ſehr es ſeiner Lehre auf dieſem Puncte an innerer Haltung fehlt. Wie ſchwankend und zweideutig iſt ſie, wenn er, wie er immer wieder zu erinnern für nöthig erachtet, nur die Möglichkeit der Anrufung Chriſti, nicht aber ihre Nothwendigkeit, oder die Pflicht des Chriſten, Chriſtus anzurufen, behaupten wollte? Ebendarauf bezieht ſich auch die Unterſcheidung, welche Socinus zwiſchen der Anbetung und Anrufung Chriſti machte. Chriſtus zu dienen, und ihn anzubeten, iſt abſolute Pflicht, ihn aber anzurufen, iſt keine Pflicht, ſondern es iſt dieß nur ein Recht, von welchem der Chriſt nach Belieben Gebrauch machen kann. Die Anbetung iſt nur ein immanentes Verhältniß des theoretiſchen Bewußt-

ſeyns, die Anrufung aber iſt ein practiſches Verhalten, das ſich nur in beſtimmten einzelnen Handlungen, oder nur darin, daß wir in gewiſſen Fällen unſere Bitten an Chriſtus richten und ihn um ſeine Hülfe anrufen, kund thun kann. Hierin liegt demnach der Grund, warum zwar die Anbetung Chriſti als abſolute Pflicht mit der Anbetung Gottes, nicht aber die Anrufung Chriſti, wenn ſie gleichfalls abſolute Pflicht ſeyn ſoll, mit der Anrufung Gottes zuſammenbeſtehen kann. Müßten wir nämlich in allen Fällen, in welchen wir um etwas bitten, Chriſtus anrufen, ſo könnten wir uns nie mit unſern Bitten an Gott den Vater allein wenden, wie dieß doch ſeit der älteſten Zeit in der Kirche gebräuchlich iſt [36]). Man ſollte denken, da auch die ſocinianiſche Lehre die göttliche Würde Chriſti anerkennt, werde es ſich auch mit ſeiner Anrufung nicht anders verhalten, als es ſich mit ihr nach der kirchlichen Lehre verhält, und daher niemand daran Anſtoß nehmen können, daß der Vater auch ohne den Sohn angerufen wird. Allein es fällt auch hier in der ſocinianiſchen Lehre auseinander, was in der kirchlichen noch eine ungetrennte Einheit iſt. Iſt der Sohn als Gott an ſich dem Weſen nach mit Gott dem Vater identiſch, ſo ſchließt die Anrufung Gottes des Vaters von ſelbſt auch die Anrufung des Sohnes in ſich. Je mehr aber, wenn die Identität des Weſens hinweggedacht iſt, beide, Vater und Sohn, in ihrem Unterſchied auseinandertreten, deſto mehr muß ſo-

36) A. a. O. S. 457.: *Servitus et adoratio affectiones quaedam potius, quam actiones sunt animi, et mentis nostrae, eaeque non alicujus temporis aut occasionis, sed perpetuae et nobis inhaerentes. — Hinc fit, ut perpetuo uno eodemque temporis momento et Deo et Christo servire et utrumque adorare possimus, at Christum invocare non possimus, nisi ad eum nominatim preces nostras dirigamus.*

dann auch die Anrufung des Sohnes neben der an ſich nothwendigen Anrufung des Vaters zu einem bloßen Accidens werden. Es iſt daher nur die aus der Natur des Syſtems ſich ergebende Conſequenz, wenn Socinus die Anrufung Chriſti, um ſie nicht ganz fallen zu laſſen, als eine blos momentane, in einzelnen Fällen eintretende, ſtehen läßt. Man kann alſo zwar, wenn man will und durch ſeine beſondere Lage ſich veranlaßt ſieht, von dieſem Rechte Gebrauch machen, Chriſtus anrufen, aber man muß nicht, und verlezt daher auch keine Pflicht, wenn man es unterläßt [37]). Aber wird denn nicht dadurch, muß man zulezt noch fragen, die Anrufung Chriſti eine gar zu indifferente Sache? [38]). Socin kann dieß nicht

---

37) Man vgl. hierüber beſonders auch die Responsio F. S. ad Joh. Niemojevii epist. II. Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 415.: *Ex eo, quod ipse affirmo necessarium esse ad salutem per Christum consequendam agnoscere ac profiteri, Christum jure ac merito invocari posse, tanquam a minori argumentari vis, magis necessarium esse, re ipsa Christum invocare. Quod argumentum perversa plane ratione conclusum est, cum plus sit re ipsa omnino invocare, quam omnino agnoscere, se jure ac merito posse invocare. Quale nam, rogo te, est istud argumentum? Hoc jure ac merito fieri posse agnoscendum est, ergo multo vel aliquanto magis fieri debet. — Aliud est enim, Christum esse invocandum, aliud vero, Christum jure et merito invocari posse. Hoc potestatem tantum, illud necessitatem quoque significat.*

38) F. Davidis, welcher in den beiden Säzen Socins: *Christum adorare non possumus tantum, sed etiam debemus, et illi servire tenemur*, und *etsi Christum invocare possumus, non tamen tenemur*, nur einen Widerſpruch ſieht *(qui talibus antilogiis et aenigmatibus gaudet, suis se oblectet distinctionibus, et ex nigro album, ex alboque nigrum ut faciat, per me licet.* A. a. O. S. 457.), ſchließt die Reihe ſeiner Einwendungen mit der Alternative: *Aut igi-*

läugnen, und kann daher den Anstoß, welcher in dieser Beziehung an seiner Lehre genommen werden muß, nur dadurch beseitigen, daß er sich in das Stillschweigen der Schrift, in welcher sich nirgends ein ausdrückliches Gebot hierüber finde, zurückzieht. Wir kommen daher immer wieder auf die Alternative zurück: entweder schließt die Anbetung auch die Anrufung in sich, oder es muß, wenn die Nothwendigkeit der Anrufung nicht festgehalten werden kann, auch die Nothwendigkeit der Anbetung fallen gelassen werden. Im ersteren Fall muß daher auch, obgleich es Socinus bedenklich findet, zugegeben werden, daß der Vater nicht für sich allein, sondern immer nur in Verbindung mit dem Sohn angerufen werden kann, ja, warum sollte nicht, wenn beide zugleich nicht angerufen werden können, vielmehr der Vater gegen den Sohn zurückzutreten haben, wenn doch der Vater jezt nicht mehr in eigener Person die Welt regiert, sondern die ganze Regierung der Welt an den Sohn abgetreten hat? Im zweiten Falle treten alle jene Gründe ein, vermöge welcher der Unterschied zwischen dem an sich seyenden Gott und dem erst zu göttlicher Würde erhobenen Menschen, oder zwischen dem Schöpfer und Geschöpf, als ein nie völlig verschwindender, sondern für das religiöse Bewußtseyn immer

---

tur tu demonstres praeceptum esse, ut Christum invocemus, quod si ex verbo Dei ostendere non poteris, desinas quaerere, ubi cautum sit, ne quis illum invocet. Si enim non est praeceptum, prohibitum esse scias, nisi invocationem Christi inter adiaphora numeremus eamque ob causam minime de ea disputandum. Socin erwiedert: *Quod si nomine adiaphori id modo intelligis, quod nec prohibitum est nec praeceptum, jam fateor ipse de Christo invocando, id est, de precibus nostris ad ipsum dirigendis, nullum certum praeceptum extare, ideoque nos posse quidem semper jure id facere, non tamen teneri.* A. a. O. S. 765.

wieder ſich geltend machender betrachtet werden muß. Dieſes leztere Argument wurde hauptſächlich auch von Chriſtian Franken, welcher gleichfalls als Gegner des Socinus in dieſer Lehre auftrat, demſelben gegenübergeſtellt [39]).

Es iſt hier der Punct, wo die ſocinianiſche Lehre, je mehr ihre Eigenthümlichkeit hervortritt, um ſo weniger auch ihr Mangelhaftes und Einſeitiges verbergen kann. Der innerſte Gedanke des Socinianismus iſt: der Menſch kann nicht ſelig werden, wenn nicht der, durch welchen er ſelig werden ſoll, ein gleich dem Menſchen menſchlich fühlendes und empfindendes Weſen iſt, wenn er alſo nicht alle Gefühle und Empfindungen, alle Zuſtände und Bedürfniſſe, in deren Befriedigung die Seligkeit beſteht, alle Leiden und Prüfungen, durch welche

---

39) Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 765. Disputatio inter F. Socinum Senensem et Christianum Franken de honore Christi, id est, utrum Christus, cum ipse perfectissima ratione Deus non sit, religiosa tamen adoratione colendus sit nec ne: habita 14 Martii anno 1584 in aula Christophori Paulicovii. Franken wollte den Beweis ſeiner Behauptung nicht ſowohl aus Zeugniſſen der Schrift, als vielmehr aus Vernunftgründen führen. Er argumentirte daher ſo: *Quanta est distantia inter creatorem et creaturam, tanta esse debet differentia inter honorem, qui creatori exhibetur, et qui creaturae tribuitur. Atqui inter creatorem et creaturam maxima est distantia, sive naturam et essentiam spectes, sive dignitatem et excellentiam. Ergo et maxima esse debet differentia inter honorem Dei et creaturae. At honor, qui praecipue debetur Deo, est religiosa adoratio. Ergo haec non est tribuenda creaturae. Ergo neque Christo, quem tu puram esse creaturam fateris.* Auf die Einwendung Socins, Gott könne ſeine Ehre, wem er wolle, mittheilen, erwiedert Franken: es frage ſich, ob er es wolle, und nach ſeiner Weisheit könne er es nicht wollen, weil nichts mehr gegen ſeine Weisheit ſey, als *honorem soli Deo proprium communicare non Deo.*

der Weg zur Seligkeit hindurchgeht, aus der eigensten Erfahrung des menschlichen Lebens kennt. Nur ein solcher kann Urheber der Seligkeit seyn, weil nur ein solcher unmittelbar weiß, was zur Seligkeit gehört, und nur durch einen solchen alle jene Motive, ohne welche eine die Erlangung der Seligkeit bedingende Handlungsweise nicht zu Stande kommen kann, so nahe gelegt werden, daß sie einen thatkräftigen Erfolg haben [40]). Daß der Mensch nur durch

---

40) Christ. rel. instit. a. a. O. S. 656. Daß Christus als wahrer Mensch geboren ist, *ea res est, quae omnium maxime ad ejus vestigia insequenda, ad ea, quae nobis promisit credenda, adque nobis persuadendum, illum nostrarum in hoc mundo infirmitatum et afflictionum miserert, nos animat atque inducit.* Mit besonderem Nachdruck hat sich über diesen ganzen, die Person Christi betreffenden, Punct Socin in dem, an Hieron. Moscorov gerichteten, Vorwort erklärt, mit welchem er seine Disputatio mit Erasmus Johannis de unigeniti filii Dei existentia (Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 489.) herausgab. *Tantae ac tam perniciosae ignorationis* (des wahren Wesens der christlichen Religion) *origo et caput est ac fuit semper, de existentia unigeniti filii Dei non recte sentire atque opinari, ante conceptum ex spiritu sancto et natum ex virgine Jesum Nazarenum jam reipsa ac perfecte Dei filium unigenitum extitisse, qui videlicet vel ex ipsa essentia Dei patris genitus, vel ex nihilo, antequam aliud quidquam crearetur, ab ipso Deo creatus sit etc.* Aus diesem Grunde schien ihm die arianische Vorstellung von der Person Christi sogar noch verwerflicher, als die orthodoxe. Denn, wenn auch diese auf dem großen Irrthum beruht, daß zwei Naturen Eine Person bilden können, so nimmt sie doch eine menschliche Natur an, während dagegen die arianische, in der Erkenntniß dieses Irrthums, das Menschliche blos in den Leib Christi sezt, und ihn dadurch zu einem blos übermenschlichen Wesen macht. *Et quo tandem perducat sententia ista de uni-*

Gott ſelig werden kann, verſteht ſich von ſelbſt, ebenſo wird dabei vorausgeſezt, daß die Seligkeit nur die Gemeinſchaft oder die Einheit des Menſchen mit Gott ſeyn kann; ſoll aber der Menſch mit Gott Eins ſeyn, oder ſich frei und ſelig in Gott fühlen können, ſo muß er ſich auch der ſubſtanziellen Identität ſeines Weſens mit dem Weſen Gottes bewußt ſeyn können, Gott muß daher Menſch ſeyn, wenn der Menſch das Princip ſeiner Seligkeit in ihm haben ſoll, würde er aber als der an ſich ſeyende Gott erſt Menſch werden, als Gott der Gottmenſch ſeyn, ſo würde das ſubſtanzielle Element dieſer gottmenſchlichen Einheit nur die göttliche Natur ſeyn, der Gottmenſch wäre nur ein göttliches kein menſchliches Subject, kein Weſen, das den Menſchen näher angeht, und mit welchem er ſich wahrhaft identiſch wiſſen kann. Das ſubſtanzielle Element der gottmenſchlichen Einheit kann daher nur ein menſchliches Subject ſeyn, in welchem ebendeßwegen dieſe Einheit nur darin beſtehen kann, daß das Menſchliche in ihm zu göttlicher Würde erhoben iſt. Ebendarum aber wird der Menſch nie wahrhaft mit Gott Eins, das, worin er ſich mit Gott Eins wiſſen ſoll, iſt ja nur ein ſubſtanziell Menſchliches, das Unendliche, das allein die Wahrheit des Endlichen ſeyn kann, iſt ſelbſt nur wieder das Endliche, das endliche Subject, das endliche Ich, das ſich nie wahrhaft

---

genitī filii Dei ante Jesum Nazarenum ex virgine natum existentia? Ut scilicet non modo admirabile atque omnium excellentissimum atque humano generi saluberrimum Dei opus in Jesu Christo homine ad sui aequalitatem evehendo obscuretur, sed Jesus Christus verus esse homo negetur, id est, ipsa salutis nostrae aeternae ratio funditus propemodum evertatur, et sapientissimum in via nobis ad immortalitatem tradenda ac commonstranda ipsius Dei consilium paene irritum reddatur.

über ſich ſelbſt erheben, ſich nie von ſeinen ſubjectiven Intereſſen, Trieben, Zuſtänden, Empfindungen losreißen kann. Es iſt daher auch deutlich genug zu ſehen, wie ſich dieſes ſinnliche Element der ſubjectiven Empfindung durch den ganzen Socinianismus hindurchzieht. Das innerſte Element ſeines Weſens hat ja der zu göttlicher Würde erhöhte Menſch Jeſus in dem theilnehmenden Mitgefühl für die Leiden und Schwachheiten der Menſchen, das er in dem eigenen Gefühl ſeiner Leiden und Schwachheiten aus dem Dieſſeits in das Jenſeits hinübergenommen hat, und dieſes Mitgefühl iſt das wahrhaft Subſtanzielle, in welchem der endliche Menſch in ſeinem über ihm ſtehenden Erlöſer oder Seligmacher ſein eigenes Weſen wiedererkennt [41]). Was iſt demnach von dieſem Geſichtspunct aus betrachtet die Anbetung und Anrufung Chriſti anders als nur die Vertiefung des endlichen Subjects in die Endlichkeit ſeiner Subjectivität: das Endliche ſoll dem endlichen Subject ſchlechthin auch als das Abſolute gelten, und doch kann es nie darüber hinwegkommen, daß das Endliche, wenn es ſeinem ſubſtanziellen Weſen nur das Menſchliche iſt, nie das wahrhaft Unendliche ſeyn kann. Darum iſt in dem Widerſpruch, welcher ſich gegen die ſocinianiſche Lehre von der Anbetung und Anrufung Chriſti erhob, nur das Bewußtſeyn ausgeſprochen, daß das Endliche nur Endliches iſt, und als Endliches nie das Unendliche ſeyn kann. Iſt aber das Endliche nur Endliches, und bleibt es, auch wenn es als Göttliches angeſchaut werden ſoll, nur Endliches, ſo treten Endliches und Unendliches, oder Menſch und Gott in ihrem abſoluten Gegenſaz einander gegenüber, und es ſtellt ſich uns auch hier wieder der Dualismus als der Grundcharacter der ſocinianiſchen Lehre heraus. Gott kann nicht Menſch werden, weil auch der menſchgewordene Gott nur Gott, weſentlich nur Gott wäre; hierin hat die ſociniani

41) Vgl. die Geſch. der Lehre von der Verſöhnung S. 410 f.

ſche Lehre das Falſche der kirchlichen Lehre von der Perſon Chriſti ſehr richtig erkannt und aufgedeckt, aber ebenſo wahr iſt auf der andern Seite, daß auch der vergöttlichte Menſch weſentlich nur Menſch iſt. Es fehlt alſo hier noch das lebendige Band der Identität zwiſchen Gott und dem Menſchen. Dieſes Band will die ſocinianiſche Lehre theils in das Gefühl theils in den Willen ſezen, ſofern ihr der Menſch in ſeinem Seligkeitsbedürfniß weſentlich fühlendes, und in demjenigen, was er zur Erlangung ſeiner Seligkeit zu thun hat, weſentlich wollendes Weſen iſt, aber Gott iſt weſentlich weder Gefühl noch Wille, er iſt nur Denken, oder der denkende Geiſt, und als Geiſt erſt die Einheit des endlichen und unendlichen Geiſtes.

So lebendig auch im Socinianismus das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes, als das Princip des durch die Reformation gewonnenen Standpuncts ſich ausſprechen mag, dieſes Selbſtbewußtſeyn iſt doch nur das Bewußtſeyn des endlichen Subjects. Dieſes Sichabſchließen des endlichen Subjects in der Endlichkeit ſeiner Subjectivität, oder dieſer Standpunct eines Syſtems, auf welchem das wahrhaft Subſtanzielle immer nur das Menſchliche iſt, zu welchem das objectiv Göttliche nur als Accidens hinzukommt, daſſelbe, was man ſonſt den Pelagianismus der ſocinianiſchen Lehre zu nennen pflegt, iſt das Eigenthümliche des Socinianismus in ſeinem Unterſchied vom Proteſtantismus. Wie der Proteſtantismus in ſeiner antipelagianiſchen Tendenz ſein eigentliches Reformationsprincip hatte, ſo trug dagegen auch der Socinianismus das Bewußtſeyn in ſich, daß nur auf dem von ihm eingeſchlagenen Wege die Idee des evangeliſchen Chriſtenthums realiſirt werden könne. War es ihm auch zunächſt um das practiſche Chriſtenthum zu thun, als die Bedingung, ohne welche das ewige Leben nicht zu erlangen iſt, ſo fand er doch zugleich die Urſache, warum das Chriſtenthum bisher die practiſche Wirkſamkeit nicht gehabt habe, die man erwarten ſollte,

in den falschen Vorstellungen, welche seiner Wirksamkeit entgegenstunden. Unmöglich könnte, schloß Socinus, wenn man das Göttliche besser und vollständiger erkennen würde, die Zahl der wahren Christen so klein seyn. Es kommt daher, wenn die Herrschaft der Sünde in der Welt geschwächt werden soll, alles darauf an, daß man vor allem die Art und Weise, wie man selig wird, richtig erkennt. Diese Erkenntniß selbst aber hängt ganz davon ab, daß man die richtige Vorstellung von der göttlichen Würde hat, zu welcher Christus als Mensch erhöht worden ist [42]). Wie demnach die Protestanten in der eigenthümlichsten Lehre ihres Systems, der

---

42) A. a. O. S. 492. *Vix quidquam proficitur, aut proficietur unquam, vixque a peccati ubique regnantis dominatu illi ipsi, qui Christum Jesum omnis justitiae parentem se purius multo, quam vulgo fiat, colere profitentur, vindicari poterunt, nisi prius salutis aeternae ratio ac fundamentum dilucide cunctis appareat. Id quod sine divinae majestatis, ad quam Christus homo evectus fuit, vera cognitione nunquam fiet. Nisi enim eum ipsum, qui viae ad aeternam salutem consequendam dux nobis ac praemonstrator fuit, cum communem nobiscum naturam haberet et sine peccato per omnia, ut divina oracula loquuntur, similiter ac nos tentatus fuisset, non modo ad immortalem beatitudinem pervenisse credamus, verum etiam ipsius immortalis beatitudinis iis dandae, qui ipsum imitati fuerint ejusque dictis paruerint, eosque perpetuo fovendi et ab omnibus malis protegendi plenissimam potestatem adeptum fuisse, nobis certo persuadeamus: — vix fiet unquam, ut serio nostrum quisquam resipiscat, et viam istam nobis praemonstratam, valde asperam alioqui naturaeque nostrae invisam ingrediatur ac teneat, seseque ab inveterata peccandi assuetudine ad justitiae opera ex animo sectanda convertat. — Quare istum ipsum hominem ad tantam majestatem evectum fuisse, agnoscendum nobis est.*

Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, erneuert und wieder ans Licht gebracht zu haben ſich bewußt waren, was ſo viele Jahrhunderte hindurch verdunkelt worden war, ſo ſahen auch die Socinianer in Anſehung ihrer an die richtige Erkenntniß der Perſon Chriſti geknüpften Heilslehre mit demſelben Bewußtſeyn in die Vergangenheit zurück. Sie konnten ſich nur auf wenige Auctoritäten berufen, und auch durch dieſe zogen ſie ſich nur den Vorwurf zu, daß ſie Ebioniten und Samoſatener ſeyen. Sie ließen ſich aber durch dieſen Vorwurf ſo wenig als durch die Frage irre machen, wo denn, wenn ihre Lehre die wahre ſey, bisher die wahre Kirche exiſtirt habe, eine Frage, in Anſehung welcher ſie mit dem gleichen Anſpruch auf Wahrheit den Proteſtanten gegenüberſtunden, welchen dieſe ſelbſt gegen die Katholiken geltend machten. Uebrigens ſey, erinnerten ſie, doch auch die Zahl der Anhänger eines Paulus von Samoſata und eines Photinus [43]) der Geſchichte zufolge nicht ſo unbedeutend geweſen [44]). Wie es ſich aber auch damit verhalten mochte, in jedem Falle glaubten ſie, wenn auch die Verdunklung der chriſtlichen Wahrheit in einem ſo wichtigen Puncte ſchon in ſo früher Zeit begonnen hatte, der Uebereins-

---

43) Dieſe beiden hauptſächlich ſahen ſie als ihre Vorgänger an, beſonders den leztern. *Certum est*, ſagt Socin a. a. O. S. 417. von Photin, *eum ipsissimam nostram sententiam et sermone et scriptis acriter defendisse, idque, postquam incepit, perpetuo dum vixit.* Vgl. S. 420.: *Quod ad Paulum Samosatenum attinet, eum quidem nobiscum sensisse arbitramur in eo, quod Dei filium, antequam in Mariae virginis utero conciperetur, revera extitisse negaverit, atque adeo ejus de Christi persona sententiam universam parum a nostra abfuisse credimus.*

44) Bibl. Fr. Pol. T. II. De Jesu Christi filii Dei natura sive essentia, nec non de peccatorum per ipsum expiatione disputatio adversus Andream Volanum. S. 382.

stimmung ihrer Lehre mit der ächt apostolischen gewiß seyn zu dürfen [45]).

Es führt uns dieß auf den zweiten der oben bemerkten Hauptpuncte. Daß die socinianische Lehre von der Person Christi weder das christliche Bewußtseyn noch die denkende Vernunft vollkommen befriedigt, daß in ihr, auch wenn wir sie nur nach ihrem innern Zusammenhang betrachten, immer noch ein unaufgelöster Widerspruch zurückbleibt, kann nach dem Bisherigen nicht wohl zweifelhaft seyn. Da aber die Socinianer, wie die Protestanten, in ihr System nichts aufnehmen wollen, was nicht entweder als ausdrückliche Lehre der Schrift nachgewiesen, oder mit ihr wenigstens in Uebereinstimmung gebracht werden kann, so ist noch das Verhältniß zu untersuchen, in welches sie sich mit ihrer Lehre zur Schrift sezten.

Die Exegese der Socinianer ist eine ebenso merkwürdige Erscheinung in der Geschichte der Theologie, als ihr System überhaupt. Der eigenthümliche, von dem protestantischen System in so vielen bedeutenden Dogmen abweichende, Standpunct, auf welchen sie sich stellten, mußte sie auch auf eine von der bisherigen Erklärung sehr verschiedene Auffassungsweise der jene Dogmen betreffenden Stellen der heiligen Schrift führen, aber gerade in ihrer Exegese tritt der durch ihr ganzes System sich hindurchziehende Widerspruch nur um so auffallender hervor. Auf der andern Seite sprach sich die Energie des Selbstbewußtseyns, mit welcher sie in der Aufstellung und Durchführung ihres Systems verfuhren, in ihrer Stellung zur Schrift sehr entschieden aus: was sie mit ihrem dogmatischen Bewußtseyn nicht vereinigen konnten, wollten sie sich auch durch die Auctorität der Schrift auf keine Weise aufdrängen lassen, und es konnte daher in lezter Beziehung nur die Selbstgewißheit des Geistes von der im-

45) A. a. O. S. 382.

manenten Wahrheit ihres Syſtems das Princip ſeyn, auf welchem daſſelbe beruhte. Auf der andern Seite aber war ihr dogmatiſches Bewußtſeyn ſelbſt durchaus von der Schrift abhängig und an ſie gebunden: ihr Syſtem ſollte nichts enthalten, was nicht aus der Schrift nachgewieſen und durch ſie begründet werden konnte, und ſo gewiß ihnen die Wahrheit ihrer Lehren für die denkende Vernunft an ſich feſtſtund, ſo wenig ſollte doch auch an ihrer Uebereinſtimmung mit der Schrift gezweifelt werden können. Die Vermittlung dieſer beiden ſo verſchiedenen Standpuncte, von welchen der eine die Schrift der Vernunft, der andere die Vernunft der Schrift unterordnete, war die Aufgabe ihrer Exegeſe, und es galt demnach bei allen Stellen, bei welchen ihre Anſichten mit der gewöhnlichen, den Worten zunächſt liegenden, Erklärung in Widerſpruch kamen, ſchlechthin den Verſuch, eine Erklärung aufzufinden, durch welche der Widerſpruch beſeitigt und ein mit ihren dogmatiſchen Behauptungen verträglicher Sinn irgendwie wahrſcheinlich gemacht werden konnte [46]). Hier-

---

46) Dieſen Grundſaz des exegetiſchen Verfahrens hat Socin wiederholt aus Veranlaſſung der Dogmen, welche ſeinem Syſtem am meiſten entgegenſtunden, ausgeſprochen. In der Disput. de Christi natura (Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 784.) ſagt er in Beziehung auf die Lehre von der Menſchwerdung: *Quemadmodum nec poenitere Deum, nec contristare sese, nec irasci, nec descendere, nec accedere, nec recedere vere et proprie dicere audemus, licet horum omnium et satis frequentia et apertissima extent sacra testimonia, nempe quod nihil eorum in Deum cadere posse persuasi rationibus et argumentis sumus, sed divina verba, in quibus haec vel iis similia clarissime exprimi videntur, ita interpretamur, ut commodior sensus, quam quem ipsa prae se ferunt, inde eliciatur, eaque propterea ab usitata et magis propria significatione deflectere non veremur, sic etiam, si aliqua in divinis monumentis loca*

aus erklären ſich ſowohl die Vorzüge als die Mängel der ſocinianiſchen Exegeſe. Verdient das Beſtreben, die Exegeſe

---

reperirentur, ubi diserte scriptum extaret, Deum hominem factum fuisse, aut humanam carnem induisse vel assumpsisse, — non statim ita, ut sonant, verba accipienda essent, cum id divinae majestati prorsus repugnet, sed ea ratione exponi deberent, ut per figuras a loquendi usu non prorsus abhorrentes et aptior sententia nobis constaret et ipsa natura funditus non everteretur. Quod certe tunc semper fiet, cum divina oracula ita interpretabimur, ut inde aliquid consequatur, quod plane impossibile esse, et Deus et natura ipsa aperte docuerit. Noch ſtärker hat Socin denſelben Grundſaz aus Veranlaſſung des Satisfactionsdogma ausgeſprochen, in der Schrift De Christo servatore, Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 204.: *Apparet nullo modo potuisse Christum pro peccatis nostris divinae justitiae satisfacere. — Quare nequeo satis mirari, quid iis in mentem venerit, qui nobis primi istam satisfactionem fabricarunt, cum ea, quae fieri non posse aperte constat, divinis etiam oraculis ea facta fuisse, in speciem diserte attestantibus, nequaquam admittantur, et idcirco sacra verba in alium sensum, quam ipsa sonant, per inusitatos etiam tropos quandoque explicantur. — Ego quidem etiamsi non semel, sed saepe id in sacris monimentis scriptum extaret, non idcirco tamen ita rem prorsus se habere crederem, ut vos opinamini. Cum enim id omnino fieri non possit, non secus atque in multis aliis scripturae testimoniis una cum ceteris omnibus facio, aliqua, quae minus incommoda videretur, interpretatione adhibita, eum sensum ex ejusmodi verbis elicerem, qui et sibi constaret, et perpetuo ejusdem scripturae tenori non adversaretur.* Auch der Rakauer Katechismus ſtellt Qu. III. der exegetiſchen Frage über die Stellen von der Zeugung Chriſti aus dem Weſen des Vaters denſelben allgemeinen Grundſaz voran: *Antequam ad singula testimonia re-*

wenigſtens von ihrer bisherigen dogmatiſchen Knechtſchaft zu befreien, als der erſte Verſuch einer Emancipation der Exegeſe von der Dogmatik überhaupt, an ſich ſchon Anerkennung, ſo konnte es auch nicht anders ſeyn, als daß die Socinianer, indem ſie ſo Vieles unter einen neuen Geſichtspunct ſtellten, der Exegeſe im Gegenſaz gegen ihre bisherige Stabilität, eine neue Beweglichkeit und Gewandtheit gaben, und zur Rechtfertigung ihrer Erklärungen nicht ſelten auch allgemeine, das exegetiſche Verfahren regelnde, Grundſäze zu Hülfe nahmen, die richtige Erklärung in manchen Stellen nicht unbedeutend förderten. Dagegen aber vertauſchte die Exegeſe unter den Händen der Socinianer ihre alten Feſſeln nur mit neuen: auch ſie faßten ja die Schrift von beſtimmten dogmatiſchen Vorausſezungen auf, und ihre Exegeſe konnte daher nur ihren bekannten Character der Willkür, Gewaltthätigkeit und Unnatürlichkeit erhalten, durch welchen ſie ſich in ſo hohem Grade auszeichnet. Eine neue Erſcheinung iſt es jedoch, daß ihr Syſtem nicht richtig aufgefaßt und beurtheilt werden kann, ohne daß auf ihre Exegeſe und die von ihr gemachten Verſuche, ihre dogmatiſchen Anſichten und Behauptungen mit der Schrift in Einklang zu bringen, nähere Rückſicht genommen wird, und es fällt ſogleich in die Augen, wie ſehr die Exegeſe beſonders bei den Dogmen, von welchen hier die Rede iſt, betheiligt iſt. So gewiß ſie in ihrer Lehre von der Perſon Chriſti eine Seite hervorhoben, in Anſehung welcher ſie die Schrift ganz für ſich hatten, und auf dem Grunde derſelben ein bisher nur zurückgedrängtes Recht geltend machten, ſo groß waren doch die Schwierigkeiten, welche ihnen in allen denjenigen Stellen entgegenſtunden, in welchen ſich die von ihnen geläugnete Präexiſtenz Chriſti als ausdrückliche Lehre der Schrift nicht wohl ver-

---

spondeam, sciendum est, eam ex essentia patris generationem esse impossibilem.

kennen ließ. Wie sie diese Schwierigkeiten zu heben suchten, und wie es sich überhaupt mit ihrem System auf dieser exegetischen Seite verhält, ist demnach der weitere hier in Betracht kommende Punct.

Am meisten mußte ihre Lehre von der Person Christi mit dem Prolog des johanneischen Evangeliums in Collision kommen. Um denselben ihrer Ansicht anzupassen, wollte F. Socinus unter dem Anfang, von welchem Johannes spricht, nur den Anfang des Evangeliums verstehen. Der Anfang könne nur durch den Zusammenhang seine nähere Bedeutung erhalten. Wie Moses, um die Schöpfung der alten Welt zu beschreiben, von einem Anfang in Beziehung auf das in seiner Beschreibung Folgende rede, so beziehe sich bei Johannes der Anfang auf die von Christus geschaffene neue geistige Welt, und es sey daher ganz falsch, den Anfang ganz absolut mit der Ewigkeit gleichbedeutend zu nehmen. Logos nenne Johannes Christus, nicht um seine Natur oder Substanz zu bezeichnen, sondern nur das ihm vom Vater zur Verkündigung des evangelischen Wortes übertragene Amt. Es finde hier sowohl eine Metapher als eine Metonymie statt. Metaphorisch sey, daß durch Christus der Wille Gottes ebenso bekannt werde, wie das Wort des Menschen seinen Willen ausspreche, metonymisch aber, daß Christus als Urheber des Worts im absoluten Sinn selbst das Wort sey. Der Ausdruck gehöre ganz der eigenthümlichen Redeweise des johanneischen Evangeliums an. Wie Christus sich bei Johannes metaphorisch einen Weinstock, einen Hirten, eine Thüre nenne, und metonymisch die Wahrheit, das Leben, die Auferstehung, so nenne Johannes (sowohl hier als Apoc. 19, 19) diesen Menschen Christus Jesus das Wort Gottes. Am nächsten komme der von dem Täufer Johannes gebrauchte Ausdruck Stimme. Bei Gott sey das Wort gewesen, sofern Jesus als das Wort Gottes, ehe die Predigt des Täufers ihn offenbarte, nur Gott bekannt war, und Gott selbst werde

das Wort genannt, weil der Name Gott kein Name einer Subſtanz oder Perſon, ſondern eine Bezeichnung der Macht und Güte, oder kein nomen proprium, ſondern appellativum ſey. Gott werde alſo Chriſtus als das Wort Gottes genannt, nicht blos wegen der Wohlthaten, die wir ihm verdanken, ſofern er unſer Heil bewirkt und uns das ewige Leben ertheilt, ſondern auch weil er von Gott über alle Menſchen und Engel erhöht, zum Herrn des Himmels und der Erde und zum Richter der Lebendigen und der Todten gemacht worden iſt. Schon durch dieſe Erklärung der Eingangsworte des Evangeliums iſt der Geſichtspunct für dieſe neue Auffaſſung der ganzen Stelle, nach welcher auch das Folgende zu nehmen iſt, feſtgeſtellt. Iſt der Anfang bei Johannes nur der Anfang des Evangeliums, ſo kann unter der Geſammtheit des durch Chriſtus Geſchaffenen nicht der Inbegriff der mit Himmel und Erde geſchaffenen Dinge verſtanden werden, ſondern nur die geiſtige Schöpfung. Da ſchon damals, als Johannes ſchrieb, viele Heiden bekehrt und ſo viele andere Werke durch die Apoſtel vollbracht waren, ſo wolle er ſagen, all dieſes Neue, dieſes Geiſtige und Göttliche, bei uns und in der ganzen Welt, komme nirgends anders her, als aus der Predigt des Evangeliums Jeſu, aus ſeiner Macht und Wirkſamkeit. Auf dieſelbe geiſtige Schöpfung oder ſittliche Umſchaffung der Menſchen wird der weitere Inhalt des Prologs, beſonders V. 10. bezogen. Chriſtus war unter den Menſchen, durch ihn wurde die fleiſchliche Gottesverehrung der Juden und die Abgötterei der Heiden abgeſchafft, und aus Juden und Heiden Ein Volk Gottes geſchaffen, aber ungeachtet dieſer ſo großen Wohlthaten wurde er weder von den Juden noch den Heiden anerkannt. Socinus glaubte hier mit ſeiner Erklärung im vollen Rechte zu ſeyn. Da der Welt zum Vorwurf gemacht werde, daß ſie, obgleich von ihm geſchaffen, ihn nicht als ihren Schöpfer anerkenne, Chriſtus aber ſich nie die Schö-

pfung des Himmels und der Erde zugeſchrieben, vielmehr ſich ſelbſt dem Vater untergeordnet habe, ſo könne, wenn jener Vorwurf einen vernünftigen Sinn haben ſoll, unmöglich an eine andere Schöpfung gedacht werden, als die geiſtige. In ſeinen ſpätern Schriften modificirte er dieſe Erklärung ſo, daß er unter der von Chriſtus geſchaffenen geiſtigen Welt nicht ſowohl die ſittliche Umſchaffung, als vielmehr die künftige vollkommene Welt, oder die durch ihn uns bereitete ſelige Unſterblichkeit verſtund [47]). Am wenigſten Schwierigkeit machte Socin der nach der gewöhnlichen Anſicht unmittelbar das Dogma von der Menſchwerdung enthaltende Saz V. 14., indem er einfach bemerkte, ἐγένετο heiße hier nicht factum est, ſondern fuit; Johannes ſage alſo nur, Jeſus ſey ein Menſch geweſen, ein ſchwacher, niedriger Menſch, obgleich Gott ſo Großes durch ihn ausgeführt habe. Dieß ſage er, uns zum Troſt und um dem Irrthum vorzubeugen, in welchen nachher ſo Viele verfielen, indem ſie das Wort des Johannes für etwas von dem Menſchen Jeſus Verſchiedenes hielten und dem Johannes eine platoniſirende Vorſtellung zuſchrieben, aus welcher die nachherige Trinitätslehre entſtanden ſey. Die gewöhnliche Erklärung, nach welcher der Logos oder Gott Fleiſch wurde, nannte er eine Täuſchung des Satan, bei welcher die Abſurdität ebenſo groß

47) In der Disput. mit Eraſmus Joh. de J. C. unigeniti filii Dei existentia (Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 523.) ſagt er über die Stelle: *ita explico, ut sensus sit, vel mundum istum, quem incolimus, id est, homines in eo habitantes, per Christum, quantum in ipso fuit, instauratos et reformatos fuisse, quemadmodum ante annos ferme viginti duos eum locum acciptendum esse docui, vel futurum nobis mundum per Christum esse factum.* Vgl. die Defensio animadv. in assertiones collegii Posnaniensis a. a. O. S. 643. und die Christ. rel. instit. T. I. S. 658. auch den Rak. Katech. qu. 131.

ſey, wie bei der papiſtiſchen Transſubſtantiationslehre, und zu hoffen ſey, daß man wie über dieſe, ſo endlich auch über jene zur klaren Einſicht kommen werde.

In dieſer Erklärung des johanneiſchen Prologs hat Socinus noch keinen Gebrauch von einer Vorſtellung gemacht, durch welche er in der Folge einen ganz eigenen Erſaz für das Dogma von der Präexiſtenz Chriſti gab. Da Chriſtus nicht nur nach dem Prolog als Logos bei Gott war, ſondern auch nach mehreren Stellen des Evangeliums (3, 13. 6, 62.) vom Himmel herabgekommen iſt, ſo hielt es Socinus, um Chriſtus, wenn auch keine göttliche Natur, doch wenigſtens eine ſeiner Erhöhung vorangehende Exiſtenz bei Gott zuſchreiben zu können, für ſehr wahrſcheinlich, daß Chriſtus in der Zeit zwiſchen ſeiner Geburt und dem Antritt ſeines Lehramts ſich einige Zeit bei Gott im Himmel aufhielt, um von Gott ſelbſt zu hören und bei ihm ſelbſt zu ſehen, was er nachher der Welt verkündigen und im Namen Gottes offenbaren ſollte. Dieß enthalten die Worte Jeſu in den genannten Stellen ausdrücklich, und wenn man bedenke, was mit Moſes geſchehen ſey, ehe das ganze göttliche Geſez durch ihn promulgirt und der ganze Gottesdienſt nach der ihm von Gott gegebenen Vorſchrift durch ihn eingerichtet wurde, ſo könne man ſich gewiß nichts Angemeſſeneres denken, als daß auch Chriſtus vorher, vielleicht nicht blos einmal, zu Gott in den Himmel hinaufſtieg, und daſelbſt einige Zeit verweilte. Daß die Evangeliſten von dieſem Aufenthalt im Himmel nichts erwähnen, könne nicht befremden, da niemand Zeuge der Sache war, Johannes aber führe ja das Zeugniß Jeſu ſelbſt darüber an. Eben ſo wenig könne man ſich auf die Stelle Hebr. 9, 12. 24. als einen Beweis dagegen berufen, da das einmalige Eingehen in das Heiligthum, von welchem hier die Rede iſt, nur auf den Tod Chriſti bezogen werden könne [48]).

48) In der Christ. rel. instit. a. a. O. S. 675. handelt Socinus

So wenig glaubte Socinus in die innere und äussere Wahrscheinlichkeit seiner Annahme irgend einen Zweifel sezen zu dürfen, aber nur um so mehr stellt sich uns in dieser so eigenen Vorstellung das Wesen des Socinianismus nach seiner schwachen Seite dar. Um Lehren zu bestreiten, welche einen innern Widerspruch in sich zu schließen und auf eine unwürdige Vorstellung von dem Wesen der Gottheit zu führen scheinen, nahm Socinus seine Zuflucht zu einer Hypothese, welche nicht nur ohne allen Anknüpfungspunct für das vernünftige Denken ist, sondern selbst wieder einen ganz materiellen Begriff von dem Wesen Gottes vor-

---

in einem eigenen Abschnitt *De ascensu et commoratione Christi hominis in coelo, antequam munus suum in terris obire inciperet.* Auch in andern seiner Schriften kommt Socin auf diese Vorstellung wiederholt zurück. Vgl. die Disput. adv. Andr. Volanum (Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 380. 403.) und die Disput. mit Erasmus Joh. a. a. O. S. 510. Sie ist sowohl in den Rak. Katechismus aufgenommen qu. 194. *(ipse Jesus perfectissima ratione a Deo in coelis edoctus)*, als auch sonst von den Socinianern vorgetragen worden, wie namentlich von Ostorodt, welcher in seiner „Unterrichtung" u. s. w. S. 94. in Beziehung auf Moses zu zeigen sucht, wie viel mehr Christus habe in den Himmel steigen und allda eine Zeitlang mit Gott conversiren müssen. Selbst die neueren Socinianer haben diese Hypothese nicht ganz aufgegeben. Doch drückt sich die zu Klausenburg im J. 1787 erschienene Summa univ. theol. christ. secundum Unitarios (vgl. Stäudlin's und Tzsch. Arch. für Kirchengesch. I, 1. S. 105.) blos so aus: Nach Joh. 3, 13. sey der Menschensohn in den Himmel gestiegen, entweder im eigentlichen Verstande, wie Paulus 2 Cor. 12, 2. (welche Stelle auch schon Socin dafür benüzte), oder im figürlichen Sinne, um die himmlischen Geheimnisse vollständiger kennen zu lernen, und er sey vom Himmel herabgestiegen, wie von seiner Lehre gesagt werde, daß sie vom Himmel herabgekommen sey. Joh. 6, 50 — 60.

ausſezt. Die eigene Miſchung von Rationalismus und Supranaturalismus, die das Weſen des Socinianismus ausmacht, und die ebendeßwegen ihm anhängende Beſchränktheit und Subjectivität drückt ſich in dieſer Vorſtellung ganz beſonders aus. So entſchieden die Socinianer das Recht des vernünftigen Denkens dem kirchlichen Dogma gegenüber geltend machten und ſo wenig ſie ſich durch alle Einwendungen der Gegner von dem einmal eingenommenen Standpunct verdrängen ließen, ſo eng war dagegen die Sphäre, die ſie mit der Macht ihres Selbſtbewußtſeyns beherrſchten. Was für ſie als abſolute Wahrheit feſtſtund, war nur der Saz, daß Chriſtus, was er iſt, weſentlich nur als Menſch ſeyn kann, und daß er ohne die ſubſtanzielle Identität ſeines Selbſtbewußtſeyns mit dem menſchlichen Selbſtbewußtſeyn für die Menſchen nicht ſeyn könne, was er als Erlöſer und Seligmacher für ſie ſeyn ſoll. So ſehr ſie aber hierin ihren Standpunct in der unmittelbaren Wirklichkeit ihres Selbſtbewußtſeyns nahmen, ſo war doch dieſer Eine Punct auch ſchon wieder die Grenze ihres vernünftigen Denkens: alles, was über ihn hinauslag, nahm ſogleich eine ganz andere Geſtalt an, und je gewiſſer ihnen dieſer Eine Punct feſt zu ſtehen ſchien, deſto unbedenklicher glaubten ſie in eine, dem menſchlichen Selbſtbewußtſeyn völlig tranſcendente, Region hinausſchweifen zu dürfen. So geſchah es, daß ſie auf der ſubſtanziellen Grundlage der menſchlichen Perſon Chriſti doch wieder eine Theorie aufführten, welche die willkürlichſten Vorſtellungen enthielt, und die an ſich menſchliche Perſon Chriſti in das Gegentheil deſſen verwandelte, was ſie der Vorausſezung nach ſeyn ſollte, in eine übermenſchliche, dem wahrhaft menſchlichen Bewußtſeyn fremde, Perſon. Das iſt der, dem Socinianismus überhaupt eigene, Mangel an Haltung und Conſequenz. Da jedoch Socinus auf dieſe Vorſtellung zunächſt durch die Verlegenheit geführt wurde, in welche er durch die Läugnung einer Präexiſtenz Chriſti bei der Erklä-

rung von Stellen kam, wie die genannten ſind, ſo weist uns das Unhaltbare und Willkürliche einer ſolchen Vorſtellung hier noch beſonders darauf hin, wie wenig ſich die Lehre der Socinianer in das adäquate Verhältniß zur Schrift zu ſezen wußte.

Einen weitern Beweis davon gibt die ſocinianiſche Erklärung der Stelle Joh. 8, 58., welche nach Socinus ſo zu verſtehen iſt: Noch ehe Abraham Abraham wird, d. h. durch die Bekehrung der Heiden die Bedeutung ſeines Namens in Erfüllung geht, ſage ich es euch, daß ich es bin, nämlich das Licht der Welt, der Erlöſer, der Sohn Gottes, damit ihr noch Zeit habt, euch zu bekehren. Die Einwendung, daß doch nach dem ganzen Zuſammenhang davon die Rede ſey, ob Jeſus Abraham geſehen habe, wird durch die Bemerkung zurückgewieſen: Jeſus habe den Narren nicht nach ihrer Narrheit antworten dürfen, ſo daß er in ihre eigentliche Frage einging, er habe abſichtlich etwas Zweideutiges geſagt, was ſich darauf zu beziehen ſchien, aber zugleich einen andern, für die Juden ſehr ernſten, Sinn hatte [49]). Dieſe ebenſo nothwendige als treffliche Erklärung, ſagt F. Socinus, habe Gott dem Lälius Socinus auf vieles Bitten, unter Anrufung

---

49) Disput. adv. Andr. Volanum a. a. O. S. 379. Die Disput. mit Eraſmus Joh. S. 504. und Defensio animadv. in assert. collegii Posnan. S. 678. *Omnia*, ſagt Socinus S. 504., *plana sunt, et sensus verborum Christi est, monere Judaeos, ut antequam gentibus fides et poenitentia ad vitam detur, atque ut populus Dei sint concedatur, credere velint, ipsum esse Christum, filium Dei, ipsique fidem habere, alioqui videlicet futurum, ut gentibus in regnum Dei admissis atque receptis ipsi eo priventur et foras ejiciantur. Nam certe Abraham, quatenus est aut significat, pater multarum gentium non fuit factus, neque extitit, donec gentibus fidei donum fuit a Deo datum. Rom.* 4.

des Namens Jeſu, geoffenbart [50]). Dieſelbe Erklärung wiederholen auch Joh. Crell und Wolzogen [51]), der Leztere jedoch mit der Bemerkung: Wenn man auch bei der gewöhnlichen Erklärung bleibe, ſo beweiſe ſie doch nichts für die eigentliche Präexiſtenz Chriſti. Die Exiſtenz vor Abraham habe ſich ja Chriſtus zuſchreiben können, wenn er auch nicht in der Wirklichkeit, ſondern nur in der Vorausbeſtimmung und Idee Gottes der Sohn Gottes war. Auch ſo war er als das Licht der Welt, oder als Meſſias, auf eine Weiſe, wie nicht jeder daſſelbe von ſich behaupten konnte, vor Grundlegung der Welt. Dieſelbe Erklärung, durch welche an die Stelle der Präexiſtenz eine bloße Prädeſtination, ein Seyn im Rathſchluß Gottes geſezt wird, wandten die Socinianer auch auf andere Stellen (wie Joh. 17, 5.) an.

Wie aus dem johanneiſchen Prolog, ſo mußte auch aus der Stelle Col. 1, 15 f. die Idee des Weltſchöpfers entfernt werden. Es geſchah auch hier durch die Umwandlung der Weltſchöpfung in eine geiſtige Schöpfung, wozu ſie durch den ganzen Zuſammenhang der Stelle berechtigt zu ſeyn behaupteten. Denn wenn nach v. 20. durch das Blut Chriſti alles, ſowohl auf der Erde als im Himmel, verſöhnt worden ſey, ſo ſey klar, daß die Geſammtheit des in ihm im Himmel und auf der Erde Geſchaffenen, das Sichtbare und das Unſichtbare, nur in einem beſchränkten Sinne genom-

---

50) A. a. O. S. 678. Wer nicht beweiſen könne, daß dieſe Erklärung unrichtig ſey, *veritati concedat, et Deo nos plurimum debere agnoscat, qui viro illi, per quem omnium primum nostra aetate sententiam, quam de Jesu Christi persona amplexi sumus, exponi voluit, hunc non minus appositum atque adeo necessarium, quam egregium et verum in Christi verbis sensum olim patefecerit. Quod tamen non sine multis precibus, ipsius Jesu nomine invocato, impetravit ille.*

51) Bibl. Fr. Pol. T. IV. S. 93. T. VII. S. 881.

men werden könne. Es kann daher die Stelle nur von der Gesammtheit der vernünftigen Wesen, und, nicht von der Schöpfung, sondern nur von einer Reformation verstanden werden, oder nur davon, daß die ganze Geisterwelt durch Christus eine neue Form und Ordnung erhielt, sofern er durch seine Auferstehung und Erhöhung das Oberhaupt des ganzen Geisterreichs wurde, unter dessen Herrschaft sowohl die guten Engel als die bösen Geister stehen. Gegen die gewöhnliche Erklärung wurde von Socinus eingewendet, daß, wenn von der Schöpfung aller Dinge hier die Rede wäre, Christus nicht anders als im arianischen Sinne der Erstgeborne der gesammten Creatur genannt seyn könnte. Als der Erstgeborne der gesammten Creatur kann Christus selbst nur die erste Creatur seyn, und der Vorzug, der ihm als dem Erstgeborenen zukommt, besteht nicht blos in der Priorität der Würde, sondern auch in der Priorität der Zeit. Will man also nicht die arianische Vorstellung, nach welcher Christus selbst als Geschöpf, um alles zu schaffen, vor der Schöpfung des Himmels und der Erde existirte, in dieser Stelle finden, so kann man sie nicht von der ersten, sondern nur von der zweiten Schöpfung verstehen, in welcher Christus wirklich, wie es der Begriff des Erstgeborenen erfordert, als Geschöpf allen geschaffenen Dingen, nicht blos der Würde, sondern auch der Zeit nach vorangeht [52]).

Schon diese leztere Bemerkung, deren Richtigkeit nicht wohl in Zweifel gezogen werden kann, kann zeigen, wie die Socinianer, bei aller Willkür ihrer Exegese, gleichwohl in der Bestreitung der alten orthodoxen Erklärungsweise oft genug auch in ihrem guten Rechte waren. Auf so viele Schwierigkeiten, über welche man bisher gar zu leicht hinweggegangen war, auf so manche, den vorausgesezten Sinn wesent-

52) Vgl. die Disput. adv. Andr. Volanum a. a. O. S. 377. 399. Christ. rel. instit. S. 660. Rak. Katech. qu. 132.

lich modificirende, Beſtimmungen, die es unmöglich machen, wie die alte Exegeſe gewohnt war, überall nur denſelben, völlig gleichförmigen, Lehrbegriff anzunehmen, wurde durch ſie erſt aufmerkſam gemacht, und ihre Dialektik war gewandt genug, um von allem, was ſich ihnen zur Unterſtüzung ihrer Anſicht in einer Stelle darbot, den beſten Gebrauch gegen ihre Gegner zu machen. In dieſer Beziehung mag hier noch ihre Erklärung der Stelle Phil. 2, 6 f. erwähnt werden, auf welche ſie überhaupt beſonderes Gewicht legten. Socinus glaubte durch eine ganze Reihe von Gründen zeigen zu können [53]), wie falſch die orthodoxe Erklärung dieſer Stelle ſey. Daß unter der göttlichen Geſtalt, von welcher hier der Apoſtel ſpricht, nicht die göttliche Natur verſtanden werden könne, liege, bemerkte er, unläugbar darin, daß Chriſtus, indem er es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu ſeyn, die Geſtalt Gottes, oder die Aehnlichkeit mit Gott, auf einige Zeit ablegte, die göttliche Natur oder Subſtanz aber auch nur auf einen Augenblick abzulegen, ſey eine offenbare Unmöglichkeit. Ebendeßwegen könne in Gott, oder in demjenigen, welcher wahrhaft göttlicher Natur iſt, ein ſolcher Gedanke gar nicht entſtehen, wie er doch vorausgeſezt werden müßte, wenn die Entäuſſerung, von welcher der Apoſtel ſpricht, ein freiwilliger Act geweſen ſeyn ſollte. Nur als Menſch könne Chriſtus möglicher Weiſe ſeine Gleichheit mit Gott als einen Raub gedacht haben, ein Raub wäre ſie nämlich für ihn geweſen, wenn er ſich nicht bewußt geweſen wäre, daß er ſie nur als Geſchenk Gottes habe, und auf den Wink Gottes ſich ihrer wieder begeben müſſe. Ebenſowenig könne Gott ſich entäuſſern; verſtehe man die Entäuſſerung auch nur von einer Selbſtherablaſſung Gottes, ſo könne Gott, ohne daß er aufhört, Gott zu ſeyn, ſich nicht herablaſſen; aus demſelben Grunde könne ihm auch keine Erhöhung zugeſchrieben wer-

53) Responsio ad libellum Jac. Wujaki B. F. P. T. II. S. 584.

den. Das Subject der Erhöhung könne nur dasselbe seyn, von welchem die Selbstentäusserung ausgesagt wird. Entäussern aber konnte sich nach der orthodoxen Erklärung der Sohn Gottes nur nach seiner göttlichen Natur. Die menschliche Natur hatte er ja damals noch nicht, und seine Herablassung soll ja selbst nichts anders gewesen seyn, als die Annahme seiner menschlichen Natur. Derselbe, der erhöht wurde, muß daher der Sohn Gottes nach seiner göttlichen Natur, oder Gott selbst gewesen seyn, was unmöglich ist. Auch darauf kann man sich nicht berufen, daß der, der sich erniedrigt, zwar derselbe war, der erhöht wurde, aber nicht nach derselben Natur. Denn wenn der ewige, mit dem Vater identische, Sohn Gottes nur nach seiner menschlichen Natur erhöht wurde, so wurde er nach der orthodoxen Lehre gar nicht erhöht, sondern nur in Folge der sogenannten Idiomen-Communication. Ueberdieß ist nicht schlechthin von Erhöhung die Rede, sondern von einer solchen, welche göttliche Anbetung zur Folge hat. Göttliche Anbetung aber kann der göttlichen Natur nicht erst zukommen, da sie ihr nie fehlen kann, weßwegen Vertheidiger der orthodoxen Lehre, wie Bellarmin, sich zu der Annahme genöthigt sehen, der Apostel rede hier nicht von einer eigentlichen Erhöhung, sondern nur von einer Manifestation der Würde, die er an sich schon hatte, wodurch jedoch nur die Ungereimtheit entsteht, daß Christus, wenn er doch an sich Gott war, die Manifestation und Verherrlichung seines Namens von einer andern göttlichen Person als von sich selbst erhalten haben soll. Ueberhaupt wird, da der Apostel ausdrücklich von der Erhöhung Christi nach seinem Tode spricht, die ganze Stelle falsch aufgefaßt, und man weiß nicht, was der Apostel sagen will. Denn welche Wahrheit hätte der Gedanke, welchen man ihm unterlegt: dem Sohn Gottes, d. h. dem ewigen Einen Gott, sey zur Belohnung seiner Erniedrigung durch die Annahme seiner menschlichen Natur und seines bis zum Kreuzestode geleiste-

ten Gehorſams das zu Theil geworden, daß er als der anerkannt wurde, der er war? Kann man als Belohnung erhalten, was man an ſich ſchon hat, und was für ein Gott iſt der, der belohnt werden kann und belohnt worden iſt? Endlich, welchen vernünftigen Sinn hätte die Ermahnung des Apoſtels, wenn durch das Beiſpiel Chriſti die Pflicht der Selbſterniedrigung motivirt werden ſollte? Um als Beiſpiel zur Belehrung und Ueberzeugung vorgehalten zu werden, mußte ſie doch auch ein Gegenſtand der Anſchauung ſeyn. Wer konnte aber ſehen, wie Chriſtus in der Natur und Subſtanz Gottes im Leibe der Jungfrau eine menſchliche Natur annahm, oder überhaupt als Gott ſich herabließ und erniedrigte? Aus allem dieſem folgt daher, daß der Apoſtel von Chriſtus nur als dem ſchon geborenen Menſchen reden kann, und unter der Geſtalt Gottes, oder ſeiner Gleichheit mit Gott, nicht eine an ſich göttliche Natur verſteht, ſondern nur den, ſeinem Leiden vorangehenden, Zuſtand ſeines Lebens, in welchem ſich ſeine höhere Macht und Würde auf verſchiedene Weiſe kund that [54]). Kann man auch den Sinn, welchen

---

54) Die *forma servi*, oder *species servilis* beſtund darin, daß *Christus coram aliis, paulo ante mortem suam, mirum in modum demissus ac dejectus fuit, summasque injurias a Judaeis et gentibus est passus, quas ne verbo quidem est ultus, nominatim vero, quod proprium servorum est, ab eisdem vinctus et flagellatus fuit, et haec omnia sua sponte fecit ac passus est.* Die *forma Dei*, oder *species divina* dagegen iſt: *Deus omnibus imperat, daemonesque ipsos coërcet, adeo ut nutui ejus obtemperent. Idem passim habet, qui ipsum adorent, ejusque opem, ubi nihil humanae vires valent, humiliter implorent. Sic Christus antequam sese demitteret, solo verbo mari, ventis, morbis, morti daemonibusque ipsis imperans eo sibi obedientes habebat; et passim erant, qui coram ipso sese prosternerent, ejusque opem prostrati*

Socinus dieſer Stelle gibt, gleichfalls den Worten des Textes nicht ganz gemäß finden, ſo muß man doch geſtehen, daß die Widerſprüche, in welche ſich die orthodoxe Erklärung dieſer Stelle verwickelt, ſo treffend hervorgehoben ſind, daß es ſchwer ſeyn möchte, auf die ganze Argumentation eine befriedigende Antwort zu geben. Auf dieſer antithetiſchen Seite hat überhaupt die Exegeſe der Socinianer ihre Hauptſtärke, und nirgends zeigt ihre Dialektik größeres Selbſtvertrauen, als wenn es darauf ankommt, mit den aus der orthodoxen Lehre von der Perſon Chriſti gezogenen Conſequenzen die Anhänger des kirchlichen Syſtems zu ſchlagen.

Was die Lehre der Socinianer vom heiligen Geiſt, von welchem bisher noch nicht die Rede war, betrifft, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie ihn ſo wenig als den Sohn für eine göttliche Perſon hielten. Unter dem Geiſt Gottes, bemerkten ſie, ſey überhaupt nur die Kraft und Wirkſamkeit Gottes zu verſtehen, und der heilige Geiſt habe nur das Eigenthümliche, daß er als die, die Heiligung bewirkende, Kraft beſonders ausgezeichnet und in der heiligen Schrift ſo oft genannt werde. Sie erinnerten an die urſprüngliche Bedeutung des griechiſchen und hebräiſchen Worts, und an die Stellen, in welchen das πνεῦμα geradezu durch δύναμις (wie Luc. 1, 35.) erklärt, oder als eine Gabe beſchrieben werde, welche Gott den Chriſten mittheile, ferner daran, daß der Geiſt ein Gott immanentes Princip ſey, ſonſt könnte ihn der Apoſtel (1 Cor. 2, 10.) nicht mit dem Geiſte der Menſchen vergleichen. Wenn der heilige Geiſt auf natürliche Weiſe in Gott ſey, ſo könne, da Gott ſelbſt eine Perſon ſey, der heilige Geiſt nicht auch eine Perſon ſeyn. Wo der heilige Geiſt als ein perſönliches Weſen beſchrieben werde, finde nur eine

---

implorarent, idque iis in rebus, quae humanis viribus fieri nullo modo poterant. Itaque merito a Paulo in forma Dei fuisse dicitur.

Metonymie, oder Perſonification ſtatt: eine Metonymie, wenn unter dem heiligen Geiſt Gott ſelbſt, ſofern er durch ſeinen Geiſt handelt, zu verſtehen ſey, eine Perſonification, wenn der heilige Geiſt ſelbſt zum Subject der Handlung gemacht werde, in welcher Gott durch den Geiſt handelt. Metonymiſch könne auch, wenn einer unter dem Einfluß und Beiſtand des Geiſtes etwas thut, der heilige Geiſt, oder der Geiſt Gottes genannt werden, wie 1 Cor. 2, 10., wenn vom Geiſte geſagt werde, daß er alles erforſche, nur ein mit dem Geiſte Gottes Begabter verſtanden werden könne. Berufe man ſich, wie für den Sohn ſo auch für den Geiſt, darauf, daß er, wenn er bloßes Geſchöpf wäre, im Taufbefehl Chriſti als Geſchöpf nicht mit dem Schöpfer zuſammen genannt ſeyn könnte, ſo ſey bekannt, daß auch ſonſt in der Schrift in nicht minder wichtigen Beziehungen geſchaffene Weſen mit dem Schöpfer zuſammengeſtellt werden (1 Sam. 12, 18. 2 Moſ. 14, 31.), ohne daß deßwegen der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpf verkannt werden ſoll. Aus einer ſolchen Zuſammenſtellung folge keine Gleichheit Gottes und der Creatur, ſondern nur, daß beiden daſſelbe zukommt, aber auf verſchiedene Weiſe, Gott als dem höchſten Princip und Endzweck, der Creatur als der untergeordneten Urſache. Uebrigens ſollte der heilige Geiſt nicht als Geſchöpf betrachtet werden, ſofern er eine göttliche Kraft und Wirkſamkeit iſt, und als immanentes natürliches Princip zur Natur Gottes ſelbſt gehört, in welcher nichts Geſchaffenes ſeyn kann [55]).

So unerheblich die ſocinianiſche Lehre vom heiligen Geiſt für ſich betrachtet iſt, ſo dient doch auch ſie weſentlich zur Vollendung eines Syſtems, deſſen ganze Tendenz dahin geht,

---

55) Christ. relig. instit. a. a. O. S. 652. Assertiones theol. de trino et uno Deo a. a. O. T. II. S. 423. Resp. in lib. Wujaki a. a. O. S. 620. Rak. Katech. qu. 371.

Gott und den Menſchen ſo viel möglich in ihrem Unterſchied auseinander zu halten. Iſt in dem Weſen Gottes ein Unterſchied von Perſonen, ſo iſt ebendamit in das Weſen Gottes ein Moment geſezt, in welchem Gott und Menſch zur gottmenſchlichen Einheit ſich zuſammenſchließen. Mit dem Begriff der göttlichen Perſonen iſt an ſich ſchon die Einheit des Endlichen und Unendlichen geſezt, die in der gottmenſchlichen Einheit nur zur vollen Realität ihrer concreten Exiſtenz ſich beſtimmt, wie es ja an ſich zum Begriff des Sohns und ſeines perſönlichen Unterſchieds vom Vater und Geiſt gehört, Menſch zu werden. Dieſe ganze, mit dem Unterſchied der göttlichen Perſonen gegebene, objective Vermittlung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und den Menſchen ſchließt das ſocinianiſche Syſtem von ſich aus, und der heilige Geiſt kann daher ſo wenig als der Sohn eine von Gott dem Vater unterſchiedene Perſon ſeyn. Gott muß in der reinen Einheit ſeines Weſens ſich abſchließen, wie dagegen auch der Menſch an der perſönlichen Einheit ſeines Weſens im ſtrengſten Sinne feſthält. Alles Vermittelnde zwiſchen Gott und dem Menſchen iſt keine reale weſentliche Einheit, Gott und Menſch ſind nicht wahrhaft Eins durch ein inneres Band der Identität, ſondern es iſt nur eine äuſſere Theilnahme an der göttlichen Macht und Würde, welche Gott durch einen freien Act ſeines Willens auf den Menſchen übergehen läßt. Dieſes dualiſtiſche Auseinanderſeyn des Göttlichen und Menſchlichen iſt der weſentliche Character des ſocinianiſchen Syſtems [56]).

---

56) Wenn der Rak. Katech. qu. 100. alle Einwendungen gegen die gewöhnliche Lehre von der Trinität und der Gottheit Chriſti in folgende vier Puncte zuſammenfaßt: dieſe Lehre ſey unhaltbar 1. *quod s. scriptura nobis unum tantum natura Deum proponit*, 2. *eadem scriptura testatur, Jesum Christum natura esse hominem*, 3. *quod quidquid divinum*

Viertes Kapitel.

Die Lehre der Arminianer in ihrem Verhältniß zur ſocinianiſchen. Joh. Crell. Limborch.

Es gibt kaum zwei andere dogmatiſche Syſteme, welche ihrer ganzen Anlage und Richtung nach ſo viel Gemeinſames haben, wie das arminianiſche und das ſocinianiſche. Indem beide aus der Oppoſition gegen einen Lehrbegriff hervorgingen, welcher ihnen mit den Kategorien des vernünftigen Denkens ebenſoſehr zu ſtreiten ſchien, als mit der ſittlich-religiöſen Aufgabe des Chriſtenthums, hielten ſie ſich dagegen um ſo mehr an das unmittelbar Gegebene und den Anforderungen des praktiſchen Bewußtſeyns Entſprechende. Um ſo mehr kann es daher befremden, daß die Arminianer mit den Socinianern in der Lehre von der Trinität und der Perſon Chriſti nicht übereinſtimmen, und gerade derjenigen Vorſtellungsweiſe den Vorzug geben, welche die Socinianer noch entſchiedener als die orthodoxe verworfen haben. Der arianiſchen Lehre von der Perſon Chriſti hielten ſie ja noch beſonders entgegen, daß ſie nicht einmal wie die orthodoxe die menſchliche Natur Chriſti neben der göttlichen ſtehen laſſe, ſondern an die Stelle des menſchlichen Seyns Chriſti geradezu ein übermenſchliches ſeze. Eben die der arianiſchen Lehre zu Grunde liegende Subordinationstheorie iſt es aber, welche

---

Christus habet, scriptura eum patris dono habere doceat, 4. eum eadem apertissime ostendat, Christum omnia sua facta divina non sibi nec alicui divinae naturae, sed patri suo soli vindicare solitum fuisse; ſo treten hier in den zwei erſten Momenten Gott und Menſch in ihren Unterſchied auseinander, während die zwei andern alles was Chriſtus Göttliches hat, nur als etwas Uebertragenes gelten laſſen.

die Arminianer für die einzig richtige erklärten. Wenn es auch zunächst nur die Schriftgemäßheit dieſer Vorſtellungsweiſe iſt, was ſie für ſich geltend machen, ſo ſieht man doch, daß hier noch etwas Anderes zu Grunde liegt. Bei der Lehrweiſe der Schrift aber wollten ſie hier allein bleiben, weil ihnen alle jene Beſtimmungen, durch welche man ſeit alter Zeit dieſem Dogma bald dieſe bald jene Form gegeben hat, theils an ſich keine klare und deutliche Vorſtellung der Sache, die ſie betrafen, zu geben, theils etwas blos menſchlich Erſonnenes zu ſeyn ſchienen. Entweder genügen alſo, argumentirten ſie, die Ausdrücke, in welchen der heilige Geiſt dieſes Dogma in der Schrift dargelegt hat, oder man müßte, was ſich nicht denken läßt, annehmen, daß der heilige Geiſt in der Darſtellung und Entwicklung eines ſo wichtigen Dogma, wofür es doch allgemein gilt, nicht geleiſtet hat, was man erwarten ſollte. Schließt man ſich nun aber in der Behandlungsweiſe dieſes Dogma ſo genau als möglich an die Schrift an, ſo ſteht vor allem feſt, daß Vater, Sohn und Geiſt in der Schrift als ſubſiſtirende, lebendige, intelligente, ſelbſtthätig handelnde Individuen beſchrieben werden, und ſie werden daher, wenn auch dieſer Ausdruck in der Schrift ſelbſt nicht gebraucht iſt, nach dem ſeit alter Zeit gewöhnlichen theologiſchen Sprachgebrauch Perſonen genannt. Ebenſo werden dieſen drei göttliche Vollkommenheiten beigelegt, aus welchen mit Recht auf eine ihnen gemeinſame göttliche Natur zu ſchließen iſt. Was den Sohn betrifft, ſo weist ſchon dieſer Name auf göttliche Zeugung und ſomit auch auf eine Gemeinſchaft mit der göttlichen Natur des Vaters hin. Denn wenn auch der Name Sohn Gottes in der Schrift in allgemeinerer Bedeutung gebraucht wird, ſo wird er doch Chriſtus in ganz beſonderem Sinne beigelegt. Für ſich jedoch iſt dieſer Name allerdings noch kein zureichender Beweis ſeiner göttlichen Natur. Auch ſchon nach ſeiner menſchlichen Natur kann er, ſofern er aus Gnade an

der göttlichen Majeſtät theilnahm, in mehrfachem Sinne Sohn Gottes genannt werden: 1. wegen ſeiner Erzeugung aus dem heiligen Geiſte Gottes, 2. wegen des ihm übertragenen Mittleramts, 3. wegen ſeiner Erweckung vom Tode, durch die er gleichſam aus dem Schooße der Erde neu erzeugt worden iſt, und 4. wegen ſeiner Erhöhung zur Rechten Gottes. Gleichwohl aber iſt er noch in einem andern Sinne Sohn Gottes, und es kommt ihm eine andere geheimnißvolle Zeugung zu, vermöge welcher er nicht blos vor ſeiner menſchlichen Geburt aus der Jungfrau Maria, ſondern von Ewigkeit exiſtirte, und der göttlichen Natur theilhaftig war. Hier iſt nun der Punct, wo die Arminianer in der Lehre von der Perſon Chriſti den Hauptwiderſpruch gegen die Socinianer erheben, und der ſocinianiſchen Erklärung des johanneiſchen Prologs und der damit zuſammenhängenden Stellen den Vorwurf machen, ſie ſey ſo hart und gezwungen, daß die Socinianer nie auf ſie gekommen ſeyn würden, wenn ſie nicht die Präexiſtenz des Sohns an ſich als Unmöglichkeit vorausgeſezt hätten. Aus allem zuſammen aber, was in der Schrift über den Sohn und Geiſt gelehrt wird, ziehen die Arminianer die Folgerung, daß dieſe drei Perſonen nur in einem Subordinationsverhältniß zu einander gedacht werden können, ſofern zwar der Vater an ſich göttlicher Natur iſt, der Sohn und Geiſt aber nur durch die Mittheilung des Vaters, welcher das Princip des Göttlichen in ihnen iſt, ihre göttliche Natur haben; an ſich müſſe ja das active Verhältniß der Zeugung und Aushauchung, in welchem der Vater zum Sohn und Geiſt ſteht, auch einen abſoluten Vorzug in ſich ſchließen. Alles andere, die nähern Beſtimmungen der Begriffe Zeugung und Aushauchung, und des ganzen Verhältniſſes, in welchem der Vater zu dem Sohn und Geiſt ſteht, laſſen ſie völlig auf ſich beruhen, ohne ſich um die Schwierigkeiten, in welche ſich das Dogma, ſobald es auf ſeinen beſtimmteren Begriff gebracht wird, nothwendig verwickelt, weiter zu bekümmern. Selbſt

auf die so wichtige Frage, welche den Socinianern so vielfachen Anlaß gab, die orthodoxe Lehre von der Person Christi nach allen Seiten zu bestreiten, wie der Sohn Gottes, wenn er an sich schon göttlicher Natur ist, Gott und Mensch in Einer Person seyn könne, gaben die Arminianer nur die gewöhnliche Antwort, man dürfe nicht glauben, daß hier zwei Personen seyen, eine göttliche und eine menschliche, wie es zwei Naturen seyen, sondern die göttliche Natur habe die menschliche zur Einheit der Person so mit sich verbunden, daß die menschliche Natur Christi, weil sie nie für sich subsistirte, auch nie eine Person für sich war; sie sey mit der göttlichen Natur, von welcher sie in die persönliche Einheit aufgenommen wurde, immer Eins gewesen, wie aber dieß geschehen sey, und wie beide Naturen nur Eine Person seyn können, können wir nicht erklären, weil es nichts Analoges gebe, wodurch wir es uns anschaulich machen könnten. Den practischen Nuzen ihrer Lehre aber fanden die Arminianer in folgenden Momenten: 1. die Größe der Liebe Gottes gegen uns erkennen wir daraus, wenn der von Gott in den Tod gegebene Sohn nicht blos der aus der Jungfrau geborene Mensch, sondern der von Ewigkeit von Gott gezeugte Sohn war; 2. der Werth und das Verdienst des Leidens Christi werde so erst zur gebührenden Anerkennung für uns in das rechte Licht gesezt. Denn wenn auch Christus eigentlich nur in der menschlichen Natur gelitten habe, so werde doch sein Werth und Vorzug unendlich erhöht, wenn der von Ewigkeit erzeugte Sohn Gottes so eng mit ihm verbunden war.

Dieß ist die Lehrweise, in welcher die bedeutendsten Theologen der arminianischen Partei, Episcopius [1]), Lim-

1) Institutiones theologiae L. IV. sectio 2. c. 32 f. sectio 5. c. 10. Opp. theol. Lond. 1678. S. 332 f. 421 f.

borch [2]), Curcelläus [3]), dieſe Dogmen vortragen. Findet unter ihnen irgend eine Differenz ſtatt, ſo beſteht ſie nur darin, daß ſich der Eine oder der Andere noch negativer über alle nicht unmittelbar aus der Schrift genommenen dogmatiſchen Beſtimmungen ausſpricht, wie z. B. aus dieſem Grunde Curcelläus ſelbſt den Ausdruck und Begriff Perſon nicht gebraucht wiſſen will [4]). Wenn ſie ſich nicht blos rein negativ verhalten, ſondern ſich namentlich in der Lehre von der Perſon Chriſti über die eine oder die andere der beiden entgegengeſezten Lehrweiſen beſtimmter erklären, ſo treten ſie, wie ſich von ſelbſt verſteht, auf die Seite, auf welcher die Realität des Menſchlichen keinem Zweifel unterliegen kann [5]).

---

2) Theologia christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa. Ed. 5. Amstelod. 1730. Lib. II. c. 17. S. 97. L. III. c. 12. S. 219.

3) Institutio relig. christ. L. II. c. 19. Lib. V. c. 6. Opp. theol. Amstel. 1675. S. 70. 228.

4) A. a. O. S. 73. *Periculose admodum ad Deum definitionem istam traxeris: nam qui dicit in Deo esse tria ejusmodi suppositta intellectualia, qualia sunt tres homines aut tres angeli, tres Deos videtur statuere.* Anders als in dieſem Sinne ſcheint der Ausdruck Perſon nach Curcelläus nicht genommen werden zu können. Epiſcopius dagegen ſagt a. a. O. S. 333.: *Non modo nullam gravem causam esse, cur abhorreamus a vocibus personarum et trium personarum, sed et causam justam esse cur personarum voce utamur. Aut enim nihil omnino in rerum natura personae nomine appellari potest, aut si quid personae nomine recte appellari potest, etiam tres isti personarum nomine recte appellari possunt, quia iis omnia ista, quae ipsa hominum universitas rei subsistenti et quam sub personae notione concipit, solet tribuere, diserte in scripturis attribuuntur.*

5) Wie Curcelläus den Streit über die *Unio* der Naturen ſo entſcheidet a. a. O. S. 77.: *Divina natura non fuit otiosa in*

Immer aber ziehen sie sich am liebsten in ihr non liquet zurück, um alle weiteren Fragen als solche abzuschneiden, die nach der Lehre der Schrift ebenso wenig näher bestimmt werden können, als sie für das practische Christenthum und den seligmachenden Glauben von irgend einem Moment seyen [6]), und sind daher auch sehr geneigt, über alle dogmatischen Differenzen soviel möglich hinwegzusehen, und in widerstreitenden Meinungen einen gemeinsamen Berührungspunct anzuerkennen [7]).

Die eigenthümliche Gestalt, welche die Lehre von der Trinität und der Person Christi bei den Arminianern erhielt, läßt sich wohl nur daraus erklären, daß der Anlaß und Grund ihrer Trennung von der orthodoxen Kirche das Prädestinationsdogma in seiner harten calvinischen Form war.

Christo, semper enim astitit ipsi, movit, corroboravit, virtutem miracula facienti contulit, pretium addidit ejus passionibus et morti u. s. w. Ausdrücklich behauptet daher auch Curcelläus, daß Christus nicht an sich unsündlich gewesen sey.

6) Episcopius will daher nicht einmal die anabaptistische Behauptung, daß Christus seine menschliche Natur nicht aus dem Fleisch und Blut der Maria gehabt habe, sondern die Substanz des Worts in das Fleisch sich verwandelt und in den Leib der Maria vom Himmel herabgekommen sey, während der Sohn Gottes blieb, was er war, entschieden verwerfen, weil es zur Seligkeit nicht nothwendig sey, zu glauben, daß Christus sein Fleisch und Blut aus der Maria gehabt habe, wovon die Schrift nichts ausdrücklich sage (a. a. O. S. 421.). Limborch dagegen erklärt sich nachdrücklich gegen solche Absurditäten (a. a. O. S. 220.).

7) Curcelläus findet selbst zwischen der socinianischen und der orthodoxen Lehre von der Person Christi keinen wesentlichen Unterschied. *Nam spiritus ille Dei, quem in Christo indivulse habitasse confitentur Sociniani, nihil aliud est nisi natura divina, quam et vulgo tribuunt Christiani.* A. a. O. S. 78.

Wie die Socinianer in der Ueberzeugung, daß eine Trinitätslehre, wie die kirchliche, den wahrhaft menſchlichen Character der Perſon Chriſti völlig aufhebe, ſich auf den gerade entgegengeſezten Standpunct ſtellten, und um alle Seligkeit des Menſchen einzig nur durch den Menſchen Jeſus vermittelt werden zu laſſen, dieſes Vermittelnde ſogar zur Bedeutung eines ſelbſtſtändigen Princips erhoben, ſo wurde auch die Lehre der Arminianer ganz durch den Gegenſaz beſtimmt. Je mehr ihnen eine Lehre, wie das calviniſche Prädeſtinationsdogma war, nicht nur allem vernünftigen Denken zu widerſtreiten, ſondern auch alle practiſchen Grundſäze des Chriſtenthums aufzuheben ſchien, deſto unmittelbarer machten ſie das Practiſche zur Hauptſache und verhielten ſich gegen alles, was nicht entweder ausdrückliche Lehre der Schrift war, oder eine unmittelbar practiſche Beziehung hatte, völlig indifferent. Dieſe Gleichgültigkeit gegen alles, was aus einem blos ſpeculativen Intereſſe hervorzugehen ſchien, gab den Arminianern von ſelbſt eine vermittelnde Stellung zwiſchen den Socinianern und den Anhängern des kirchlichen Lehrbegriffs. Die entſchiedene Oppoſition, mit welcher die Socinianer das kirchliche Dogma bekämpften, konnte ihre Sache nicht ſeyn, ſie mußten vielmehr, wenn ſie zwiſchen verſchiedenen dogmatiſchen Beſtimmungen ſich zu entſcheiden hatten, den Grundſaz haben, derjenigen Vorſtellungsweiſe den Vorzug zu geben, welche ihnen am meiſten mit einer unbefangenen und ungezwungenen Erklärung der Schrift zuſammenzuſtimmen ſchien, ohne auf die Schwierigkeiten, die ſich bei der ſpeculativen Betrachtung ergeben mußten, großes Gewicht zu legen.

Die polemiſche Schärfe, mit welcher die Socinianer verfuhren, ihre nie ruhende Oppoſition gegen das kirchliche Dogma, deſſen Widerſprüche aufzudecken ſie unabläſſig bemüht waren, unterſcheidet ſie ſehr characteriſtiſch von den Arminianern, ſoſehr ſie ſonſt mit dieſen denſelben Standpunct

des practischen Christenthums theilen. In dieser Beziehung mag hier nicht der unpassende Ort seyn, um diesen Unterschied noch näher ins Auge zu fassen, auf einen socinianischen Theologen noch Rücksicht zu nehmen, welcher unter den theologischen Schriftstellern seiner Partei eine sehr rühmliche Stelle einnimmt, und auch in seiner Vertheidigung der socinianischen Versöhnungslehre gegen die Einwendungen des Hugo Grotius sich als einen Repräsentanten seiner Partei gezeigt hat, welcher den eigenthümlichen Standpunct derselben auch den Arminianern gegenüber sehr gut zu behaupten wußte. Ich meine den Johannes Crell, in dessen Schrift über die Trinitätslehre [8]) der dialektisch-polemische Geist des Socinianismus in seiner ganzen Stärke fortlebt. Der hieher gehörende antithetische Theil derselben kann als die vollständigste Zusammenstellung aller Argumente, welche von diesem Standpunct gegen das kirchliche Dogma vorgebracht worden sind, angesehen werden. Die Argumentation ist sowohl gegen die drei göttlichen Personen zusammen, als auch noch besonders gegen die beiden vom Vater unterschiedenen Personen gerichtet. Die Argumente der ersten Classe sind kurz folgende:

1. Das gewöhnliche Trinitätsdogma hebt sich selbst auf, weil nach demselben sowohl Ein Gott als drei Götter wären, Einer dem Namen und drei der Sache nach, sofern jede der

8) De uno Deo patre libri duo. In quibus multa etiam de filii Dei et spiritus sancti natura disseruntur. Irenop. post a. 1656. (Bibl. Fr. Pol. T. V.) In dem ersten Theil der Schrift, welcher exegetischen Inhalts ist, wird zuerst der directe Beweis geführt, daß der Vater Jesu Christi allein der höchste Gott sey, sodann indirect gezeigt, daß weder Christus noch der heilige Geist der höchste Gott seyn könne, somit nichts anderes übrig bleibe, als daß es allein der Vater ist. Der zweite Theil enthält die dialektische Widerlegung der gegenüberstehenden kirchlichen Lehre.

drei Perſonen Gott iſt. Das Hauptmoment der weitern dialektiſchen Auseinanderſezung iſt, daß Gott und göttliche Perſon nur identiſche Begriffe ſeyn können.

2. Es folgt aus dem Dogma, daß jede göttliche Perſon eine Dreieinigkeit von Perſonen iſt, ſomit ſowohl Eine als nicht Eine iſt. Die Gegner ſagen ja, der Eine Gott ſey dreieinig in den Perſonen, und ebenſo ſagen ſie wieder, jede göttliche Perſon ſey der Eine Gott, woraus folgt, daß jede göttliche Perſon dreieinig in den Perſonen iſt. Es beruht dieß auf dem ſchon bewieſenen Saz, daß jede göttliche Perſon weſentlich Gott iſt, weil ſie das ganze Weſen Gottes hat.

3. Wenn die Gegner behaupten, das Weſen ſey mit den Perſonen real daſſelbe, die Perſonen aber ſeyen real unter ſich verſchieden, ſo folgt daraus, daſſelbe ſey ſowohl Eines als Mehreres, real ſowohl von ſich verſchieden als nicht verſchieden. Dinge, welche real Eins ſind mit einem andern, müſſen auch unter ſich Eins ſeyn. Nun ſind die drei göttlichen Perſonen, die real unter ſich verſchieden ſind, real Eins mit einem Andern, dem Weſen Gottes, alſo ſind die drei real unter ſich verſchiedenen Perſonen real unter ſich Eins, was ein offenbarer Widerſpruch iſt. Unläugbar aber iſt der Saz, auf welchem das Argument beruht: Dinge, die mit einem Dritten Eins ſind, ſind unter ſich Eins.

4. Ein neuer Widerſpruch des Dogma iſt, daß es nach demſelben ſowohl Eine Subſtanz Gottes gibt, als mehrere Subſtanzen. Eine Subſtanz Gottes iſt allgemein angenommen, mehrere Subſtanzen muß es aber geben, wenn es mehrere Perſonen gibt, da eine Perſon nichts anders iſt, als eine intelligente Subſtanz. Mag man daher auch die Perſon, um ſie von der Subſtanz zu unterſcheiden, Subſiſtenz, Suppoſitum, Subject nennen, man muß doch immer wieder auf den Begriff der Subſtanz zurückkommen, und es läßt ſich nicht läugnen, daß wo eine Perſon iſt, auch eine Subſtanz iſt.

5. Wenn in der Einen Subſtanz Gottes mehrere Perſonen ſind, ſo müſſen auch mehrere Subſiſtenzen in ihr ſeyn, da die Subſiſtenz die Form des Subjects iſt. Es kann nichts ſich vervielfältigen, ohne daß ſeine Form ſich vervielfältigt. Gibt es daher mehrere Subjecte oder Perſonen, ſo muß es auch mehrere Subſiſtenzen geben. Unmöglich aber kann die numeriſch Eine Subſtanz mehrere Subſiſtenzen haben, weil eine und dieſelbe Sache nicht mehrere Formen derſelben Art haben kann. Eine und dieſelbe Sache kann das, was ſie iſt, nicht zweimal oder mehreremal, ſondern nur einmal ſeyn, d. h. zu derſelben Zeit, in derſelben Beziehung und in derſelben Quantität: ſonſt müßte ſie es ja auch ins Unendliche ſeyn; kann es aber keinen unendlichen Progreß geben, ſo kann auch das nicht ſtattfinden, was ihn nothwendig zur Folge haben muß. Es kann daher nichts, was iſt, mehr als Eine Form haben, weil die Form das iſt, wodurch eine Sache weſentlich iſt, was ſie iſt. Nimmt man die Form einer Sache hinweg, ſo iſt die Sache nicht mehr, was ſie iſt. Gibt es aber zwei Formen derſelben Sache, ſo muß die Sache, auch wenn die Eine Form nicht mehr da iſt, bleiben, was ſie iſt. Dieß aber iſt unmöglich, weil es mit dem Begriff der Form ſtreitet. Iſt alſo die Subſiſtenz die Form der Subſtanz, ſo iſt die Subſtanz was ſie iſt nur durch ihre ſubſtanzielle Form, und man kann nicht bei einer und derſelben Subſtanz mehrere Perſonen oder Subſiſtenzen unterſcheiden.

6. Aus dem gewöhnlichen Dogma folgt, daß die göttlichen Perſonen ſowohl incommunicabel als communicabel, alſo ſowohl Subjecte als Nichtſubjecte, ſowohl Perſonen als Nichtperſonen ſind. Zum Begriff der Perſon gehört, daß ſie incommunicabel iſt. Iſt aber die Subſtanz mehreren Subjecten oder Perſonen gemeinſam und ſo communicabel, daß ſie in ihrer Totalität als die numeriſch Eine ſich einem Andern mittheilt, ſo müßten auch die Subjecte oder Perſonen ſelbſt auf gleiche Weiſe communicabel ſeyn, und ſie ſind ſo-

wohl Subjecte als Nichtſubjecte, ſowohl Perſonen als Nichtperſonen.

7. In den geſchaffenen Dingen iſt jedes geiſtige Weſen auch eine Perſon. Warum ſoll es bei Gott anders ſeyn? Man ſagt, weil die geſchaffene Subſtanz endlich, die ungeſchaffene unendlich iſt. Wie folgt aber daraus, daß ſie in mehreren Perſonen ſubſiſtiren kann? Nur dann hätte es ein Moment, wenn die ungeſchaffene Perſon nicht ebenſo unendlich wäre als die Subſtanz, in welcher ſie ſubſiſtiren ſoll. Da es ſich aber hiemit anders verhält, ſo gilt von der unendlichen Perſon daſſelbe wie von der endlichen. Perſon und Subſtanz ſind identiſche, ſich gegenſeitig deckende, Begriffe, und es kann daher in einer unendlichen Subſtanz nicht unendlich viele Perſonen geben, oder wenn der Unterſchied des Endlichen und Unendlichen einen Unterſchied in Anſehung der Perſonen zur Folge haben ſollte, ſo müßte es in der unendlichen Subſtanz auch unendliche Perſonen geben, und man könnte keinen Grund davon ſehen, warum es nur drei, nicht mehrere geben ſoll.

Nach dieſen, das Trinitätsverhältniß im Ganzen betreffenden, Argumenten richtet Joh. Crell ſeine Argumentation noch beſonders gegen die zweite und dritte Perſon. Gegen die Lehre von der ewigen Zeugung des Sohns aus dem Weſen des Vaters wendet er ein:

1. Der Sohn würde ſein eigener Sohn ſeyn. Denn aus weſſen Weſen einer erzeugt wird, deſſen Sohn iſt er. Nun iſt aber das Weſen des Sohns auch das Weſen des Vaters, alſo muß auch der Sohn ſowohl ſein eigener Sohn als auch ſein eigener Vater ſeyn. Der Widerſpruch beſteht darin, daß niemand ſich ſelbſt zeugen kann, weil er zugleich ſowohl ſeyn als nicht ſeyn müßte. Als der Zeugende wäre er, und als der erſt Gezeugtwerdende wäre er nicht. Joh. Crell widerlegt hier auch die bekannte Deduction des Sohnes und Geiſtes aus dem Verſtand und Willen Gottes, de-

ren Unterſchied an ſich ſchon mit der immer wieder geltend gemachten Einheit und Einfachheit des göttlichen Weſens nicht recht zuſammenſtimme, indem er bemerkt, daß, wenn die Subſtanz des Sohns und des Vaters numeriſch identiſch iſt, daſſelbe auch vom Verſtand und vom Willen angenommen werden müſſe. Auch müßten dieſelben Perſonen nicht blos ſich ſelbſt, ſondern auch unendlich andere hervorgebracht haben, da Vater, Sohn und Geiſt nicht blos identiſch, ſondern auch verſchieden ſind, ſomit auch die Momente des Unterſchieds ſich bildlich reflectiren müßten, und wenn, wie vorausgeſezt wird, alles, was in Gott iſt, Gott iſt, auch alles ſonſt von Gott Vorgeſtellte und Gewollte zu göttlichen Perſonen werden würde.

2. Wenn Gott den Sohn aus ſeinem Weſen gezeugt und mit dem Sohn den Geiſt hervorgebracht hat, und dieſe beide mit Gott Eins ſind, ſo ſieht man nicht, warum nicht auch der Sohn wieder einen Sohn, und der Geiſt wieder einen Geiſt, und ſo ins Unendliche aus ſich hervorgehen ließ. Warum ſoll denn, was der Vater kann, nicht auch der Sohn und der Geiſt können? Oder wenn ſie es nicht können, ſind ſie ebendeßwegen nicht, wie vorausgeſezt wird, mit Gott Eins. Sagt man, dieſe fortgehende Zeugung und Hervorbringung ſey deßwegen unmöglich, weil, was in Gott erzeugt oder producirt werden kann, ſchon erzeugt und producirt iſt, das ſchon Erzeugte und Producirte aber nicht weiter producirt werden kann, ſo iſt zwar wahr, daß der ſchon gezeugte Sohn nicht mehr gezeugt werden kann, und der ſchon producirte Geiſt nicht mehr producirt, aber warum nicht ein anderer Sohn vom Sohn und ein anderer Geiſt vom Geiſt, wie Gott allerdings die ſchon geſchaffene Welt nicht wieder ſchaffen, wohl aber eine andere ſchaffen kann?

3. Es folgt aus dem Dogma, daß Chriſtus von Ewigkeit war und nicht war, immer war und einmal nicht war. Er wäre nicht von Ewigkeit gezeugt und wäre nicht der

höchſte Gott, wenn er erſt geworden wäre, und muß doch erſt geworden ſeyn, wenn er gezeugt iſt. Sagt man, nur im Natürlichen ſey die Zeugung ein Uebergang aus dem Seyn in das Nichtſeyn, nicht aber im Uebernatürlichen, ſo ſollte man, um den Unterſchied des Natürlichen und Uebernatürlichen feſtzuhalten, auch nicht darauf beſtehen, daß der Sohn als der natürliche Sohn des Vaters gleichen Weſens mit ihm ſeyn muß. Es iſt völlig willkürlich, die Zeugung das einemal im eigentlichen, das anderemal im uneigentlichen Sinne zu nehmen. Sieht man aber auch davon ab, daß eine Zeugung aus dem Weſen des Zeugenden nur eine natürliche ſeyn kann, ſo gehört es doch an ſich zum Begriff der Zeugung, daß ſie eine Veränderung vom Nichtſeyn zum Seyn iſt, und daß das Gezeugte als ein zuvor noch nicht Exiſtirendes erſt geworden iſt. Was ſchon iſt, und an ſich iſt, kann doch nicht erſt werden. Soll eine übernatürliche Zeugung, obgleich ſie eine ſubſtanzielle und eigentliche iſt, nicht eine Hervorbringung der Subſtanz ſeyn, ſo ſieht man nicht, wozu hier überhaupt noch von einer Zeugung die Rede iſt. Will man ſich etwa noch darauf berufen, daß bei der Zeugung durch Emanation nicht vorausgeſezt werden darf, das, was gezeugt wird, ſey zuvor noch nicht vorhanden geweſen, ſo iſt dagegen zu erinnern, daß der Begriff der Emanation hier überhaupt keine Anwendung finden kann, indem die Emanation auf dem Verhältniß von Subſtanz und Accidens beruht, und bei ihr doch auch wieder eine Succeſſion der Theile ſtattfindet.

4. Wenn Gott den Sohn von Ewigkeit aus ſeinem Weſen gezeugt hat, ſo zeugt er ihn auch jezt noch, und muß ihn in Ewigkeit zeugen. Eine ewige, noch immer fortgehende Zeugung muß auch ſchon deßwegen angenommen werden, weil keine immanente Veränderung des göttlichen Weſens gedacht werden kann. Wie kann aber, wer an ſich ſchon vollkommen gezeugt iſt, erſt noch gezeugt werden? Es iſt

dieß nur eine neue Seite des hier immer wiederkehrenden, in der Sache ſelbſt liegenden Widerſpruchs.

Wie die Zeugung des Sohns, ſo iſt auch die Menſchwerdung ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff, gegen welchen auf gleiche Weiſe argumentirt werden kann.

1. Aus der Menſchwerdung des Sohns folgt, daß nicht blos der Sohn, ſondern auch der Vater und der Geiſt die menſchliche Natur angenommen haben. Iſt in den drei Perſonen dieſelbe numeriſch Eine göttliche Natur, ſo muß, was von der göttlichen Natur Chriſti gilt, auch von der göttlichen Natur des Vaters und des Geiſtes gelten, auch der Vater und Geiſt ſind alſo menſchgeworden, wie ja auch, bemerkt Crell, erſt neueſtens ein berühmter römiſcher Theologe [9]) von einer ungeſchaffenen und in Chriſtus geſchaffenen Trinität geſprochen habe. Man kommt ſo auf die alte Häreſe der Sabellianer und Patripaſſianer zurück, und es zeigt ſich bei näherer Betrachtung, daß die gewöhnliche Trinitätslehre nichts anderes iſt, als ein feinerer und modificirter Sabellianismus. Will man jene Folgerung dadurch abſchneiden, daß man ſagt, die perſönliche Unio beziehe ſich nur auf die Subſiſtenz des Sohns, ſo iſt dadurch nichts gewonnen, da keine der drei Subſiſtenzen vom Weſen Gottes mehr verſchieden iſt als eine der beiden andern, ſomit was von einer der drei Subſiſtenzen gilt, auch von den andern, oder dem ganzen Weſen Gottes gilt. Man kann daher der Conſequenz nicht entgehen, daß die ganze Trinität fleiſchgeworden, gelitten und dem Vater für die Sünden genuggethan hat.

2. Es folgt aus demſelben Dogma, daß die zweite Perſon aufgehört hat, Perſon zu ſeyn, weil ſie ein Theil Chriſti geworden iſt, ſofern Chriſtus aus einer göttlichen und einer menſch-

9) Der Jeſuite Cornelius a Lapide, welcher ſeinen Commentar über die kleinen Propheten der trinitas increata et in Jesu Christo creata dedicirte.

lichen Natur beſteht. Zum Begriff eines Subjects oder einer Perſon gehört es aber, daß ſie kein Theil eines Andern iſt. Sagt man, Chriſtus ſey kein eſſentielles, ſondern ein perſönliches Ganzes, ſo hilft dieſe Unterſcheidung nichts, ſondern der Widerſpruch wird nur um ſo größer, weil ſo zwei Perſonen in Einer Perſon wären, die eine als Theil, die andere als Ganzes.

3. Iſt Chriſtus dem Dogma zufolge Gott und Menſch, ſo iſt Gott Menſch und der Menſch Gott. Nun ſind aber Gott und Menſch disparate Begriffe, und zwei disparate Begriffe können ebenſo wenig von einem und demſelben Subject prädicirt werden, als einer der beiden disparaten Begriffe von dem andern ſchlechthin prädicirt werden kann. Nur metaphoriſch und bildlich könnte dieß geſchehen, allein von einer ſolchen Redefigur iſt hier nicht die Rede. Der Grund, warum disparate Begriffe ſich negativ zu einander verhalten, iſt, weil ſie einen Gegenſaz in ſich ſchließen. Gott und Menſch ſind von einander verſchieden wie Menſch und Nichtmenſch, und es iſt daher unmöglich, daß daſſelbe Subject ſchlechthin als Gott und als Menſch prädicirt wird. Man kann auch nicht ſagen, daß jene disparaten, einen Widerſpruch in ſich ſchließenden, Begriffe von Chriſtus nach verſchiedenen Beziehungen prädicirt werden können, einerſeits nach ſeiner göttlichen, andererſeits nach ſeiner menſchlichen Natur, indem, wenn auch einem Subject etwas in Einer Hinſicht zukommt, in anderer nicht, daſſelbe von demſelben Ganzen nicht bejaht oder verneint werden kann. Es bleibt daher immer der Widerſpruch, daß contradictoriſche Begriffe von demſelben Ganzen, als ſolchem, prädicirt werden.

4. Wenn die menſchliche Natur Chriſti eine Perſon iſt, ſo kann Chriſtus keine göttliche Perſon in dem vorausgeſezten Sinne ſeyn, ſonſt wären zwei Perſonen in Chriſtus, eine göttliche und eine menſchliche. Daß die menſchliche Natur Chriſti eine Perſon iſt, folgt aus dem Begriffe der

Perſon, ſofern jede intelligente Subſtanz auch eine Perſon iſt. Ein Beiſpiel des Gegentheils läßt ſich nicht anführen. Auch die von den Körpern getrennten menſchlichen Seelen ſind intelligente Subſtanzen, oder Perſonen, welchen perſönliche Handlungen zugeſchrieben werden. Iſt die menſchliche Natur Chriſti keine intelligente Subſtanz, wie wir ſind, ſo iſt ſie auch keine menſchliche Natur. Wie kann ferner Chriſtus Menſch und Menſchenſohn ſeyn, wenn ſeine menſchliche Natur kein menſchliches Individuum war? Daß ſie nur ein Abſtractum iſt, iſt eine Behauptung, mit welcher ſich kein vernünftiger Begriff verbinden läßt, und wenn ſie nicht für ſich, ſondern nur in der Perſon des Sohns ſubſiſtiren ſoll, ſo iſt nur die Alternative möglich: entweder gehört die Subſiſtenz, welche der menſchlichen Natur Chriſti fehlen ſoll, zum Begriff der menſchlichen Natur, oder nicht. Im erſtern Fall iſt die menſchliche Natur Chriſti ohne ſie nicht vollſtändig, und Chriſtus iſt ſomit kein vollkommener Menſch, im andern Fall kann ihr Mangel kein Hinderniß ſeyn, die menſchliche Natur Chriſti einen Menſchen im eigentlichen Sinn zu nennen. Endlich liegt ein Beweis der Perſönlichkeit der menſchlichen Natur Chriſti auch darin, daß ſie ſelbſtthätig handelt, und beſtimmte Verrichtungen vollbringt. Daß ſie ſelbſtthätig handelt, erhellt daraus, daß ſie für ſich ſubſiſtirt, und die zum Handeln zureichenden Kräfte und Fähigkeiten hat: ſie hat ihren eigenen Verſtand, ihren eigenen Willen, und die alte Kirche hat ja ſelbſt die Monotheleten verdammt. Wollte man auch hier wieder ſagen, die menſchliche Natur Chriſti ſubſiſtire nicht für ſich, ſondern in der Perſon des Sohns, deßwegen habe ſie auch nicht für ſich handeln können, und alle Handlungen ſeyen eigentlich nicht der menſchlichen Natur, durch welche ſie geſchahen, ſondern dem ganzen Chriſtus, obgleich nach der menſchlichen Natur, zuzuſchreiben, ſo entſtehen hieraus die ungereimteſten Conſequenzen, und man muß das göttliche Subject zum Subject auch aller natürli-

chen, dem Menſchen mit dem Thier gemeinſamen, Handlungen machen. Auch beſtimmte Verrichtungen kommen der menſchlichen Natur Chriſti zu, wie ſich an den drei allgemein angenommenen Aemtern Chriſti, dem prophetiſchen, prieſterlichen und königlichen, nachweiſen läßt. Als Prophet oder Lehrer iſt Chriſtus vom Vater geſandt, und alles, was zu ſeinem Lehramt gehört, geht nur ſeine menſchliche Natur an. Als Hoherprieſter iſt er Fürſprecher bei Gott, was er gleichfalls nur als Menſch, nicht als Gott ſeyn kann, und wenn ihm als König alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben iſt, ſo kann dieß nur von der menſchlichen Natur verſtanden werden, zugleich folgt aber hieraus, daß die Union zweier Naturen und alles, was mit ihr zuſammenhängt, gar nicht nöthig iſt. Nöthig könnte ſie ja nur deßwegen ſeyn, damit Chriſtus leiſten kann, was er leiſten ſoll, alles dieß konnte er aber auch als Menſch leiſten, ja als Gott hätte er die beiden erſten Aemter nicht verſehen, und das dritte gar nicht erhalten, und wenigſtens als Mittler nicht verſehen können. Hatte er aber übermenſchliche Kräfte nöthig, um dieſe Aemter zu verſehen, ſo hätte dieß nur dann ein Moment, wenn er dieſes Höhere von ſich ſelbſt hätte haben müſſen Allein er konnte es ja auch von Gott empfangen, und daß er es wirklich von Gott empfangen hat, bezeugt die Schrift. Man ſagt mit Recht, Gott und die Natur thun nichts umſonſt, obgleich Gott auch das thut, was die Natur thut. Thut Gott nichts Ueberflüſſiges, ſo kann er noch weniger etwas thun, was nur ein Hinderniß wäre, und mit ſeiner Würde nicht zuſammenbeſtehen kann, wie dieß hier, dem Bisherigen zufolge, in ſo vielen Beziehungen der Fall wäre.

Was endlich noch den heiligen Geiſt betrifft, ſo kann, was über die Zeugung des Sohnes aus dem Weſen des Vaters geſagt worden iſt, mit geringer Modification auch auf die Proceſſion des Geiſtes ſeine Anwendung finden. Die

ganze Unterſcheidung zwiſchen einer Zeugung des Sohnes aus dem Weſen des Vaters und einer Proceſſion des Geiſtes iſt willkürlich. Iſt Zeugung im eigentlichen Sinne Mittheilung des Weſens an einen Andern, ſo iſt auch die Proceſſion des Geiſtes Zeugung, und nach der kirchlichen Lehre ſoll ja der heilige Geiſt durch die Proceſſion daſſelbe numeriſch Eine Weſen von denen, von welchen er ausgegangen iſt, erhalten haben. Iſt nun aber auch die Proceſſion des Geiſtes eine Zeugung, ſo gibt es zwei Söhne in der Trinität und zwei Väter. Um das Anſtöſſige, das hierin liegt, zu entfernen, hat man den Begriff der Zeugung in einem engeren Sinne genommen und geſagt, nicht jede Mittheilung der Subſtanz an einen Andern ſey Zeugung, ſondern nur eine ſolche, welche eine Relation wie die zwiſchen Vater und Sohn, die ſogenannte Paternität und Filiation, zur Folge hat, womit ſchlechthin nichts geſagt iſt, da, ſobald die Sache ſelbſt vorhanden iſt, auch die zu ihr gehörende Relation nicht fehlen kann. Ebenſo wenig kann die Auskunft genügen, welcher zufolge die Hervorbringung der zweiten Perſon deßwegen Zeugung genannt werden ſoll, weil zwiſchen der erzeugenden Perſon und der erzeugten ein beſonderes Aehnlichkeitsverhältniß ſtattfindet, ſofern die zweite Perſon durch das Erkennen, die dritte durch das Wollen hervorgebracht wird. Das Eigenthümliche der Zeugung iſt nicht die durchgängige Aehnlichkeit des Erzeugten mit dem Zeugenden, ſondern es kommt nur darauf an, daß es dem Weſen oder der Subſtanz nach ähnlich iſt. Sieht man davon ab, ſo können Söhne den Vätern ſehr unähnlich ſeyn, und doch bleiben ſie Söhne derſelben. Der heilige Geiſt iſt aber nicht blos dem Weſen, ſondern auch den natürlichen Proprietäten nach mit dem Vater und Sohn identiſch, und es kann ihm daher nichts fehlen, was zum Eigenthümlichen der Zeugung gehört. Ueberdieß kann man nicht einmal auf die Weiſe, wie hier vorausgeſezt wird, zwiſchen Verſtand und Willen unterſcheiden, da nach der Lehre der-

ſelben Theologen alle göttlichen Attribute, ſomit auch Verſtand und Wille, identiſch ſind, weil in dem Weſen Gottes kein realer Unterſchied gemacht werden kann. Verſtand und Wille ſind daher in Gott Eins, was von dem Einen hervorgebracht und erzeugt wird, geht auf dieſelbe Weiſe auch aus dem Andern hervor, und jeder Unterſchied, in welchem Sohn und Geiſt auseinandergehalten werden ſollen, hebt ſich immer wieder von ſelbſt auf. Das ſind die Früchte der Subtilitäten der ſcholaſtiſchen Theologie, welche gleichwohl denen, welche die heilige Schrift für die einzige Norm des Glaubens erklären, als höchſte Auctorität gelten [10]).

Es könnte vielleicht als etwas Ueberflüſſiges erſcheinen, daß dieſer ganzen Argumentationsreihe, welche ſo Vieles enthält, was uns ſchon an verſchiedenen Orten und mit verſchiedenen Modificationen begegnet iſt, hier noch eine beſondere Stelle eingeräumt worden iſt, allein theils hat die Vollſtändigkeit und Präciſion, mit welcher die in Betracht kommenden Momente hier zu einer alles zuſammenfaſſenden Ueberſicht zuſammengeſtellt ſind, ihren eigenthümlichen Werth, theils iſt eben dieß auch als ein höchſt bedeutungsvolles geſchichtliches Moment anzuſehen, daß dieſelben Einwendungen, ſo oft ſie auch widerlegt zu ſeyn ſcheinen, immer wiederkehren und

10) Crell ſchließt a. a. O. S. 106. ſeine Argumentation mit dem Reſultat: *Quare quocunque se vertant adversarii, trinitatem illam suam, personarumque in unica Dei essentia pluralitatem defendere non possunt, ac porro nihil restat aliud, quam ut una nobiscum fateantur, unam Dei summi personam non minus quam substantiam esse.* Die conclusio operis, in qua hujus de uno Deo Patre disputationis usus explicatur hebt nur die ſchon bekannten Momente der ſocinianiſchen Lehre von Gott und Chriſtus hervor. Auch der Tractatus Crells: De spiritu sancto, qui fidelibus datur. Irenop. post a. 1656. (Bibl. Fr. Pol. T. V. S. 453 f.) enthält nichts dogmatiſch Erhebliches.

in ihrer ganzen Stärke sich geltend machen. So evident alle diese Argumente für sich schon sind, so gewinnen sie doch dadurch eine neue Bedeutung, daß sie als ein nie ruhender Widerspruch gegen das kirchliche Dogma, als eine immer wieder erneuerte Protestation der denkenden Vernunft gegen dasselbe auftreten. Dieses negative Interesse mit aller polemischen Schärfe und Consequenz verfolgt zu haben, bleibt das unbestreitbare Verdienst der Socinianer [11]), das sie in geschichtlicher Beziehung über die Arminianer stellt, welche in ihrer vermittelnden Tendenz, statt die Gegensäze zu schärfen, ihnen vielmehr ihre Spize zu nehmen suchten, ebendarum aber auch nie zu einer selbstständigen dogmatischen Bedeutung in der Geschichte gelangen konnten.

Es ist dieß der bedeutendste Punct der Differenz zwischen den Socinianern und Arminianern. Im Uebrigen stimmen sie in der Art und Weise, wie sie die Lehre von Gott überhaupt behandeln, sehr mit einander überein. Wie sie das gleiche Interesse hatten, die Lehre von Gott von allem zu reinigen, was ihnen mit der denkenden Vernunft und dem practischen Christenthum zu streiten schien, so hatten sie auch das gleiche Interesse, dagegen um so mehr den vernünftigen Inhalt der Gottes-Idee zu entwickeln. In diesem Interesse schrieb namentlich Joh. Crell seine Abhandlung über die

11) In dieser Beziehung mögen hier auch noch die zuerst von Lessing im J. 1773 bekannt gemachten Einwürfe des Andreas Wissowatius wider die Dreieinigkeit erwähnt werden. Wissowatius hatte sie im J. 1665 dem Baron von Boineburg zugeschickt. Es sind sieben Argumente, deren Inhalt nichts Neues darbietet, deren Gewicht aber in ihrer streng syllogistischen Form liegen soll. Leibniz sezte ihnen eine eben so streng syllogistische Kritik als Antwort entgegen: Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epistolam Ariani non incelebris. Vgl. Lessings Sämmtliche Schriften. Berl. 1839. Bd. 9. S. 263 f.

Lehre von Gott und den göttlichen Eigenſchaften [12]). Der Gang, welchen er in ihr nimmt, iſt derſelbe, welchen auch die arminianiſchen Theologen, Epiſcopius, Curcelläus, Limborch, in ihren dogmatiſchen Lehrbüchern genommen haben, und es iſt immer wieder derſelbe allgemeine Standpunct, auf welchen die Socinianer und Arminianer in denjenigen Lehren ſich ſtellen, in welchen ſie von dem kirchlichen Syſtem ſich entfernen.

Nach der ſchon bemerkten Anſicht, welche F. Socinus über das Verhältniß von Religion und Offenbarung aufſtellte, würde es eigentlich keine natürliche Religion und Theologie geben, ſondern alles religiöſe Wiſſen würde ſeine Quelle nur in der Ueberlieferung und Offenbarung haben. Da dieſe Anſicht mit dem Intereſſe des vernünftigen Denkens, wie es ſich ſonſt in dem ſocinianiſchen Syſtem geltend macht, nicht ſehr zuſammenſtimmt, ſo kann man ſich nicht wundern, daß die ſpätern ſocinianiſchen Theologen kein weiteres Gewicht auf ſie legten. Crell wenigſtens kann dieſer Anſicht nicht geweſen ſeyn, wenn er ſeine Entwicklung der Lehre von Gott damit beginnt, das Daſeyn Gottes aus Gründen der Vernunft zu beweiſen. Es iſt das teleologiſche Argument das er in ſeiner ganzen Breite auseinanderlegt. Da die ganze Einrichtung der Natur in allen ihren Theilen auf einen beſtimmten Nuzen hinweist, ſo kann auch das Ganze nur um des Nuzens willen oder nach Zweckbegriffen entſtanden ſeyn, und es muß daher, wenn nicht alles in der Welt blind ſeyn, und gleichwohl in ſeiner Blindheit in der Erreichung deſſelben Endzwecks aufs Beſte zuſammentreffen ſoll, ein Schöpfer der Welt exiſtiren, unter deſſen Regierung alles ſteht. Wo die teleologiſche Betrachtungsweiſe vorherrſcht, das

12) Liber de Deo ejusque attributis. Irenop. post a. D. 1656. Die Schrift ſollte dem Lehrbuch Joh. Volkel's, das Crell herausgab, zur Ergänzung dienen.

Verhältniß von Urſache und Wirkung aus dem Geſichtspunct eines beſtimmten Zweckes, eines beabſichtigten durch den göttlichen Willen zu realiſirenden Erfolgs aufgefaßt wird, müſſen Gott und Welt in ihrem beſtimmten Unterſchied auseinandergehalten werden, die Welt kann nur das Poſterius, Gott nur das Prius ſeyn, und ein immanentes Verhältniß, in welchem in der Idee der Ewigkeit der Welt Gott und Welt einander gleichgeſezt ſind, iſt von ſelbſt ausgeſchloſſen. Die Argumentation Crells iſt daher beſonders gegen die Behauptung der Ewigkeit der Welt gerichtet, und er gibt ſeinem Argument die Wendung: Wenn die Welt einmal nicht war, ſo kann ſie nur durch einen Schöpfer geworden ſeyn, denn was einmal nicht war, kann unmöglich ohne eine wirkende Urſache geworden ſeyn. Daß nun aber die Welt einmal nicht war, ſomit auch ihre Exiſtenz nicht ohne einen Schöpfer des Univerſums gedacht werden kann, ſoll daraus erhellen, daß wenn die Welt ewig wäre, auch Menſchen und Thiere von Ewigkeit exiſtiren müßten, und demnach auch eine ewige Zeugung anzunehmen wäre, was gegen die Vernunft iſt, da ein Progreſſus ins Unendliche eine Unmöglichkeit iſt. Das Hauptintereſſe der Widerlegung der ariſtoteliſchen Lehre von der Ewigkeit der Welt liegt für Crell darin, daß nur wenn die Welt nicht ewig, ſomit auch nicht nothwendig iſt, alles aus der freiwirkenden Cauſalität des göttlichen Willens abgeleitet werden kann, womit alle weiteren Fragen über die Entſtehung der Welt abgeſchnitten ſind, da der Wille ſeine abſolute beſtimmende Urſache nur in ſich ſelbſt haben kann. Die Welt iſt demnach nur, weil Gott will, daß ſie iſt, und es erhellt hieraus, in welchem engen Zuſammenhang dieſe teleologiſche Argumentationsweiſe mit dem ganzen Standpunct des ſocinianiſchen Syſtems ſteht, deſſen höchſtes und leztes Princip immer der Wille iſt. Minder bedeutend ſind die beiden andern Argumente, jedoch gleichfalls ächt ſocinianiſch. Wie die ganze Natur von dem Da-

ſeyn eines Schöpfers zeugt, ſo auch der Menſch, nicht ſofern ſeine Natur ſelbſt Gegenſtand der teleologiſchen Weltbetrachtung iſt, auf die ſich das erſte Argument bezieht, ſondern ſofern es gewiſſe Erſcheinungen in der Sphäre der Menſchenwelt gibt, welche ohne die Realität des Glaubens an eine Gottheit ſich nicht erklären laſſen. Das Wichtigſte, was Crell unter dieſen Geſichtspunct ſtellt, iſt das bekannte Argument **ex consensu gentium.** So verſchieden und mannigfaltig auch die religiöſen Vorſtellungen und Gebräuche ſind, ſo liegt doch auch bei den roheſten Völkern ein gemeinſames religiöſes Bewußtſeyn zu Grunde, deſſen Urſache entweder der natürliche Inſtinkt, oder eine uralte, von den Stammeltern ausgegangene Tradition, oder die unmittelbare Evidenz der Sache ſelbſt iſt. Im leztern Falle, wobei an Wunder und Offenbarungen zu denken iſt, iſt die Sache von ſelbſt klar, aber auch wenn man auf eine der beiden erſtern Urſachen zurückgeht, kann man keinen Irrthum vorausſezen. Die Natur kann nicht lügen, und eine ſo alte und allgemeine Tradition nicht unwahr ſeyn. Neben der Natur und dem Menſchen in dem hier beſtimmten Sinn findet Crell ein weiteres Moment des Glaubens an Gott in allem demjenigen, was auf übernatürliche Weiſe geſchieht, wobei er nicht blos an die Wunder des Chriſtenthums und der altteſtamentlichen Religionsgeſchichte, ſondern hauptſächlich auch an die Einwirkungen höherer Geiſter auf die Menſchen gedacht wiſſen will, und dieſen leztern Punct ganz beſonders hervorhebt. Wer an Geiſter glaube, müſſe auch an einen Gott glauben, unter deſſen Herrſchaft die Geiſter ſtehen. Es iſt dieß der ſchwächſte Punct der Crell'ſchen Argumentation, wobei Crell nicht blos einen neuen Beweis der Willkür des ſocinianiſchen Wunderglaubens gibt, ſondern ſelbſt dem Glauben jener Zeit an Magie und Hexerei ſeine Huldigung darbringt [13]).

---

13) A. a. O. S. 22.: *Nulla causa est, cur ea, quae omnium*

Auf dieſelben Argumente gründen die arminianiſchen Theologen den Glauben an das Daſeyn Gottes, nur geht Limborch [14]), welcher hier ſtatt der Uebrigen gelten kann, vom kosmologiſchen Argument, daß alles, was iſt, ſeine Urſache haben muß, aus, um an demſelben die Annahme eines unendlichen Progreſſes oder eines Kreislaufes der Dinge zu widerlegen. Die Gründe, deren er ſich bedient, ſind ſehr ſubjectiv gehalten. Einen unendlichen Progreß kann es nicht geben, weil im Unendlichen, in welchem nichts als Erſtes gilt, auch keine beſtimmte Ordnung der Urſachen, ſomit auch kein geordnetes Denken möglich iſt. Ferner, alle wirkenden Urſachen haben einen Anfang ihres Wirkens, die Ewigkeit hat keinen Anfang, alſo können auch die Urſachen nicht von Ewigkeit wirken. Sage man, eine unendlich abſteigende

---

temporum exemplis, omnium populorum testimonio et hujus ipsius aetatis experientia comprobantur, in dubium vocentur. Quod si quis paulo curiosius in exempla voluerit inquirere, vereor, ne nimis multa sit reperturus. Si quidem nobis nihil tale quaerentibus ab hominibus minime vanis ea sunt narrata, quae dubitationi nullum locum reliquere. Ab aliis, quod tam diu tamque manifeste inimicam magicae artis vim experti fuerint, ut in eo falli nullo modo potuerint. Ab aliis, quod ea oculis suis usurpaverint, quae humana tantum arte praestari a magis nullo modo potuerunt. Ab aliis, quod errore aliquando implicati ea sortilegii genera, quae sanctioribus in speciem verborum formulis perficerentur, cum certissimo effectu non semel exercuerint. Neque vero est quod quis objiciat, impios quosdam homines magicas artes tentasse, earum tamen vim experiri non potuisse. Si quidem earum vis omnis, partim a malorum spirituum, partim a Dei pendet arbitrio, qui spiritus illos nunc cohibet atque impedit, nunc habenas illis laxat.

14) Theol. christ. Lib. I. cap. 2.

Reihe von Urſachen könne es geben, ſo daß ſich Urſache an Urſache anſchließe, und man nie auf eine lezte Wirkung komme, ebenſo müſſe es daher auch eine unendlich aufſteigende Reihe geben, ſo ſey es in dem einen Fall ganz anders als in dem andern. Eine unendlich abſteigende Reihe von Urſachen laſſe ſich begreifen, weil man nie bei einem abſolut Lezten, als der Vollendung des Ganzen, ſtehen bleiben könne. Bei der aufſteigenden Reihe aber verhalte es ſich anders, weil man bei dem Aufſteigen die ſämmtlichen Urſachen als eine ſchon gegebene Wirklichkeit vorausſezen müſſe. Man müſſe ſo ſchließen: wie es bei dem Herabſteigen unmöglich iſt, daß je alle Wirkungen exiſtiren, ſo iſt bei dem Hinaufſteigen unmöglich, daß alle Urſachen ins Unendliche exiſtiren. Wie falſch dieſer Schluß iſt, iſt klar. Es folgt aus ihm vielmehr das gerade Gegentheil, und es kann nur ſo geſchloſſen werden: wie es abwärts keinen Punct gibt, in welchem die Reihe der Wirkungen geſchloſſen iſt, ſo gibt es auch aufwärts keinen Punct, in welchem man nicht von Urſache zu Urſache weiter geführt wird. Iſt ein Unterſchied zwiſchen der abwärts ſteigenden und der aufwärts ſteigenden Reihe von Urſachen und Wirkungen, ſo kann es nur der Unterſchied der Zukunft und Vergangenheit ſeyn. Warum ſoll aber, wenn die Zukunft unendliches Werden iſt, die Vergangenheit nicht unendliches Geſchehenſeyn ſeyn? Das Falſche der Limborch'ſchen Argumentation iſt, daß ſie, weil das unendliche Werden der Zukunft eine erſt werdende, alſo keine ſeyende Wirklichkeit iſt, auch das unendliche Seyn der Vergangenheit für kein wirkliches Seyn, ſomit die unendliche Reihe für keine wahrhaft unendliche, ſondern eine blos endliche gehalten wiſſen will, was eine offenbare Verwirrung der Begriffe iſt. Ebenſo ſchwach iſt das Argument, daß, weil das Menſchengeſchlecht der Geſchichte zufolge einen beſtimmten Anfang gehabt habe, überhaupt kein unendlicher Progreß möglich ſey. Gegen die Idee eines Kreislaufes der natürlichen Urſachen

wendet Limborch ein, sie könne nicht gedacht werden, weil die Wirkung die Ursache, und die Ursache hinwiederum die Wirkung hervorbringen müßte, man hätte also eine Wirkung, welche die Ursache ihrer Ursache, und eine Ursache, welche die Wirkung ihrer Wirkung wäre, oder eine causa sui, welche sich selbst zur Voraussezung ihres Daseyns hat. Allen diesen Absurditäten und Widersprüchen könne man nur durch die Annahme einer ersten Ursache entgehen, die das Princip ihrer Existenz in sich selbst trage und alles durch ihren freien Willen hervorgebracht habe. Auf der Grundlage dieses Beweises für die Existenz einer absoluten Willensursache geht sodann Limborch zu der teleologischen Argumentation fort, indem er sich, wie Crell, die allen, auch den bewußtlosen, Naturwesen immanente Zweckbeziehung nur aus der Voraussezung einer höchsten alles lenkenden und nach Zwecken bestimmenden Ursache erklären kann. Die Ursache dieser allgemeinen Zweckmäßigkeit kann nicht die Natur seyn, weder die Natur der einzelnen Wesen, die sich ja eines Zweckes nicht bewußt sind, noch die allgemeine Natur, die nur die Gesammtheit der einzelnen Naturen, und als Allgemeines nur eine Abstraction unsers Geistes ist, sondern nur eine von den natürlichen Dingen verschiedene Substanz, d. h. Gott. Der lezte Zweck aber, auf welchen sich alles bezieht, ist der Nuzen der Menschen, und wie alles um des Menschen willen ist, so ist der Mensch Gottes wegen. Mit dieser teleologischen Betrachtungsweise verbindet auch Limborch nicht nur den Beweis aus dem allgemeinen Consensus aller Völker und Menschen, neben welchem auch auf das Gewissen als ein Zeugniß für die Existenz Gottes hingewiesen wird, sondern auch das Argument aus den Wundern, welche als Abweichungen von der gewöhnlichen Ordnung der Natur auf einen Herrn der Natur schließen lassen, der als Ordner der Naturgeseze von denselben auch abgehen kann.

Bei der Lehre von den göttlichen Eigenschaften konnte

für die Socinianer und Arminianer die Frage nicht gleichgültig ſeyn, wie ſich der Unterſchied, auf welchem ſie beruhen, zum Weſen Gottes ſelbſt verhält? Wer den Trinitätsunterſchied ſo entſchieden verwirft, wie die Socinianer und Arminianer (die Subordinationstheorie der Leztern ſezte ja gleichfalls den Unterſchied der Perſonen nicht in Gott, ſondern auſſer Gott), ſcheint überhaupt keinen realen Unterſchied im Weſen Gottes annehmen zu können. Die abſolute Einheit und Einfachheit des göttlichen Weſens iſt daher die Vorausſezung, von welcher Crell und Limborch in der Entwicklung der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften ausgehen [15]). Iſt Gott der ſchlechthin Eine, ſo kann der Unterſchied der Eigenſchaften nur in das ſubjective Bewußtſeyn fallen: die verſchiedenen göttlichen Eigenſchaften ſind nur das unter verſchiedenen Geſichtspuncten aufgefaßte Eine göttliche Weſen ſelbſt. Gleichwohl aber ſoll dieſer Unterſchied nicht blos ſubjectiv ſeyn. Auf der einen Seite iſt zwar der menſchliche Geiſt zu ſchwach, die verſchiedenen Erſcheinungen, in welchen die an ſich Eine und mit ſich identiſche Vollkommenheit Gottes ſich darlegt, als Einheit zu begreifen, und unter dem adäquaten Begriff ſich vorzuſtellen, es entſtehen ſo viele inadäquate Vorſtellungen, deren jede das göttliche Weſen nur unvollkommen und theilweiſe in ſich darſtellt, auf der andern Seite aber ſtellt ſich die Vollkommenheit Gottes nach der Verſchiedenheit der Objecte, auf welche ſie ſich bezieht, ſelbſt auf verſchiedene Weiſe dar [16]). Inſofern alſo iſt der Unter-

15) Crell a. a. O. S. 38. c. 16.: *Attributorum divinorum distinctio. — Satis hic nobis erit illud tenere, quod omnes fatentur, ea, quae naturaliter Deo insunt, nunquam a se invicem reipsa sejungi posse, interim tamen necesse est, ut et ista et cetera omnia aliter atque aliter animo concipiamus ac porro etiam describamus.* Vgl. Limborch a. a. O. S. 6. u. 52. c. 2.

16) A. a. O. S. 52.: *Distinctio, quae fit inter essentiam Dei*

ſchied der göttlichen Eigenſchaften nicht blos ſubjectiv, ſondern auch objectiv, in den Objecten wenigſtens, an welchen die Vollkommenheit Gottes ſich thätig äuſſert, wird ſie zur Vielheit und zu einem realen Unterſchied. Die Frage iſt nur, ob eine ſolche Verſchiedenheit göttlicher Thätigkeiten, in welchen das Weſen Gottes, obgleich an ſich Eines und daſſelbe, wenigſtens nach verſchiedenen Seiten ſich darſtellt, gedacht werden kann, ohne daß der Unterſchied in das Weſen Gottes ſelbſt geſezt wird. Limborch behauptet dieß, und meint, die Wirkungen können verſchieden und ſich entgegengeſezt ſeyn, wenn auch die Attribute an ſich Eins ſeyen: wenn Gott nach ſeiner Barmherzigkeit vergebe, ſo werde ſeine Gerechtigkeit nicht aufgehoben, und wenn er nach ſeiner Gerechtigkeit ſtrafe, ſo höre ſeine Barmherzigkeit nicht auf, im Strafen und Vergeben ſey er immer gerecht und barmherzig, nur zeige er die Wirkungen ſeiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht zu derſelben Zeit und an demſelben Object [17]). Wie kann aber dieß gedacht werden, ohne daß die Barmherzigkeit etwas weſentlich anderes iſt, als die Gerechtigkeit, und wie können dieſe beiden Eigenſchaften weſentlich verſchieden ſeyn, ohne daß das Princip ihres Unterſchieds in Gott ſelbſt geſezt wird? Noch deutlicher zeigt ſich dieß an dem Unterſchied des göttlichen Erkennens und Wollens. Auch dieſen Unterſchied will Limborch ſubjectiv nehmen. An ſich ſey die gött-

---

ejusque attributa, ut et inter ipsa attributa, non procedit a parte Dei, sed a parte rationis et conceptus nostri, qui tamen non pro arbitrio nostro finguntur, sed fundamentum habent in ipsa re. Essentia scilicet divina pro diversitate objectorum diversimode sese in operibus suis explicat. — Multos format mens nostra conceptus inadaequatos, — qui fundamentum habent in diversis operationibus Dei, quas quasi ab alia perfectione procedere sibi repraesentat.

17) A. a. O. S. 53.

liche Vollkommenheit im Erkennen und Wollen dieſelbe, nur wir ſtellen uns dieſelbe nicht nach demſelben Begriff und als dieſelbe Thätigkeit vor, ſondern unſre Vorſtellung des göttlichen Erkennens ſey eine andere als die Vorſtellung des göttlichen Wollens. Wenn nun aber Limborch den Grund dieſer Verſchiedenheit doch nur darin finden kann, daß der Act des Erkennens ein weſentlich anderer iſt, als der Act des Wollens, und wegen dieſer Verſchiedenheit der beiden Acte als eine aus der Idee der göttlichen Natur und Vollkommenheit ſich ergebende Conſequenz nicht zugeben will, daß Gott, was er erkennt, nothwendig auch wollen muß, weil er im Gegentheil Vieles erkennt, was er nicht will [18]), wie läßt ſich damit die Behauptung vereinigen, in Gott ſey kein Unterſchied des Erkennens und Wollens? Denn wenn auch dieſer Unterſchied, wie ſich von ſich ſelbſt verſteht, die Identität des göttlichen Weſens mit ſich ſelbſt nicht aufhebt, ſo kann doch hier nicht blos von einer Verſchiedenheit von Wirkungen die Rede ſeyn, in welchen die göttliche Vollkommenheit auſſerhalb des göttlichen Weſens ſich äuſſert, ſondern, wenn das göttliche Erkennen ein weſentlich anderer Act ſeyn ſoll, als das göttliche Wollen, kann das Princip des Unterſchieds nur ein Gott ſelbſt immanentes ſeyn, und es ergibt ſich uns demnach hieraus nur der Conflict, in welchen dieſe Theorie überhaupt mit ſich ſelbſt kommt, wenn ſie auf der einen Seite in dem ſchlechthin Einen Weſen Gottes jeden realen Unterſchied negirt, auf der andern aber doch das Weſen Gottes als ein wahrhaft perſönliches, ſowohl erkennendes als wollendes, conſtruiren will.

18) A. a. O. S. 6.: *Notio, qua Deum concipimus ut intelligentem, alia est ab ea, qua eum concipimus ut volentem, illiusque diversitatis fundamentum est diversitas, quae est in ipso intelligendi ac volendi actu. — Quia maximum inter actus volendi et intelligendi discrimen, — sequitur, — Deum multa intelligere, quae non vult.*

In der Lehre von den göttlichen Eigenschaften erhält das Verhältniß, in welchem der Mensch als endliches Subject zu Gott steht, seine nähere Bestimmung. Das arminianische System legt, wie das socinianische, das größte Gewicht darauf, daß der Mensch als freies sittliches Subject Gott gegenübersteht, und beide Systeme sind daher ganz besonders darauf bedacht, alle Bestimmungen fern zu halten, durch welche die sittliche Freiheit des Menschen beeinträchtigt und an die Stelle des freien Verhältnisses ein nothwendiges gesezt würde. Der Widerspruch gegen die calvinische Prädestinations-Idee rief das arminianische System hervor; dem F. Socinus schien nicht blos eine absolute Prädestination, sondern selbst eine absolute Präscienz mit der sittlichen Freiheit des Menschen unvereinbar zu seyn. Um diese Idee handelt es sich auch hier, und wir sehen an Joh. Crell, welches wesentliche Moment der socinianischen Gottes-Idee in der Frage über die Präscienz liegt [19]). Crell vertheidigt ganz den von Socinus aufgestellten Begriff der Präscienz, und erklärt es für völlig unrichtig, Gott eine bestimmte Kenntniß des in der Zukunft Zufälligen aus dem Grunde zuzuschreiben, weil er sonst nicht allwissend wäre, da er vielmehr ebendeßwegen, weil er allwissend sey, keine bestimmte Vorstellung des Zukünftigen habe. Seine Allwissenheit besteht darin, daß er nicht irrt, oder nichts sich vorstellt, was nicht der Wahrheit gemäß ist, die Wahrheit aber ist die Uebereinstimmung der Vorstellung mit der Sache selbst. Wer also das an sich Unbestimmte und nicht schlechthin Künftige als bestimmt und schlechthin künftig sich vorstellt, dessen Vorstellung hat keine objective Wahrheit, und wer den Begriff der göttlichen Allwissenheit so weit ausdehnen will, verfährt ebenso wie der, welcher zur Allmacht Gottes auch das rechnen zu müssen glaubt, daß er krank werden kann. Wie die

19) A. a. O. cap. 24. De sapientia Dei. S. 67 f.

Allmacht ſich nur auf das an ſich Mögliche bezieht, ſo kann die Allwiſſenheit ſich nur auf alles dasjenige erſtrecken, was ein möglicher Gegenſtand des Wiſſens iſt, und ſo wenig der Allmacht etwas entzogen wird, wenn man ſie nicht auf das an ſich Unmögliche ſich erſtrecken läßt, ebenſo wenig iſt dieß bei der Allwiſſenheit der Fall, wenn man das unter ihr nicht begreift, was der Natur der Sache nach nicht gewußt werden kann. Dahin gehört aber das Zufällige der Zukunft in ſeinem beſtimmten Sinn. Dieſe Anſicht von der Präſcienz Gottes, behauptet auch Crell, ſtreitet ſo wenig mit der Religion und Frömmigkeit, daß vielmehr das wahre Intereſſe der Religion ohne ſie gar nicht feſtgehalten werden kann. Behauptet man, daß Gott alles Künftige ſchlechthin von Ewigkeit beſtimmt weiß, ſo muß man auch annehmen, daß alles mit Nothwendigkeit geſchieht, woraus wieder folgt, daß es auch keine Freiheit des menſchlichen Willens, ſomit auch keine Religion gibt. Ja ſelbſt die Freiheit Gottes muß man läugnen, oder, was daſſelbe iſt, Gott ſelbſt negiren: denn wenn Gott alles von Ewigkeit beſtimmt weiß, ſo gibt es überhaupt nichts Zufälliges, d. h. nichts, was nicht blos in Beziehung auf ſeine Mittelurſachen, ſondern an ſich ſchlechthin ebenſogut geſchehen als nicht geſchehen kann. Steht alles an ſich in ſeiner objectiven Wahrheit feſt, ſo daß es von Gott von Ewigkeit in ihr erkannt iſt, ſo iſt alles nothwendig, denn nothwendig iſt, was immer iſt und war. Der Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen iſt von Ewigkeit beſtimmt, und es kann daher z. B. niemand ſündigen, ohne daß er von Ewigkeit zur Sünde beſtimmt war, woraus folgt, daß es keine ſittliche Schuld gibt. Wollte man behaupten, daß wenn auch die Wahrheit von allem von Ewigkeit beſtimmt iſt, es gleichwohl etwas abſolut Zufälliges gebe, ſo müßte daſſelbe ſowohl möglich als unmöglich ſeyn. Das abſolut Zufällige kann ſowohl geſchehen als nicht geſchehen und das Eine iſt ſo wahr als das Andere; iſt aber die

Wahrheit des Künftigen ſchon beſtimmt, ſo kann nicht beides zugleich, ſondern nur entweder das Eine oder das Andere wahr ſeyn. Eine andere Unmöglichkeit, die ſich aus jener Vorausſezung ergibt, iſt, daß Gott unendliche Male irren kann. Denn wenn von zwei in der Zukunft möglichen Fällen der eine beſtimmt wahr iſt und von Ewigkeit beſtimmt erkannt, und doch etwas Zufälliges iſt, ſo iſt es möglich, daß er ſich anders ereignet, als Gott weiß, denn wenn er ſich nicht anders ereignen könnte, ſo wäre er nicht mehr zufällig, weil, was einmal iſt, nicht mehr zufällig, ſondern nothwendig iſt. Entweder muß man alſo läugnen, daß es etwas abſolut Zufälliges gibt, oder geſtehen, daß das Künftige als etwas Zufälliges nicht mit Beſtimmtheit gewußt werden kann. Sagt man, um die Freiheit Gottes aufrecht zu erhalten, jezt zwar, ſeitdem durch den Rathſchluß Gottes alles beſtimmt iſt, gebe es nichts abſolut Zufälliges mehr, vorher aber ſey alles unbeſtimmt geweſen und Gott habe es frei beſtimmt, ſeine Freiheit könne daher nicht in Anſpruch genommen werden, wenn er auch jezt nicht gegen ſeinen Rathſchluß handeln könne, — ſo muß man entweder zugeben, daß es einen Zeitpunct gab, in welchem das Wiſſen Gottes noch kein beſtimmtes war, weil ja der Inhalt ſeines Wiſſens erſt durch den nachfolgenden Rathſchluß beſtimmt worden iſt, oder wenn es keinen ſolchen Zeitpunct gab, ſo liegt ebendarin, daß es nichts abſolut Zufälliges gibt, daß alles von Gott beſtimmt und nothwendig iſt. Es gibt daher in allem, was von Ewigkeit exiſtirt, keine Freiheit, ſondern eine abſolute Nothwendigkeit, und wenn man auch ſagt, Gott habe alles frei beſtimmt, ſo kann man den Conſequenzen nicht entgehen, die aus der Negation des Zufälligen ſich ergeben. Gott hat ſich ſelbſt in alle Ewigkeit einer unabänderlichen Nothwendigkeit unterworfen, oder ſich ſelbſt deſſen begeben, was zum Begriff ſeines Weſens gehört. Es folgt ferner daraus die gottloſe Behauptung, daß Gott, ungeachtet es nur von ihm abhieng,

beſchloß, daß alle Menſchen ſündigen und großentheils bis ans Ende in ihren Sünden beharren, während doch zugleich die Nothwendigkeit des Sündigens die Sünde ſelbſt aufhebt; es folgt, daß der Heilige der Urheber der Sünde iſt, daß dem Gerechten die größte Ungerechtigkeit, dem Gütigen die größte Grauſamkeit zuzuſchreiben iſt, wenn er die zu ewigen Strafen verdammte, die nicht anders handeln können, als ſie handeln, und daß er ſich ſelbſt durch einen ewigen Beſchluß zu der völlig zweckloſen Mühe verdammte, die zur Buße und Bekehrung zu ermahnen, in Anſehung welcher er zugleich beſchloſſen hat, daß alle dieſe Bemühungen nie einen Erfolg haben können. In den Abgrund aller dieſer und anderer Conſequenzen muß man ſich alſo hineinſtürzen, wenn man eine Präſcienz Gottes im abſoluten Sinne behauptet.

Demungeachtet ſind auch in dieſem Puncte die Arminianer mit den Socinianern nicht einverſtanden. Sie halten die entgegengeſezte Behauptung feſt, daß Gott das Zufällige vorausweiß, und daß es durch ſein Vorauswiſſen nicht aufhört, ein Zufälliges zu ſeyn. Den unmittelbarſten Beweis der Wahrheit dieſer Behauptung findet Limborch [20]) darin, daß Gott nach mehreren Stellen der Schrift auch Sünden vorausſagt, ſomit etwas vorausweiß, was ſeiner Natur nach nur etwas Freies und Zufälliges ſeyn kann. Die ſocinianiſche Einwendung, daß was noch nicht objectiv iſt, auch nicht vorausgewußt werden kann, gibt Limborch inſofern nicht zu, als zur Unendlichkeit des göttlichen Wiſſens auch dieß gehört, daß er weiß, wie ſich der Menſch durch ſeine freie Willensbeſtimmung entſcheiden wird. Sofern aber, was nur dieſelbe Einwendung in einer andern Form iſt, das Wiſſen nur nach ſeinem Gegenſtand ſich richten kann, ſomit das Zukünftige deßwegen nicht mit Gewißheit gewußt wer-

20) Theol. christ. Libr. II. cap. 8. S. 64.

den kann, weil es als Zufälliges ungewiß ist, unterscheidet Limborch zwischen absoluten und relativen Bestimmungen einer Sache. Nothwendigkeit und Zufälligkeit sind absolute Bestimmungen, Gewißheit und Ungewißheit relative. Dieselbe Sache kann nicht zugleich nothwendig und zufällig, wohl aber nach den verschiedenen Subjecten, auf die sie sich bezieht, zugleich gewiß und ungewiß seyn, und wie das Nothwendige ungewiß seyn kann, so kann das Zufällige gewiß seyn, sofern es nämlich auf die Allwissenheit Gottes bezogen wird. Es ist daher nur eine Verwechslung unsers menschlichen Standpuncts mit dem göttlichen, wenn wir, weil für uns nur das Nothwendige gewiß, das Zufällige aber ungewiß ist, überhaupt das Gewisse mit dem Nothwendigen und das Ungewisse mit dem Zufälligen identificiren. Daß dadurch die Lösung der Frage nicht sowohl wirklich gegeben, als vielmehr nur weiter hinausgeschoben ist, kann Limborch sich selbst nicht verbergen, wenn er nun erst auf die Einwendung kommt, daß wenn Gott das Zufällige in der Zukunft vorausweiß, die Zukunft desselben ebendeßwegen als Wahrheit anzusehen ist, aber auch was er zur Hebung dieser Schwierigkeit sagt, ist theils unklar, theils ungenügend. Er hält sich in lezter Beziehung an den hergebrachten Begriff der necessitas consequentiae, indem er zwischen der nach geschehener Entscheidung nicht mehr indifferenten, in Ansehung ihres Princips aber stets indifferenten Handlung unterscheidet. Bei allem diesem drängt sich immer wieder die Frage auf, wie, was einmal für Gott objectiv feststeht, für das endliche Subject noch Sache der freien subjectiven Entscheidung seyn kann, oder wie das absolute Vorauswissen nicht zugleich ein Vorausbestimmen ist. Das Eigenthümliche der Arminianer aber ist auch hier, daß sie auf die Frage überhaupt als eine blos speculative kein Gewicht legen und es für indifferent erklären, ob man sie so oder anders zu lösen sucht: die Hauptsache sey doch immer nicht, daß Gott unsere Handlungen voraus-

weiß, ſondern daß wir die zurechnungsfähigen Subjecte derſelben ſind.

Dieß iſt der Punct, in welchem die Arminianer und Socinianer wieder zuſammentreffen. Wie auch das abſolute Weſen Gottes beſtimmt werden mag, ihre feſte unüberſchreitbare Schranke hat die Abſolutheit Gottes in der ſittlichen Freiheit des Menſchen, die ſein abſolutes Recht iſt. Dieſes abſolute Recht, das der Menſch als endliche Creatur Gott gegenüber hat, wird von den Socinianern und Arminianern in der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften noch beſonders darin anerkannt, daß ihnen eine unendliche Strafe im größten Widerſpruch mit der Endlichkeit der Creatur und ebendarum auch mit der Gerechtigkeit Gottes zu ſtehen ſcheint. So groß auch das Recht des Schöpfers gegen die Creatur ſeyn mag, die Wohlthat der Schöpfung würde unendlich aufgewogen, wenn der Schöpfer das Recht hätte, über die endliche Creatur eine unendliche Strafe zu verhängen [21]).

---

21) Crell a. a. O. De potestate Dei c. 23. S. 56.: *Potestas divina non eo usque est extendenda, ut statuatur, eum posse quippiam ad aeternos cruciatus sine ulla conditione, quae in ipsius creaturae arbitrio posita sit, producere. Id enim ab omni rectitudine atque aequitate tam abhorret, quam quod maxime.* Vgl. Limborch a. a. O. II, 12. S. 83.: *Jus Dei ulterius extendendum non est, quam beneficium creationis et vitae aeternae praemium a Deo exspectandum permittit. — Dicimus ergo, — dolores infernales, seu intensione et extensione infinitos creaturae innocenti inflictos, summam Dei erga creaturam injustitiam arguere. Licet enim creatura nihil sibi boni a creatore deberi contendere possit, jus tamen creatoris beneficiis in creaturam collatis et suae naturae rectitudine limitatur: beneficium autem creationis nullo modo cum doloribus infernalibus conferri meretur: praestat enim non esse, quam in aeternum miserum esse.*

Auch dieß iſt demnach ein Punct, in welchem auf dem Standpunct dieſer beiden Syſteme dem endlichen Subject die Unendlichkeit ſeines Weſens zur Selbſtgewißheit geworden iſt. Wie die ſittliche Freiheit des Menſchen auf keine Weiſe beſchränkt und aufgehoben werden kann, ſo ſteht als abſolute Wahrheit feſt, daß es keine unendliche Strafe geben kann, weil in der Unendlichkeit der Strafe das endliche Subject ſich ſelbſt aufgeben, den abſoluten Inhalt ſeines Selbſtbewußtſeyns verläugnen müßte.

Fünftes Kapitel.

K. Schwenkfeld und die Myſtiker.

Mit Kaspar Schwenkfeld, mit welchem die Reihe der proteſtantiſchen Myſtiker beginnt, werden wir auf einen neuen Punct des allgemeinen im Bewußtſeyn jener Zeit erfolgenden Umſchwungs verſezt. Je reicher jene ſo tief bewegte, in einer ſo großartigen Wiedergeburt des geiſtigen Lebens begriffene Epoche an eigenthümlichen Erſcheinungen iſt, je verſchiedenartiger die Geſtalten ſind, in welchen der Geiſt jener Zeit zu einer neuen Form des Daſeyns ſich auszuprägen ſuchte, je weiter die einzelnen Puncte auseinanderliegen, von welchen bald dieſe, bald jene Richtung ausgeht, eine um ſo wichtigere Aufgabe iſt es, das innere gemeinſame Band, das alle dieſe Elemente einer neu ſich geſtaltenden geiſtigen Welt zur Einheit verknüpft, nie aus dem Auge zu verlieren. Ueberall iſt es dieſelbe Bewegung, in welcher das im innerſten Grunde ſeines Selbſtbewußtſeyns bewegte Subject bei der ſtarren Aeuſſerlichkeit des objectiv Göttlichen nicht mehr ſtehen bleiben kann, ſondern mit dem abſoluten Grunde ſeines Heils ſich auf abſolute Weiſe Eins wiſſen will. Ebendaraus iſt es zu erklären, daß jezt weniger von der Trinitätslehre als von

der Lehre von der Perſon Chriſti die Rede iſt. Wie ſich die drei Perſonen des Einen göttlichen Weſens in ihrer Einheit und Dreiheit zu einander verhalten, wie die Einheit eine Dreiheit und die Dreiheit eine Einheit ſeyn kann, welches Intereſſe kann dieſe Frage in ihrer Abſtractheit haben, wenn ſie nicht ihre concrete Bedeutung durch die Frage erhält, auf welche Weiſe durch die im Weſen Gottes unterſchiedenen Perſonen für den Menſchen ſelbſt die Gewißheit und Realität ſeines Heiles vermittelt wird? Nicht die Einheit in der Dreiheit, ſondern die Einheit Gottes und des Menſchen, ſofern in ihr der Menſch ſeine abſolute Bedeutung ſelbſt hat, iſt der Grundgedanke, welcher bald ſo, bald anders aufgefaßt, immer wiederkehrt. In Luther und den teutſchen Reformatoren iſt dieſer Grundgedanke in der unendlichen intenſiven Bedeutung ausgeſprochen, welche ſie dem Glauben gaben. Der Glaube, in welchem der Menſch für ſich ſelbſt nichts iſt, und doch zugleich das durch Chriſtus in die Einheit mit Gott aufgenommene Subject, iſt die Form, in welcher die gottmenſchliche Einheit der Perſon des Erlöſers ſelbſt ſubjectiv wird. Was der Glaube in dieſem ſubjectiven Sinne iſt, iſt in der calviniſchen Lehre in dem ewigen Gedanken der abſoluten Prädeſtination objectiv aufgefaßt. Wie dieſe über das Subject in unendlicher Ferne hinausliegende Objectivität der Prädeſtination die Unendlichkeit der Subjectivität des Glaubens ſelbſt wieder aufzuheben ſchien, ſo konnte auch der Glaube als eine zu äuſſerliche und ſubjective Form erſcheinen, als eine bloße Beziehung zu dem objectiven Grunde des Heils, in welcher die Einheit Gottes und des Menſchen an ſich noch nicht enthalten war, und ebendeßwegen der Menſch, als das endliche Subject, ſeine abſolute Bedeutung noch nicht hatte. Das iſt der wahre innere Grund der von verſchiedenen Seiten gegen die lutheriſche Reformation erhobenen Oppoſition, in welcher Parteien der verſchiedenſten Richtung in dem Vorwurfe zuſammenſtimmten, daß die lutheriſche Lehre

vom Glauben und der Rechtfertigung dem wahren religiösen Intereſſe deßwegen nicht entſpreche, weil ſie den Menſchen in ein zu äuſſerliches Verhältniß zu dem objectiven Grunde des Heils in Gott und Chriſtus ſeze. Dieſe Einheit des Menſchen mit dem abſoluten Grunde ſeines Heils tiefer aufzufaſſen, die Einheit Gottes und des Menſchen als eine an ſich ſeyende zu begreifen, im Weſen des endlichen Subjects ſelbſt den abſoluten Punct zu finden, in welchem er ſich auf abſolute Weiſe mit Gott Eins wiſſen kann, iſt die gemeinſame Tendenz eines Servet, eines Socin, eines Schwenkfeld. Daß es für den Menſchen keine Gewißheit ſeines Heils gibt, wenn nicht Chriſtus auch dem Fleiſche nach der natürliche Sohn Gottes, das Wort an ſich Menſch iſt, Gott ſelbſt in dem mit dem Worte identiſchen durch Chriſtus mitgetheilten Geiſt zur ſubſtanziellen perſönlichen oder geiſtigen Einheit mit dem Menſchen ſich zuſammenſchließt, iſt der Grundgedanke der Lehre Servets. Der Menſch muß ſich alſo an ſich mit Gott Eins wiſſen können, wenn er ſich ſeiner ſelbſt auf abſolute Weiſe bewußt ſeyn ſoll. Um dieſes abſolute Bewußtſeyn iſt es auch Socin zu thun, aber nach Socin kann ſich der Menſch nur in dem an ſich Menſchlichen mit ſich ſelbſt identiſch wiſſen, weil zu dieſer Identität des Wiſſens vor allem das menſchliche Mitgefühl gehört, das nur eine an ſich menſchliche Natur haben kann. Darum muß Chriſtus ſelbſt weſentlich Menſch ſeyn, wenn der Menſch in ihm die Gewißheit ſeines Heils haben ſoll; um ſich aber in ihm mit dem abſoluten Grunde ſeines Heils Eins wiſſen zu können, muß das an ſich Menſchliche der Perſon Chriſti ſelbſt zu abſoluter göttlicher Bedeutung erhoben ſeyn. In dieſem Bewußtſeyn der Einheit mit einem an ſich und weſentlich menſchlichen Erlöſer glaubt der Socinianer eine weit höhere Selbſtgewißheit ſeines Heils zu haben als der Lutheraner: er weiß es, daß ſein Erlöſer auch in der höhern göttlichen Würde, die er hat, für ihn durch und durch Menſch iſt.

Eben dieß iſt nun aber auch der Punct, in welchem Schwenkfeld mit Socin zuſammenſtimmt: auch für ihn ruht alle Hoffnung des Heils darauf, daß Chriſtus ſeinem göttlichen Seyn und Weſen nach weſentlich Fleiſch iſt, oder das Fleiſch Chriſti mit der göttlichen Subſtanz ſelbſt völlig Eins geworden iſt. Nur im Fleiſche Chriſti kann der Chriſt ſein ſubſtanzielles Weſen wieder erkennen und ſich mit ſich ſelbſt Eins wiſſen; damit er ſich aber nicht blos mit ſich ſelbſt, ſondern auch mit dem Abſoluten Eins wiſſen könne, muß das Fleiſch ſelbſt vergöttlicht und jede Schranke aufgehoben ſeyn, welche es von der göttlichen Subſtanz trennen könnte. Es muß alſo nach Schwenkfeld wie nach Socin vor allem ein ſubſtanziell Menſchliches ſeyn, ohne welches das Heil des Chriſten nicht der Inhalt ſeines Selbſtbewußtſeyns werden kann, aber dieſes Menſchliche muß, um die abſolute Vermittlung des Heils zu ſeyn, ſelbſt zu abſoluter Bedeutung erhoben, das Göttliche muß ihm ſelbſt immanent und mit ihm unmittelbar Eins geworden ſeyn.

Hiemit iſt ſchon der weſentliche Standpunct Schwenkfelds bezeichnet. Von dem Fleiſche Chriſti geht ſeine ganze Betrachtungsweiſe aus, das Fleiſch iſt die nothwendige Vermittlung für alles, was zum Inhalt des chriſtlich-religiöſen Bewußtſeyns gehört, aber das Eigene der Lehre Schwenkfelds iſt, daß er über den Saz, Chriſtus iſt weſentlich Fleiſch, ſogleich zu dem andern forteilt, das Fleiſch Chriſti kann nicht blos natürliches creatürliches Fleiſch ſeyn, ſondern alles Creatürliche muß in ihm aufgehoben und in die göttliche Subſtanz übergegangen ſeyn [1]). Denn wäre

1) Das iſt der bei Schwenkfeld ſo oft wiederkehrende Saz. Man vgl. z. B. eine ſeiner Hauptſchriften: Confeſſion und Erklärung vom Erkanntnuß Chriſti in ſeiner göttlichen Herrlichkeit, im erſten Theil der chriſtlichen orthodoxiſchen Bücher und Schriften des edlen, theuren, von Gott hochbegnadeten und gottſeligen

nicht, argumentirte Schwenkfeld, in Christus das Fleisch mit Gott Eins und das Wesen Gottes selbst, so hätten wir ja nur einen getheilten Christus, er wäre kein Ganzes, keine Einheit, es wäre in ihm immer noch ein Unterschied, welcher in ihm keine wahre Person erkennen läßt [2]). Wie es sich also mit dem verklärten und vergöttlichten Fleische Christi verhalte, ist der Hauptgegenstand einer Frage, durch deren Moment Schwenkfeld mit dem wahren Interesse der Refor-

---

Mannes C. Schwenkfeld u. s. w. 1564. S. 104.: Darum so ist weiter keine Erkanntnuß Christi unser Bedenken, aus h. Schrift Anweisung, nicht allein wie das Wort Fleisch und Gott Mensch ist worden, sondern auch wie hinwiederum das Fleisch durch die allmächtige Kraft des Worts Gottes des Vaters (damit es unzertrennlich in Ewigkeit vereiniget) in Gott habe gewachsen und zugenommen, wie es darnach durch die Auferweckung sey vom Tode ins göttliche Leben wiedergeboren, verkläret und erneuert, durch die Himmelfahrt in Gott erhöht, durch das Sizen zur Rechten Gottes in der Glorie ganz herrlich und göttlich gemacht, ja aus solcher allmächtigen Kraft oder Verklärung und Vereinigung in Ehren, Macht und Vermögen, alles das, was Gott worden, also daß der herrliche Mensch, der Herr Jesus Christus, das göttliche Wesen und Reich zu verwalten, erblich zu besizen und ewig inne zu haben, auch andern auszuspenden und mitzutheilen vollkommen hat erlanget und eingenommen.

2) A. a. O. S. 105.: Bei welchem allem gestehe ich abermals — hell und klar — ob ich wohl Christum eine Person von zweien Naturen, Gott und Mensch, auch jezt im Himmel glaube und bekenne, daß doch der Mensch in Christo kein ander Wesen jezt habe, denn Gott, daß Gottes ewiges Wesen auch dieses Menschen Wesen nun ganz eigen ist worden, darum ich Christum nicht kann noch soll so weit von ihm selbst theilen oder trennen, und eine Natur in Gott, die andere in die Creatur stellen, wenn er anders eine Person, ja ein ganzer eingeborner Sohn Gottes, wie die christliche Kirche mit allen wahren Christen glaubt, soll seyn und ewig bleiben.

mation im engſten Zuſammenhang zu ſtehen ſcheint. Nachdem das göttliche Wort und die heilige Schrift, ſagt Schwenkfeld [3]), wieder allgemein hervorgekommen, wodurch uns unſere Sünden, nicht allein die auswendigen böſen Werke, ſondern auch die innerliche Bosheit und Verderbniß unſerer ganzen menſchlichen Natur mehr denn vormals bekannt geworden, daß wir nun auch mehr wiſſen, wohin wir ſie ſollen tragen, und durch wen ſie uns vergeben werden, und nachdem Chriſtus in dieſer Zeit vielen gutherzigen Menſchen Luſt, Freude und Eifer gegeben, ſich um ſeine ſeligmachende Erkenntniß etwas näher und mehr zu bekümmern, ſolchem mit Zeugniß der heiligen Schrift ſowohl als ſeiner Glorie und Herrlichkeit fleißiger denn vormals nachzuforſchen, ſo habe ſich unter anderem ein Bedenken, Frage, Span und Bekümmerniß nicht allein um die Perſon Chriſti und ſeine Wohlthat, ſondern auch um die Naturen in der Perſon und ihren Reichthum, Kraft, Macht und Vermögen, ſonderlich aber um die Menſchheit Jeſu Chriſti bei vielen Gewiſſen erboren, nämlich, was und wer Chriſtus nach ſeinem Menſchen ſey, und damit es gründlich verſtanden werde, ſo ſey ſolches Bedenken, dieſe Frage und Erforſchung vornämlich um den glorificirten verklärten Leib Chriſti, ſein Fleiſch und Blut, ob auch die menſchliche Natur in Chriſto, ſein Fleiſch und Blut nunmehr nach vollbrachtem Amte ſeines Kreuzes zur Gerechtwerdung, Heiligung und Seligkeit uns nuz ſey, und ſolche Dinge mit der vereinigten göttlichen Natur im heiligen Geiſt wirke, oder ob die Natur des Worts in Chriſtus allein die ganze Juſtification oder Gerechtmachung des Sünders ohne die menſchliche Natur nunmehr wirke und unſere Seligkeit ohne das Fleiſch und Blut Chriſti ausrichte, worin man keine vergebliche unnüze Bekümmerniß, oder eine bloße Spizfindigkeit ſehen könne, ſondern es ſey ein ganz nothwendiges Bedenken,

3) A. a. O. S. 91.

das dazu diene, Christus als Gott und als Menschen nach seinen beiden Naturen recht zu erkennen, wie auch seine Herrlichkeit und den Grund unsers christlichen Glaubens zu erhalten, daß wir wissen, wer Christus sey, was von ihm zu halten und zu glauben, und was wir durch ihn zu hoffen und zu gewarten haben. Um seine Ansicht näher zu bestimmen, unterscheidet Schwenkfeld zwei Parteien, die sich zu verschiedenen Zeiten über die Erkenntniß Christi hervorgethan haben. Die eine bestreite, daß Christus nach seiner Menschheit der wahre, natürliche, eingeborene Sohn Gottes sey, sie wolle ihn nur für einen angenommenen Gnadensohn halten, welcher eine geschaffene Creatur sey und ewig Creatur bleibe. Sie behaupte, daß der Mensch in Christus, oder Christus nach der menschlichen Natur, auch jezt, in der Glorie nach seiner Verklärung und Erhöhung, viel weniger sey und vermöge, als nach der Natur des Worts, und daß Gottes Gnade, der h. Geist, die göttliche Gerechtigkeit und unsere Seligkeit allein von Gott, der Natur des Worts und nicht vom ganzen Christus, als dem Gottmenschen, an uns gelange, und deßhalb sey Christus nach seiner Menschheit eigentlich nicht anzubeten und göttlich zu verehren, ja daß der Mensch Jesus Christus mit seinem Blut und Fleisch keineswegs ins Wesen der göttlichen Dreieinigkeit gehöre, sondern davon ausgeschlossen sey. Nach der andern dieser entgegengesezten Partei dagegen sey Christus nach beiden vereinigten Naturen seiner ganzen Person unser ganzer Seligmacher, Herr und Gott ungetheilt, die eine Person in der göttlichen Dreieinigkeit, und keineswegs eine Creatur, sondern der eingeborene natürliche Sohn Gottes seines Vaters, kein angenommener Gnadensohn, sondern ganz Gott und Mensch, Ein Sohn, ja Gottes eigener Sohn, weßwegen ihm auch nach seinen beiden vereinigten Naturen in der Glorie Gottes seines Vaters alle göttliche Ehre zukomme, nicht blos in Folge einer communicatio idiomatum, in welcher auch Schwenkfeld nur

eine ſophiſtiſche Erdichtung ſieht, ſondern nach ſeiner menſchlichen Natur habe er dieß auch ſelbſt von Gott ſeinem Vater wahrhaftig eigen und durch ſeine Verklärung, Erhöhung, Salbung und Himmelskrönung in aller Vollkommenheit eingenommen. Zu dieſer leztern Anſicht bekennt ſich auch Schwenkfeld als der allein ſchriftgemäßen, und der Idee der göttlichen Herrlichkeit Chriſti adäquaten. Nicht ohne Grund ſchien ſie ihm auch die bedeutendſten Auctoritäten des kirchlichen Alterthums, auf die er ſich wiederholt beruft, für ſich zu haben.

Der Hauptgrund, auf welchem die Anſicht Schwenkfelds beruht, iſt, wie ſich aus allem dieſem ergibt, der Begriff der perſönlichen Einheit. Chriſtus muß, was er iſt, ganz und ungetheilt ſeyn. Wäre alſo in ihm ſein Fleiſch, oder ſeine Menſchheit, nicht ſeiner Gottheit gleich, ſo hätte er ein heterogenes Element in ſich, er wäre als Gott und Menſch ſo in ſich getheilt, daß aus dieſen beiden, weſentlich verſchiedenen, Beſtandtheilen ſeines Weſens keine perſönliche Einheit entſtehen könnte. Die Einheit ſeiner Perſon müßte daher in zwei Perſonen auseinanderfallen, da er aber gleichwohl nur als Gott und Menſch zugleich Erlöſer der Menſchen ſeyn kann, ſo müßte auch dem creatürlichen Element, das er als Menſch in ſich hat, der gleiche Antheil an dem Erlöſungswerke zugeſchrieben werden, wie ſeiner göttlichen Natur. Deßwegen macht Schwenkfeld alle Gründe, durch welche man ſonſt zu beweiſen ſuchte, daß Chriſtus als Erlöſer kein bloßes Geſchöpf ſeyn könne, auch für ſeine Anſicht geltend, und auf dieſen Gründen erſt ſcheint ſie ihm unerſchütterlich feſtzuſtehen. Denn würde Chriſtus, ſagte er, nur für einen creatürlichen Menſchen und ſein Fleiſch noch heute für ein leibliches menſchliches Fleiſch dieſer unſerer Ordnung, und nicht für Gottes Sohn und Gott gehalten, ſo würde er uns wenig nüz ſeyn, er würde uns weder vom böſen Geiſte befreien

und erlösen, noch benedeien können [4]). Wo wollten wir Arme bleiben, oder wer möchte in anderer Weise je selig werden, wenn Christus nur ein creatürliches menschliches Wesen im Himmel hätte, wenn nicht das göttliche Wesen ganz das seinige wäre, so daß er es weggeben und mittheilen kann, wem er will [5])? Mit demselben tiefgefühlten Interesse, mit welchem Socinus an der erhöhten Menschheit Christi hängt, als der nothwendigen einzigen Vermittlung, in welcher der Mensch allein seiner Seligkeit gewiß seyn kann, legt Schwenkfeld alles Gewicht darauf, daß in Christus alles Creatürliche aufgehoben und in das reine Wesen Gottes verklärt ist. Sonst wäre ja, versichert er immer wieder, nicht möglich zu glauben, daß er unsere Anliegen kennt, unsere Gebete erhört, und uns gnädig vertritt [6]). Alle Ga-

4) Vom ewigen Wesen Gottes und wie es vom erschaffenen Wesen der Creaturen weit ist unterschieden. Erster Theil der Schriften S. 551.

5) Confession u. s. w. a. a. O. S. 132. Vgl. Von der Speise des ewigen Lebens, eine Auslegung Joh. 6. 1595.

6) A. a. O. S. 101.: Sintemal der Mensch Jesus Christus unser einiger Mittler, Fürsprecher, Anwalt und Hohepriester ist, also daß er alle unsere Noth und Anliegen vor Gott trägt, auch unser Bestes bei ihm verhandelt und uns zu Gott führt, wie denn Gott der Allmächtige keinem Menschen aus seinem himmlischen Reichthum etwas gibt, auch niemand in Himmel nimmt, denn allein durch den Menschen Jesus Christus und um seiner willen, so will ja vonnöthen seyn, daß wir glauben, daß er unser Gebet und Anrufen könnte hören, auch uns erhören, gnädiglich vertreten und unser Herz wissen, unsere Begierden sehen und erkennen, welches aber von keiner Creatur recht zu glauben möglich, wie es auch keiner Creatur weder im Himmel noch auf Erden zuständig, sondern allein Gott, und dem, so des völligen Wesens Gottes ist, gebührt, deßhalb ja vonnöthen ist, zu wissen, in was Wesen und Stand der Mensch Jesus Christus sey.

ben und Schäze Gottes, die zur Gerechtwerdung und Seligkeit des Menſchen gehören, können nicht durch die Vermittlung einer Creatur zu den Menſchen gelangen, weil das creatürliche Weſen das Weſen Gottes mit ſeinem Zuſtande nicht erreichen und erkennen kann, wie könnte alſo das, was im Weſen Gottes iſt, durch das creatürliche Weſen in die Seele des Menſchen kommen [7]? Und wenn nach dem chriſtlichen Glauben unläugbar iſt, daß Gott die Seele und den innerlichen Menſchen mit nichts anderem zum ewigen Leben ſpeiſet, nährt und im Gewächſe der Neuigkeit fortführt, denn mit ſeinem Eigenthum, nicht mit erſchaffenen Dingen, oder Creaturen, welche auch keineswegs die Seele erreichen können, ſondern mit dem, das ſeiner göttlichen Natur, ſeiner Art und Heiligkeit iſt, wie kann Chriſtus das lebendig machende Himmelsbrod, das überweſentliche Brod, die wahre Speiſe des ewigen Lebens und der wahre Trank in ſeinem Fleiſch und Blut ſeyn wenn er nicht, nicht nach Einer Natur allein noch getheilt, ſondern nach beiden Naturen ganz und gänzlich der eingeborene Sohn iſt [8]? Endlich wäre auch ſchlechthin nicht zu begreifen, wie Chriſtus angebetet und göttlich verehrt werden kann, wenn er nicht in der Einigkeit des göttlichen Weſens, darinnen er heute völlig regiert, auch vergottet und nichts anderes iſt, denn was Gott iſt [9].

Wie kann aber, muß hier gefragt werden, eine über alles creatürliche Weſen hinausgehende Menſchheit Chriſti gedacht werden? Steht auch für den Glauben feſt, daß Chriſtus beides zugleich ſeyn muß, ſowohl ein menſchliches als ein übercreatürliches Weſen, ſo muß es doch auch für die denkende Vernunft gerechtfertigt werden können, daß man Menſch ſeyn kann, ohne zugleich auch Creatur zu ſeyn, ſomit die

---

7) A. a. O, S. 82.
8) A. a. O. S. 260.
9) A. a. O. S. 263.

beiden Begriffe Mensch und Creatur nicht schlechthin zusammenfallen. Schwenkfeld faßt diese Frage sehr treffend als den Gegensaz der Philosophie und der Theologie auf. Die Philosophie hängt nur an dem Begriff der Creatur, sie kennt nur das Verhältniß des Schöpfers und des Geschöpfs, alles, was nicht Gott ist, ist ihr ebendeßwegen etwas blos Creatürliches und Endliches [10]). Für die Theologie aber gibt es ein Mittleres zwischen Gott und der Creatur, das ein Anderes als Gott und doch nichts Creatürliches ist, als eine Einheit des Endlichen und Unendlichen, in welcher das Endliche in seiner Endlichkeit zugleich das Unendliche ist, ein Natürliches, das zugleich ein Uebernatürliches ist, oder es gibt neben dem äusseren Verhältniß des Schöpfers und des Geschöpfs auch ein inneres immanentes, in welchem das von Gott Unterschiedene auch wieder Gott selbst und wesentlich Eins mit Gott ist. Das ist der speculative Gedanke, welcher der Lehre Schwenkfelds von Christus als dem Gottmenschen zu Grunde liegt, und von welchem aus sie allein in ihrem vernünftigen Zusammenhang begriffen werden kann. Die Philosophie gehört daher nach Schwenkfeld nur der untergeordneten creatürlichen Sphäre an, über welche sich der Glaube, oder das dem Glauben nicht widerstreitende, sondern mit ihm identische, höhere speculative Wissen erheben muß. In diesem Sinne sagt Schwenkfeld, das vornehmste Argument der Gegner gegen die Glorie des eingeborenen Sohnes Gottes, daß alles, was ein Mensch ist, was Blut und Fleisch hat, eine Creatur ist, sey in den Händeln des Reichs Gottes nichtig, und könne wider Christus, der ein besonderer Mensch und Adam sey, und wider seine Glorie und Herrlichkeit nichts beweisen, noch irgend eine Creatürlichkeit an

---

10) Conf. a. a. O. S. 271. Vgl. Vom Fleische Christi, daß der Mensch Jesus Christus vom ersten Blick seiner Empfängniß an der wahre natürliche Sohn Gottes sey. 1584. S. 62 f.

ihm darthun. Wenn auch die Gegner behaupten, ſolche Säze, alles, was iſt, iſt entweder Gott oder Creatur, alles, was Menſch iſt, iſt eine Creatur, ſeyen erſte Principien, unzweifelhafte Säze, zwiſchen welchen es kein Mittleres gebe, und wer ſolche Principien läugnen wolle, mit einem ſolchen ſolle man nicht diſputiren, ſo fehlen ſie doch mit ihrer Dialektik darin, daß ſie des Mittels und Mittlers, nämlich der Geburt und Sippſchaft Gottes, des Vaters, vergeſſen, und ſeines Sohnes Chriſti dabei nicht Acht nehmen. Eine ſolche Theilung ſey ungenügend, und begreife nicht alle Dinge in ſich. Wenn es auch die Philoſophie nicht anders wiſſe, als daß alle Menſchen Creaturen ſeyen, ſo verhalte es ſich doch in der Theologie ganz anders, die auch einen Menſchen kenne, welcher nicht eine Creatur, noch ein geſchaffener Menſch, ſondern Gottes natürlicher Sohn und aller Menſchen Heiland und Herr ſey. Darum können ſolche philoſophiſche Principien in der Kirche Chriſti und in der göttlichen Theologie nicht angenommen werden, wie denn auch ein Menſch ſeyn und eine Creatur ſeyn nicht einander weſentlich anhängende und unzertrennlich verwandte Säze ſeyen, ſondern ſie ſeyen getheilt; ein Menſch ſeyn, beſage ein Weſen, eine Creatur ſeyn, beſage, woher das Weſen komme, und daß es von Gott aus Nichts urſprünglich erſchaffen ſey, ſonſt müßten ja, wenn Creatur und Menſch einander weſentlich vereinigt wären, auch alle Creaturen Menſchen ſeyn. Die Philoſophie wiſſe wenig Richtiges vom Menſchen, vom verdorbenen Adam wiſſe ſie, daß er Leib und Seele hatte, und laſſe es bei dieſen zwei Theilen des natürlichen Menſchen bleiben, tiefer reiche ihr Vermögen nicht bei dem Menſchen. Vom Stande des erſten Adam, wie ihn Gott erſchaffen, wiſſe ſie gar nichts Gründliches, weil ſie von Chriſtus dem Menſchen kein Licht und Wiſſen habe, ſie behandle ihn nur nach ihren **praeceptis** und **secundum rationem physicam**, ſehe ihn nur nach dem creatürlichen Menſchen an, weßwegen auch

aus der Philosophie der falsche Name Creatur an Christus entsprungen sey. Die Philosophie könne Gott nur in Einem Werke, im Werke der Schöpfung, woher die Division vom **creator** und der **creatura** komme, von der Vaterschaft und Geburt der Kinder Gottes wisse sie nichts: so wenig sie vom Falle des Menschen etwas Rechtes wisse, so wenig kenne sie Christum, welcher den Fall im Fleische gebessert und einen neuen Menschen hervorgebracht habe. Diejenigen also, welche aus der Philosophie **de facto et infecto, creatura et creatore** wider die Herrlichkeit des Fleisches Christi argumentiren, sehen Gott nur in Einem Werke oder Amte an, als ob er nur ein Schöpfer der Creaturen, und nicht auch ein Gebärer und Vater seiner Kinder wäre. Dieß bringe sie dahin, daß sie am Menschen Christus auf die Creatur fallen müssen, weil sie das väterliche Amt Gottes an seinem ganzen Sohne Christus nicht genug bedenken, und des Mittels und Mittlers zwischen Gott und dem Menschen, d. i. der Geburt und des andern Adams, des Sohnes Gottes, vergessen. Hat Gott nicht als Schöpfer, sondern als Vater einen Sohn, ist Christus der wahre natürliche Sohn seines Vaters, so erhellt hieraus von selbst, wie wenig die Eintheilung, daß alles, was ist, entweder Gott oder Creatur ist, hier zureichen kann [11]).

---

11) Confess. a. a. O. S. 270. vgl. S. 115. — Summa: ***Creator et creatura*** sind nicht als Relation hieher zu holen, so wenig als ***factum et infectum***, sondern ***pater et filius*** sollen beim Handel unserer Erlösung und des neuen Wesens, der himmlischen Glorie Christi, statthaben, denn die Vaterschaft oder Sippschaft ist das Mittel und Christus ist der Mittler zwischen dem Schöpfer und Geschöpf, dem Ungemachten und Gemachten, welches hier die *relativa* stört. Aber zwischen Vater und Sohn ist kein Mittel, denn Christus ist seines Vaters eigener Sohn und Eingeborner, über alle Creaturen und creatürlich Wesen in Gott erhaben.

Bei dieſer Argumentation Schwenkfelds ſollte man beinahe glauben, er ſtehe mit ſeiner Lehre noch auf dem Puncte, auf welchem es den Arianern gegenüber erſt noch darauf ankam, den weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem Vater und Schöpfer, dem Sohn und Geſchöpf feſtzuſtellen. Es iſt jedoch nicht zu überſehen, daß Schwenkfeld nicht von dem ewigen Worte Gottes ſpricht, ſondern immer nur von dem menſchgewordenen, und daß ſeine ganze Argumentation darauf hinzielt, das, was Athanaſius gegen Arius in Anſehung der göttlichen Natur Chriſti zu beweiſen ſuchte, daß Chriſtus als Sohn kein Geſchöpf ſey, auch für die menſchliche Natur geltend zu machen, daß Chriſtus auch dem Fleiſche nach nichts Creatürliches an ſich habe. Dieſer Unterſchied iſt um ſo mehr zu beachten, da Schwenkfeld ſelbſt oft genug Zeugniſſe der Väter, welche nur von der göttlichen Natur Chriſti gelten können, auch für ſeine Lehre in Anſpruch nimmt. Nur von der menſchlichen Natur iſt es daher zu verſtehen, wenn Schwenkfeld aus dem Begriffe der Creatur, ſofern Creatur nur der gemeine Name für alles von Gott aus Nichts Erſchaffene iſt, zu zeigen ſucht, welcher Irrthum, welche Schmach und Unſchicklichkeit für Chriſtus aus dem Namen der Creatur entſtehe. Denn wenn man den Menſchen Chriſtus eine Creatur nenne, ſo müſſe der gemeine Verſtand dieß nothwendig ſo verſtehen, als ob er auch nach ſolchem natürlichem Gange ein Menſch geweſen ſey und noch ſey, wie wir Menſchen ſind, als ob ſein Fleiſch, Leib und Blut aus demſelben verderbten creatürlichen Samen, wie alles andere creatürliche Fleiſch gekommen. Aber Chriſtus ſey nicht ein alter Menſch, noch nach dem Laufe und Gange der ſechstägigen Schöpfung, noch aus dem Leimkloze der vermaledeiten alten Erde, noch aus dem verdorbenen ſündlichen adamiſchen Fleiſche, ſondern er ſey ganz ein neuer Menſch, ein himmliſcher, göttlicher, und doch wahrer leiblicher Menſch, vom heiligen Geiſte empfangen, und aus einer auserwählten, hochbegnadeten Jung-

frau neu und heilig geboren, weßwegen er kein Geschöpf oder Creatur, sondern Gottes des allmächtigen Vaters eingeborener Sohn sey [12]). Hiemit sind wir nun erst auf den Punct gekommen, in welchem die beiden Begriffe, Mensch und Creatur, völlig auseinanderfallen, und der Saz, daß Christus als Mensch keine Creatur ist, seine positive Begründung erhält. Christus ist nicht Creatur, sondern der Sohn, weil er als Sohn nicht auf natürliche, sondern übernatürliche Weise erzeugt ist, und die übernatürliche Erzeugung ist daher der Hauptgrund, auf welchen Schwenkfeld seine Lehre vom Fleische Christi stüzt. Die Menschwerdung des Herrn, sagt Schwenkfeld, habe alles in Gleichheit der Menschen gehabt, aber es sey eine Gleichheit mit Unterschied: er sey geboren aus einer Jungfrau nach der Gleichheit der Geburt, aber nach der Ungleichheit der Empfängniß. Man wolle nicht genug bedenken, daß Gott dieses Menschen, ja des ganzen Christus ganzer Vater auch im Erzeugen und in der Empfängniß seines Fleisches sey, man sehe auf die Mutter zu viel zur linken Seite, und stelle Gott den Vater zur Rechten zurück, gleich als ob Christus nicht ganz, auch nach seinem Menschen, Gottes Sohn wäre, sondern halb, so zu reden, des Vaters, und die andere Hälfte der Mutter wäre [13]). Christus ist aber nicht blos der eingeborene Sohn Gottes, er ist auch der Erstgeborene von den Todten, und Schwenkfeld beruft sich daher für seine Lehre vom Fleische Christi nicht blos auf die Empfängniß Christi, sondern auch seine Wiedergeburt. Man müsse auch auf das Sterben Christi sehen, und bedenken, was Christus durch den Tod benommen, und was ihm dagegen durch die Erstgeburt aus den Todten und durch die Erneuerung in der Auferstehung zugekommen, und wer der sey, der ihn aus den Todten geboren

12) Confess. a. a. O. S. 107.

13) Conf. a. a. O. S. 226.

habe. Frage man, in was er geboren, in eine Creatur oder in Gott, ſo könne man nur ſagen, in Gott, weil von ihm geſchrieben ſtehe, daß er viel beſſer geworden, als die Engel, welche doch die höchſte Creatur ſeyen. Sey er nun in Gott geboren, ſo müſſe er ja des Weſens Gottes, und folglich Gott ſeyn, weil in Gott ein einig gemeines ungetheiltes Weſen und daſſelbe nichts anderes als Gott ſey. Deßwegen alſo ſey Chriſtus nach ſeinem Fleiſche vom Tode ins ewige Leben, aus Gott und in Gott in eine vollkommene Neuheit des Weſens Gottes geboren oder wiedergeboren [14]). An dieſe beiden Hauptargumente aus der Empfängniß und Primogenitur ſchloß ſich noch das aus der abſoluten Idee Chriſti genommene Moment an, daß es mit dem Menſchen Chriſtus und mit den andern, den creatürlichen Menſchen, nicht gleich ſeyn könne, wie derjenige nicht eine Creatur unter Gott und minder als Gott ſeyn könne, aus deſſen Fülle wir alle Gnade um Gnade empfangen müſſen. Wenn auch die Kinder Gottes aller himmliſchen Güter Theilhaftigkeit und Erbſchaft hoffen, ſo ſey doch ein großer Unterſchied zwiſchen den angenommenen Kindern und dem natürlichen Sohn Gottes ſowohl als der Klarheit Chriſti und aller Auserwählten in Chriſtus. Es ſey wohl einerlei Klarheit, Ein Weſen, Eine Glorie und Herrlichkeit Chriſti und aller ſeiner Chriſten, aber in Chriſtus, unſerm Haupt und Herrn, ſey die unausſprechliche ganze Fülle im höchſten Grade der Klarheit mit Gott ſeinem Vater gleich natürlich und unbegreiflich, er ſey die große Sonne, durch welche alle Sterne erleuchtet und zum ewigen Tempel Gottes licht und hell werden müſſen. Weil alle Klarheit, alle himmliſchen Güter und alles göttliche Weſen allein durch ihn und von ihm auf uns Erben kommen, ſo ſey es mit ſeiner Ehre nicht verträglich, daß er unſer Miterbe genannt werden ſoll [15]).

---

14) Conf. a. a. O. S. 232.

15) Conf. a. a. O. S. 240. — In dem Sendbrief von den zwei

Hiemit ist nun zwar erklärt, auf welchem Grunde das übernatürliche und übercreatürliche Wesen des Fleisches Christi beruht, nur fragt es sich, ob ein auf diese Weise verklärtes und vergottetes Fleisch für eine wahre menschliche Natur gehalten werden kann. Schwenkfeld behauptet dieß, und protestirt gegen nichts so sehr, als gegen die Voraussezung, daß die göttliche Glorie, Klarheit, Herrlichkeit und das eingenommene Wesen Gottes die menschliche Natur in Christus ausgeleert, verzehrt, oder abgetilgt habe. Er will sowohl mit der Eutychischen Irrung, welche die menschliche Natur an Christus verläugne, als auch mit der valentinianischen Kezerei, die sie nicht aus der Maria bekennen wolle, nichts zu thun haben. Obgleich das Fleisch Christi göttlichen Ursprungs ist, so ist es doch aus der Maria, und Schwenkfeld verwahrt sich daher auch sehr nachdrücklich gegen die Identificirung seiner Lehre mit der der Hofmannianer, welche von der Menschwerdung Christi nicht richtig denken, indem sie vorgeben, daß Christus sein Fleisch nicht aus der Maria an sich genommen, sondern in die Maria vom Himmel gebracht habe. Die Hofmannianer hängen zu sehr am Fleische, und disputiren allein nach dem fleischlichen Sinn und Gedanken von Christus, die neue Geburt nach dem Geiste kennen sie

---

Naturen Christi (Erster Theil der Werke S. 520.) faßt Schwenkfeld seine Hauptgründe so zusammen: Denjenigen, welche Christum zur Creatur machen wollen, kann man gewaltig und beständig begegnen, wenn man für das Erste urgirt oder beweist, daß Christus der wahre eingeborene Sohn Gottes ist, und zum andern auf den Unterschied zwischen Gebären und Erschaffen merkt, item zum dritten so man auch das väterliche Amt und das Amt der Erschaffung Gottes recht unterscheidet, zum vierten beweist die natürliche Heiligkeit des Fleisches Christi. Christus hat seine Heiligkeit nicht aus Gnade, auch nicht als Qualität oder Accidens, sondern natürlich und selbstständig.

nicht, ſie haben nur die alte nach dem Fleiſche vor Augen, wie die Creaturiſten mit dem creatürlichen Menſchen thun. Daher können ſie ſich die menſchliche Natur nur als eine ſündhafte und verdorbene vorſtellen, ohne zu bedenken, daß ſie in ihrer Erneuerung, oder wie ſie an ſich iſt, eine ganz andere iſt [16]). Demungeachtet behauptet auch Schwenkfeld keine eigentliche Geburt aus der Maria. Zwar wenn er beſonders hervorhebt, daß Maria kein gewöhnlicher Menſch, ſondern eine heilige, glaubige, gebenedeite und hochbegnadigte Jungfrau geweſen und von Anfang an dazu erwählt, daß Gottes einiger Sohn ſeine Menſchheit aus ihr nehmen und die Frucht ihres jungfräulichen Leibs ſeyn ſollte, ſollte man glauben, er wolle damit die Reinheit und Heiligkeit des aus der Maria genommenen Fleiſches darthun, allein, wenn auch einige Theologen ſagen, daß Chriſtus aus dem allerheiligſten reinſten Blutstropfen der Jungfrau Maria ſey Menſch worden, ſo ſey doch eigentlich dem heiligen Geiſt dieß Werk befohlen ſeyn zu laſſen, der auch am beſten wiſſe, was er, wie viel und wovon er genommen, womit der Mutter kein Schaden geſchehe, dennoch ſey ſie die wahre Mutter und Herberge Chriſti, und Chriſtus von ihr empfangen, getragen, geboren. Chriſtus iſt daher nicht ſowohl aus der Maria, als vielmehr in ihr geboren [17]). Seinem ſubſtanziellen Urſprung nach hat demnach Chriſtus nichts aus der Maria, was er Menſchliches an ſich hat, gehört alſo nur der Erſcheinung an. Daß die menſchliche Natur Chriſti auch ſo ihre Realität habe, iſt nur eine Verſicherung, durch welche der von den Gegnern

16) Vom Fleiſche Chriſti S. 57. 61.

17) Vom Fleiſche Chriſti S. 131. Das iſt aber wahr, daß ſolches Fleiſches Urſprung nicht aus Maria iſt herkommen, wie zwar ſonſt auch in gemeiner Geburt der Urſprung des Kindes nicht von der Mutter, ſondern vom Vater pflegt herzukommen, aber der Urſprung dieſes Fleiſches und Kindes iſt aus Gott.

erhobene Vorwurf des Eutychianismus oder Doketismus nur ſchlecht abgewehrt iſt. Nur dadurch ſucht Schwenkfeld eine feſtere Grundlage für die Realität der menſchlichen Natur zu gewinnen, daß er das Fleiſch Chriſti in ſeine Vergottung erſt hineinwachſen läßt, und den Zuſtand nach der Auferſtehung von dem Zuſtand vor der Auferſtehung ſchärfer unterſcheidet, als ſeine Vorſtellung von dem Urſprung des Fleiſches eigentlich geſtattet. So oft auch Schwenkfeld ſchlechthin und ohne alle Einſchränkung behauptet, daß Chriſtus überhaupt, ſchon von dem erſten Moment ſeiner Empfängniß an, keine Creatur geweſen ſey, ſo iſt es ihm doch auf der andern Seite nicht ſowohl um das zu thun, was Chriſtus auf Erden war, als vielmehr nur darum, was dieſer Menſch im göttlichen Gewächs und in der Fülle Gottes nun durch ſeine Glorification geworden, was ſein Fleiſch und Blut jezt für ein Weſen habe. Obgleich Chriſtus nach dem erſten Stande im Amte unſerer Erlöſung aus Gott und Menſch in Eine Perſon natürlich vereinigt war, ſo ſeyen doch die Naturen gegen einander zu rechnen, und nicht durchaus gleichen Weſens, indem ja das Fleiſch noch nicht das war, was Gott war, jezt aber im andern Stande ſey an ihm in Einem göttlichen Weſen alles in unabgetilgter Menſchheit gleich geworden [18]). Wie ſich das Wort Gottes in der Erniedrigung perſönlich mit dem Fleiſche vereinigt und demſelben gleichgemacht hat, ſo ſollte hinwiederum auch in der Erhöhung das Fleiſch dem Worte Gottes perſönlich und weſentlich ganz gleich und durch eine neue und ewige Vereinigung einverleibt werden in Gott und für Gott, weßwegen eine doppelte Vereinigung des Wortes und Fleiſches in Chriſtus anzunehmen, eine zeitliche, die mit der Empfängniß, und eine ewige, die mit der Auferſtehung ihren Anfang genommen. Zwiſchen beiden liegt der Stand der Exinanition und die ganze Schwachheit des Flei-

18) Conf. a. a. O. S. 224.

ſches. Wenn auch das Fleiſch vom Worte angenommen wurde, und wegen der perſönlichen Einheit zu ihm gehörte, ſo war es doch deßwegen nicht ſogleich im Weſen der Dreieinigkeit, ſondern Chriſtus mußte zuvor leiden, durch den Tod des Fleiſches Schwachheit ablegen und erneuert werden, ehe er in ſeine Herrlichkeit eingehen, und ſein Fleiſch das vollkommene Weſen der Dreieinigkeit Gottes in dem vereinigten Worte erreichen konnte [19]). Erſt im Stande der Erhöhung iſt das Fleiſch mit dem Weſen Gottes ſo Eins geworden, daß jeder kommende Unterſchied aufgehoben iſt; doch iſt auch dieß nicht von einer Abtilgung der menſchlichen Natur zu verſtehen, wie wenn die Menſchheit zur Gottheit geworden, oder in die Gottheit verwandelt wäre, ſondern Chriſtus iſt auch heute noch und ewig ein wahrer ganzer Menſch mit Leib, Fleiſch, Blut und Gebein, in himmliſcher Klarheit, in unbegreiflichem Licht und Weſen, ſeine Menſchheit iſt geändert oder gewandelt, nicht verkehrt oder verzehrt. Nach Ablegung aller irdiſchen und vergänglichen Eigenſchaften, die ein natürlicher Leib hat, iſt er in die immerwährende Wahrheit Gottes nach ſeiner Ganzheit mit unabgetilgtem Angeſicht und allen Gliedmaßen herrlich aufgenommen [20]). Beide Na-

---

19) Conf. a. a. O. S. 130. Vgl. Vom Fleiſche Chriſti S. 136. Es war bei Gott nicht alſo beſchloſſen, daß das ewige Leben und die Unſterblichkeit dem Fleiſche Chriſti aus der Empfängniß zur leiblichen Geburt ſollte kommen, ſondern aus der Auferſtehung, da es vom Tode ins ewige Leben, von der Schmach des Kreuzes in die Herrlichkeit des Weſens Gottes wiedergeboren iſt. — Das neue geiſtliche und mit Gnaden überſchüttete Fleiſch in der Maria iſt gleichwohl nicht eiteler Geiſt, ſondern es iſt auch Fleiſch, Blut und Bein geblieben, warum ſollte es denn nicht ſichtbarlich, greiflich, verwundlich oder empfindlich, auch ſterblich ſeyn, weil es ja wahrhaftig Fleiſch und Blut, auch leidlich iſt geboren?

20) Conf. a. a. O. S. 125. 244.

turen müſſen, ungeachtet ſie im Weſen Gottes völlig Eins geworden ſind, doch immer auch wieder in ihrem Unterſchied auseinandergehalten werden, und es iſt daher keine Verwandlung des Fleiſches in die Gottheit, ebenſo wenig aber auch eine doppelte Gottheit anzunehmen. Schwenkfeld weist ausdrücklich auch den, von den Gegnern ihm gemachten, Vorwurf zurück, daß er eine zweifache Gottheit, eine natürliche, ewige des Worts, und eine zufällige, zeitliche des Fleiſches einführen wolle: ſie bedenken nicht, daß dieſes Fleiſch ſeinen Urſprung in der Maria aus Gott durch ſonderliche Kraft und Wirkung des heiligen Geiſtes genommen, und bald von der Empfängniß an etwas Göttliches natürlich gehabt habe, und darin zur Fülle der Gottheit gewachſen ſey. Mit Einem Worte, es ſey ein einiger Gott, wie auch eine einige ewige Gottheit, Natur und Weſenheit Gottes, die weder ab noch zunehme, in welcher aber und aus welcher Chriſtus nach ſeinem Menſchen, welchen die heilige Jungfrau, d. i. ihr heiliges, aus Wirkung des heiligen Geiſtes geborenes, Fleiſch dazu darreichte, erzeugt iſt, in welcher auch ſein Menſch gewachſen und zugenommen hat, bis daß er ihr ganzes Weſen erreicht, und erblich beſeſſen und eingenommen hat. Darum ſey nicht von zweierlei Gottheit in Chriſtus, ſondern von zwei Naturen an ihm die Rede, in Einer göttlichen Herrlichkeit oder Gottheit, die nicht zeitlich, ſondern ewig und auſſer aller Zeit ſchlechthin gleich und einig ſey, welche Gottheit aber wohl dem, das zeitlich iſt, habe mitgetheilt werden können [21]).

Der Grundgedanke der Schwenkfeld'ſchen Lehre iſt die reale Einheit Gottes und des Menſchen. Dieſe Einheit ſoll nicht blos eine äuſſerliche, nominelle, eine blos vorgeſtellte ſeyn, wie ſie als eine bloße communicatio idiomatum genommen werden muß, ſondern eine wahre und wirkliche, in

21) Sendbrief von den zwei Naturen Chriſti a. a. O. S. 518.

welcher Gott und Menſch weſentlich Eins geworden ſind, und doch keine der beiden Naturen in die andere übergegangen iſt, ſondern die Menſchheit auch in ihrer Einheit mit dem Weſen Gottes bleibt, was ſie an ſich iſt. Schon darin zeigt dieſe Lehre eine ächt ſpeculative Tendenz, daß ſie keine abſolute Schranke zwiſchen Gott und dem Menſchen ſtehen laſſen will, es ſoll alles Hemmende und Trennende entfernt werden, damit beide zur innigſten unzertrennlichſten Weſensgemeinſchaft ſich zuſammenſchließen können; aber auch darin verfährt ſie ächt ſpeculativ, daß ſie dieſe Einheit nicht blos ſchlechthin ſezt, ſondern durch verſchiedene Momente hindurchgehen und dadurch erſt ſich verwirklichen läßt. Es iſt eine auf dem Wege eines Proceſſes ſich entwickelnde Einheit und die Momente dieſes Proceſſes ſind nicht blos in den beiden Ständen des Menſchen Chriſtus, ſondern auch in dem Verhältniß enthalten, in welchem Chriſtus als der zweite Adam zum erſten ſteht. Denn Gott der Allmächtige hat, wie Schwenkfeld ſagt [22]), ſeinen göttlichen Rath bei dem Menſchen, oder bei dem Fleiſch- und Menſchwerden nicht auf Einen noch auf einerlei Menſchen oder Ankunft des Menſchen, ſondern auf zwei verſchiedene Menſchen geſtellt, auf zwei, deren einer irdiſch, der andere himmliſch wäre, doch nicht ſo himmliſch, daß er nicht ein wahres Fleiſch und Blut hätte, und aus dem Fleiſch der Maria nicht erzeugt und geboren wäre, ſondern nur auf eine himmliſche göttliche Weiſe ſollte er erzeugt ſeyn und, in ihr empfangen, ſeinen Anfang aus Gott haben. Was alſo Gott in dem erſten Menſchen im Unterſchied von ſich gegenübergeſtellt hat, nimmt er im zweiten himmliſchen dadurch in ſich zurück, daß dieſer zweite, obgleich auch ein Menſch, doch keine endliche Creatur iſt, und wenn er auch in ſeiner irdiſchen Erſcheinung noch etwas Creatürliches an ſich zu haben ſcheint, ſo iſt doch in ſeiner

22) Conf. a. a. O. S. 226.

Erhöhung auch jeder Schein des creatürlichen Wesens aufgehoben. Das Fleisch ist in das Wesen der Gottheit verklärt, und die Gottheit hat in dem Fleische die Form ihrer Existenz, beide sind so wesentlich für einander und in einander; demungeachtet ist hier keine immanente innere Vermittlung, es ist weder aus dem Wesen Gottes nachgewiesen, daß er Fleisch werden kann und im Fleische eine wesentliche Beziehung zu sich selbst habe, noch aus dem Wesen des Fleisches, daß es an sich fähig ist, zum Wesen Gottes erhoben zu werden. Beide sollen durch verschiedene Momente hindurch sich zur Einheit zusammenschließen, ohne daß sich begreifen läßt, wie sie an sich Eins sind. Ist Gott wesentlich immateriell und geistig, welche wesentliche Beziehung kann das Fleisch zum Wesen Gottes haben? Und wenn das Fleisch Christi nur darum in eine so unmittelbare concrete Einheit mit dem Wesen Gottes zusammengehen kann, weil es vom Geiste erzeugt, selbst geistiger göttlicher Natur ist, so steht entweder Christus in einem schlechthin übernatürlichen äusserlichen Verhältniß zu den Menschen, oder es muß, was von ihm gilt, auch von den Menschen überhaupt gelten, der Mensch muß an sich ein göttliches, aus dem Wesen Gottes hervorgegangenes, Element in sich haben, und auf der andern Seite kann es nur zum Wesen Gottes an sich gehören, auch Fleisch zu seyn. Solange aber vom Fleisch Christi nur in dieser unbestimmten äusserlichen Weise die Rede ist, wird das ganze Verhältniß nicht klar. Schwenkfeld versteht zwar unter dem Fleische Christi nicht blos den Leib desselben, sondern seine menschliche Natur überhaupt, aber nur um so schwieriger wird es, sich eine deutliche Vorstellung von der Einheit zu machen, welche durch die Vermittlung des Fleisches zwischen Gott und dem Menschen entstehen soll. Kann man sich vorstellen, wie das materielle Fleisch zur immateriellen Natur Gottes vergeistigt und verklärt wird, so bleibt doch unbegreiflich, wie der Mensch mit Gott Eins werden kann, ohne seine persön-

liche Einheit aufzugeben, und es wäre demnach gerade der Hauptpunct, auf welchen es ankommt, wie zwei Perſonen zur Einheit einer perſönlichen Exiſtenz werden können, von Schwenkfeld mit Stillſchweigen übergangen worden. Es iſt als ein weſentliches Moment der Lehre Schwenkfelds anzuſehen, daß ihm Fleiſch und Menſch identiſche Begriffe ſind, und es läßt ſich hieraus ſowohl ihre Wahrheit als ihre Einſeitigkeit begreifen. Er faßt in dem Fleiſche die Realität des menſchlichen Seyns Chriſti in ihrem weſentlichen Unterſchied von Gott auf, aber von dieſem Puncte aus geht nun ſeine Tendenz dahin, in dem Unterſchied die Einheit hervorzuheben; darum wird von dem Fleiſche, ſo materiell der Begriff deſſelben iſt, alles Endliche, das zu ſeinem Weſen zu gehören ſcheint, ſogleich wieder abgeſtreift, es iſt nichts Creatürliches, nichts Materielles, es iſt ſelbſt göttlicher Natur, muß alſo an ſich mit dem Weſen Gottes identiſch ſeyn, und doch kann man über den ſubſtanziellen Unterſchied zwiſchen Gott und dem Fleiſch nie hinwegkommen. Wäre das Fleiſch, was es nach Schwenkfeld ſeyn ſoll, ſo müßte das Fleiſch an ſich Geiſt ſeyn, und der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Fleiſch ein durchaus fließender und verſchwindender werden. Das Eigenthümliche der Lehre Schwenkfelds beſteht daher ebendarin, daß er dem Fleiſche den Begriff des Geiſtes ſubſtituirt, und vom Fleiſche Beſtimmungen ausſagt, die an ſich nur dem Geiſte zukommen können. Nur der Geiſt iſt ſowohl endlich als unendlich, ſowohl creatürlich als übernatürlich, in ſeinem Unterſchiede von Gott zugleich an ſich mit Gott Eins. Das iſt der ſpeculative Gedanke, welcher aus der Lehre Schwenkfelds durchblickt, aber ſeine Hülle noch nicht durchbrechen kann. Daß es eine immanente Einheit des Endlichen und Unendlichen, oder des Menſchlichen und Göttlichen gibt, eine an ſich ſeyende gottmenſchliche Einheit, die auf einem ganz andern weit tiefern Grunde der Einheit beruht, als die doch immer nur äuſſerliche und unvermittelte

Unio der beiden Naturen, welche die kirchliche Lehre durch ihre communicatio idiomatum zu Stande bringt, ſteht für ihn als abſolute Wahrheit feſt, ſein weſentlicher Mangel aber iſt, daß er dieſe Einheit nur in das Fleiſch ſezt, und nur durch das Fleiſch vermittelt werden läßt: das Fleiſch iſt ihm ſowohl endlich als unendlich, daß es aber beides zugleich iſt, iſt ihm nur das Wunder der Perſon Chriſti, nur von der Perſon Chriſti aus kommt er auf den Begriff dieſer Einheit, er iſt ihm inſofern nur ein gegebener; doch will er ihn nicht blos in ſeinem unmittelbaren Gegebenſeyn laſſen, er will ihn auch erklären und begreiflich machen, wie das ſubſtanzielle Weſen des Fleiſches nicht blos in die Creatürlichkeit zu ſezen iſt, wie es beides zugleich ſeyn kann, ſowohl creatürlich als übernatürlich; aber eben dieß iſt der dunkle Punct, welcher bei ihm nie zur vollen Klarheit wird, daß es im Begriffe des Fleiſches kein Widerſpruch iſt, ſowohl creatürlich als nichtcreatürlich zu ſeyn. Wäre es ihm wirklich gelungen, dieſe an ſich ſeyende Einheit des Creatürlichen und Uebernatürlichen, oder des Endlichen und Unendlichen nachzuweiſen, ſo würde er ebendamit vom Begriffe des Fleiſches zum Begriffe des Geiſtes fortgeſchritten ſeyn. Daß er alſo vom Begriffe des Fleiſches ſich nicht losgeriſſen hat, iſt ſein Mangel, daß er aber vom Fleiſche dieſelbe Einheit des Endlichen und Unendlichen ausſagt, die nur als weſentliche Beſtimmung des Geiſtes gedacht werden kann, iſt die ſpeculative Wahrheit ſeiner Lehre.

Wie Schwenkfeld dem Fleiſche oder der menſchlichen Natur Chriſti eine zu hohe Bedeutung zu geben und ſie unmittelbar mit der göttlichen zu identificiren ſchien, ſo wurde dem Andreas Oſiander der entgegengeſezte Vorwurf gemacht, daß er die göttliche Natur zu entſchieden über die menſchliche ſtelle. In der That gehen beide auf die gleiche Weiſe nur von dem entgegengeſezten Standpunct über die kirchliche Lehre von der Perſon Chriſti hinaus, und das religiös-

dogmatiſche Intereſſe, von welchem ſie dabei geleitet wurden, war bei beiden daſſelbe. Wie überhaupt auf dem eigenthümlichen Standpuncte des Proteſtantismus die Lehre von der Perſon Chriſti nur in ihrer concreten Beziehung zu dem Mittelpunct des chriſtlichen Selbſtbewußtſeyns, wie derſelbe in dem proteſtantiſchen Begriffe des Glaubens lag, aufgefaßt werden konnte, ſo lag auch für Oſiander und Schwenkfeld der Grund ihrer Differenz von der kirchlichen Lehre von der Perſon Chriſti nicht ſowohl in dieſer ſelbſt, als vielmehr in der Lehre von der Rechtfertigung. Eine bloße Imputation der Gerechtigkeit Chriſti ſchien beiden eine zu äuſſerliche Vorſtellung, ein Verhältniß, in welchem Gott und Menſch nie wahrhaft zuſammenkommen, der Menſch nie wahrhaft mit Gott Eins werden und darum auch nie das abſolute Princip der göttlichen Gerechtigkeit und des göttlichen Lebens in ſich aufnehmen kann. Dieſe Aeuſſerlichkeit des Verhältniſſes zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen ſchien ihnen ſchon in der Lehre von der Perſon Chriſti ſtattzufinden, und in dieſer ihren eigentlichen Grund zu haben. Sind in der Perſon Chriſti ſelbſt Gott und Menſch nicht wahrhaft Eins geworden, wie kann durch ſie, was der weſentliche Begriff der Rechtfertigung iſt, die Einheit des Menſchen mit Gott lebendig vermittelt werden? Daß bei Oſiander ſeine eigenthümliche Lehre von der Rechtfertigung mit ſeiner Lehre von der Perſon Chriſti in dieſem innern, durch die Natur der Sache ſelbſt gegebenen, Zuſammenhang ſtund, kann ohnedieß nach der Wichtigkeit, welche er ſeiner Rechtfertigungslehre beilegte, nicht anders angenommen werden, aber auch bei Schwenkfeld fand derſelbe Gang und Zuſammenhang ſtatt. Das Hauptmoment der Wahrheit ſeiner Lehre lag ihm, wie aus der gegebenen Darſtellung erhellt, in der nach ſeiner Meinung dadurch erſt möglichen Gewißheit des Heils. Iſt das Fleiſch Chriſti die wahrhaftige Speiſe, ſo daß, wie Chriſtus ſelbſt in der von Schwenkfeld ſo oft für ſeine Hauptidee be-

nüzten Stelle bei Johannes (Cap. 6.) sagt, alles Fleisch nur durch die Theilnahme an seinem Fleisch und Blut Gnade, Speise und ewiges Leben erlangen kann, so kann erst sein glorificirtes Fleisch den rechten Nuzen gewähren. Zu den Hauptirrthümern seiner Gegner rechnete er, daß sie nicht das Fleisch und Blut Christi, sondern allein das Wort und den Geist für die wahre, wesentliche, lebendig machende Speise, und den wahren Trank der christglaubigen Seele halten, daß sie die Justification, das Amt der Gerecht- und Seligmachung des Sünders nicht dem ganzen Sohne Gottes in der Glorie nach seinen beiden Naturen gleich gemein und eigen seyn lassen wollen, sondern daß sie das Fleisch und Blut Christi solcher seiner eigenen vom Vater empfangenen Herrlichkeit berauben, ihm alle göttlichen Idiomata, Eigenschaft, Wesen, Vermögen und Wirkung bei der christglaubigen Seele benehmen, als da sey geistlich Speisen, Heiligen, Lebendigmachen, von den Todten Auferwecken, von Sünden Abwaschen, das Gewissen Reinigen, gerecht und selig Machen; solches alles stricken die Theologen dem Fleisch und Blut Christi ab, indem sie meinen, es gehöre allein Gott dem Worte und nicht dem Fleisch und Blut Christi zu, womit sie Christus allein nach Einer Natur, nur halb, so zu reden, für unsern Gerecht- und Seligmacher halten, und mit Nestorius seine persönliche Ganzheit und Einigkeit auflösen und zertheilen. Der wahre christliche Glaube behalte Christum ganz in der Glorie seines Reichs nach beiden Naturen und lehre, daß Christus Jesus Gott und Mensch, der verheißene Same Abrahams, und der einige eingeborene Sohn Gottes, ganz auch rein und allein unser Justificator, unser Heiland und Seligmacher sey, nicht eine Natur von der andern abgesondert, sondern daß auch der Mensch Christi in persönlicher Einigkeit und Ganzheit uns beselige und erhalte sowohl als Gott, daß der Leib, Fleisch und Blut Christi unsere Seele sowohl zum ewigen Leben speise, als das Wort, daß sein Blut uns von

Sünden waſche, heilige und reinige, ſowohl als der Geiſt mit dem Waſſer der Gnade [23]). Nur in ſeiner Einheit mit dem Fleiſche kann demnach das Wort ſeine wahre Realität haben, und ein wahrhaft lebenskräftiges Princip ſeyn, weil aber das Fleiſch in dieſer Einheit mit dem Wort nur das abſolute Princip unſerer Rechtfertigung und Beſeligung ſeyn kann, muß es auch ein verklärtes und vergöttlichtes ſeyn. Aus dieſem Zuſammenhang der Schwenkfeld'ſchen Lehre wird von ſelbſt klar, wie wenig auch er mit dem Begriffe einer bloßen Zurechnung ſich begnügen konnte, er ſah in ihr das Wort ohne das Fleiſch, eine Trennung der Naturen, die nur in ihrer Einheit als abſolutes Princip wirken können, ein blos ausgeſprochenes und vorgeſtelltes Verhältniß, das ohne Kraft und Leben iſt. Dieß iſt der Punct, in welchem ſich Schwenkfeld ausdrücklich mit Oſiander einverſtanden erklärte [24]), daß wir, wenn wir ſelig werden wollen, nicht blos eine fremde zugerechnete Gerechtigkeit auſſer uns zu glauben haben, ſondern die wahre weſentliche Gerechtigkeit Gottes, die der in uns wohnende Chriſtus iſt, in uns haben müſſen, und daß wir ebendeßwegen durch den Glauben an Chriſtus nicht blos gerecht geſprochen, ſondern mit der That und Wahrheit gerecht gemacht und fromme, gottſelige, neue Men-

23) Conf. a. a. O. S. 39.

24) Vom Worte Gottes. Daß kein ander Wort Gottes ſey, eigentlich zu reden, denn der Sohn Gottes Jeſus Chriſtus, Bewährung. Damit auch auf Matth. Flacii Illyr. Schmachbüchlein mit Aufdeckung ſeiner vielfältigen Irrthümer wir geantwortet durch C. Schwenkfeld von Oſſing. 1553. Dritter Theil S. CXXIII. Schwenkfeld ſagt, weil man ihm auch Oſiander vorwerfe, als ob er im Artikel der Rechtfertigung oder Juſtification und göttlicher Gerechtigkeit ſeiner Meinung ſey, und er ſonſt von vielen guten Freunden gefragt worden, was er von Oſianders Lehre hierin halte, ſo wolle er ſein Bedenken und Judicium hierüber geben.

schen werden müssen, weil die christliche Gerechtigkeit eine innerliche göttliche Gerechtigkeit und Neuigkeit des wiedergeborenen Herzens sey, die allein Christus zu geben vermöge. Nicht billigen aber konnte Schwenkfeld, daß Osiander Christus allein nach seiner Gottheit oder göttlichen Natur für unsere Gerechtigkeit halte, und seine Menschwerdung bei dem Werke der Rechtfertigung ausschließe, wodurch Christus im Amte der Justification ebenso getheilt werde, wie wenn man sagen wollte, daß er allein nach seiner Menschheit oder menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sey. Lasse man ihn nicht auch als Menschen unsere Gerechtigkeit seyn, mache man ihn als Menschen nur zu einem Erfüller des Gesezes, einem Versöhner, Verdiener und Erwerber der göttlichen Gerechtigkeit, so werde alles Verdienst Christi, sein Leiden, sein Gehorsam, sein Blut, durch welches wir doch von unsern Sünden gereinigt, geheiligt und gerecht gemacht werden, von unserer christlichen Gerechtigkeit ausgeschlossen. Daß aber Osiander das Geheimniß der gleichen göttlichen Wirkung, Speisung, Lebendig- und Gerechtmachung beider Naturen nicht erkannt habe, habe darin seinen Grund, daß er nicht wahrgenommen, wie der Mensch Jesus durch die Glorificirung, Salbung, Himmelskrönung in unabgetilgter menschlicher Natur Gott ganz gleich geworden. Bekenne er sich zu Einer unzertrennten Person der beiden Naturen, so müsse er auch sehen, daß nicht Eine Natur allein, sondern beide Naturen zugleich in der Einen Person des glorificirten Christus unsere Rechtfertigung und christliche Gerechtigkeit seyn müssen, aber die verführerische Schullehre von der communicatio idiomatum habe ihn zur Theilung Christi verursacht und bewogen [25]). Es ist schon an einem andern Orte [26]) gezeigt worden, daß es nur ein Misverständniß der Lehre Osianders

25) A. a. O. S. CXXVI.

26) Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 323 f.

iſt, wenn man ihm den Vorwurf macht, er habe die menſchliche Natur Chriſti von allem Antheil an dem Werke der Erlöſung und Rechtfertigung ausgeſchloſſen und von der göttlichen getrennt. Das Menſchliche trat in ſeiner Lehre nur in demſelben Verhältniß zurück, in welchem er das Göttliche als das allein wirkende lebenskräftige Princip hervorhob. Iſt dieß von ihm auf eine einſeitige Weiſe geſchehen, ſo iſt es nur die Parallele zu derſelben Einſeitigkeit, mit welcher Schwenkfeld die menſchliche Natur zum ſubſtanziellen Princip der ganzen erlöſenden, heiligenden und beſeligenden Thätigkeit Chriſti machte. An ſich ſtehen beide auf demſelben Standpunct und die Lehrweiſe beider kann in ihrem gegenſeitigen Verhältniß nicht richtiger aufgefaßt werden, als von der Vorausſezung aus, daß es beiden auf die gleiche Weiſe darum zu thun war, der gottmenſchlichen Einheit eine tiefere und concretere Bedeutung zu geben, als ſie in dem kirchlichen Lehrbegriff hatte. Die Vereinigung der beiden Naturen, wie ſie ſich in Folge der Menſchwerdung im irdiſchen Leben Chriſti darſtellte, hatte für beide einen zu äuſſerlichen und zufälligen Character, und man mußte erſt darüber hinausgehen, um auf den wahren Begriff der an ſich ſeyenden weſentlichen Einheit Gottes und des Menſchen zu kommen. Dieſen weiteren Schritt glaubten beide auf gleiche Weiſe thun zu müſſen, der Unterſchied aber war, daß der eine die wahre Realität dieſes Begriffs rückwärts, der andere vorwärts finden wollte. Nach Schwenkfeld kam, obgleich das Princip einer ſolchen gegenſeitigen Durchdringung ſchon in der Menſchwerdung ſelbſt enthalten war, doch erſt in dem Zuſtande, welchen er die Glorification des Menſchen Chriſtus nannte, eine ſolche Einheit der beiden Naturen zu Stande, daß die menſchliche, ohne ihre Eigenthümlichkeit zu verlieren, daſſelbe wurde, was die göttliche war, und beide an ſich Eins nur in einander exiſtirten. Dieſelbe Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, welche Schwenkfeld erſt nach der irdiſch-menſch-

lichen Erſcheinung Chriſti zu ihrer wahren Realität kommen ließ, ſezte Oſiander ſchon in den vormenſchlichen Zuſtand [27]). Seine ganze Chriſtologie beruht auf der Idee, daß in dem Sohn Gottes, wie er von Ewigkeit exiſtirte, Gott und Menſch an ſich Eins waren. Der Menſch hätte nicht nach dem Bilde Gottes geſchaffen werden können, wenn der Sohn Gottes nicht ſchon damals der Gottmenſch geweſen wäre. Da aber der Sohn Gottes damals noch nicht in der Wirklichkeit Menſch geworden war, ſo war er nur an ſich Menſch, oder nur ideell dazu beſtimmt, Menſch zu werden. Nur inſofern iſt demnach Adam nach dem Bilde Gottes geſchaffen worden, als es an ſich zum Weſen des Sohnes Gottes gehörte, Menſch zu ſeyn. Weil aber der Sohn Gottes ſelbſt damals nur erſt ideell Menſch war, die Idee der Menſchheit ſich in ihm ſelbſt noch nicht realiſirt hatte, ergab ſich hieraus das Doppelte: 1. daß Adam, ſofern er das Bild Gottes an ſich trug, die in dem Begriffe des göttlichen Ebenbilds enthaltene gottmenſchliche Einheit nur auf eine ſehr unvollkommene Weiſe in ſich darſtellen konnte, und daß 2. ebendeßwegen, weil die Idee, auf die ſich das Bild Gottes in Adam bezog, in Adam nicht realiſirt war, dieſe Idee nur in Chriſtus zu ihrer vollen Realität gelangen konnte. Chriſtus mußte daher, was er als Sohn Gottes an ſich war, auch in der Wirklichkeit werden, er mußte Menſch werden, wenn nicht die an ſich zu ſeiner Natur gehörende Idee der Menſchheit in ihm nur eine abſtracte, der concreten Exiſtenz ermangelnde, Idee ſeyn ſollte. Es erhellt hieraus, in welchem engen Zuſammenhang der bekannte Saz Oſianders, daß Chriſtus oder der Sohn Gottes, auch wenn Adam nicht geſündigt hätte, nothwendig hätte Menſch werden müſſen, mit der ganzen Chriſtologie deſſelben ſteht. Wäre der Sohn

27) Man vgl. über das Folgende die Geſch. der Lehre von der Verſöhnung S. 328 f. und die daſelbſt angeführten Belege.

Gottes, ohne an ſich ſchon Menſch zu ſeyn, oder die Idee der Menſchheit als weſentliche Beſtimmung in ſich zu haben, nur in dem zeitlich erfolgten Acte der Menſchwerdung Menſch geworden, ſo wäre das Verhältniß, in welchem das Göttliche und Menſchliche in ihm zu einander ſtehen, nur als ein zufälliges anzuſehen. Um daher der Perſon Chriſti nicht dieſen Character der Zufälligkeit zu geben, faßte Oſiander die Menſchwerdung als einen aus dem Weſen der Idee hervorgehenden Proceß auf: der Sohn Gottes mußte Menſch werden, weil es zum Weſen der Idee gehört, daß ſie, was ſie an ſich iſt, auch in der Wirklichkeit iſt. Dieſes für die Perſon Chriſti conſtitutive Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit wurde überhaupt ſoſehr der die ganze Anſchauungsweiſe Oſianders beſtimmende Geſichtspunct, daß er im Grunde das ganze Verhältniß Gottes und der Welt unter denſelben ſtellte, wenn er auch den Saz behauptete: Gott würde überhaupt die Welt nicht geſchaffen haben, wenn er nicht zuvor beſchloſſen hätte, ſeinen Sohn Fleiſch werden zu laſſen; denn was iſt hiemit anders geſagt, als daß alles an Chriſtus hängt, in ihm ſeine nothwendige Vorausſezung, ſeine ſubſtanzielle Wahrheit hat, oder, wie Scotus Erigena ſich ausdrückte, der Sohn Gottes der Inbegriff der primordialen Urſachen iſt, zu welchen die wirkliche Welt ſich verhält, wie die Wirkung zu der Urſache? Alles dieß führt immer wieder auf die Grundanſicht zurück, daß Gott an ſich Menſch iſt, das Verhältniß Gottes und des Menſchen kein zufälliges, zeitlich entſtandenes, ſondern ein nothwendiges, immanentes iſt. Dieſe Immanenz des Göttlichen und Menſchlichen hat auch die Schwenkfeld'ſche Chriſtologie inſofern zu ihrer Vorausſezung, als das ſubſtanzielle Ineinanderſeyn des Fleiſches Chriſti und der Gottheit, wie ſich Schwenkfeld die Glorificirung Chriſti dachte, gar nicht möglich wäre, wenn nicht Gott und Menſch an ſich Eins wären, woraus es zu erklären iſt, daß Schwenkfeld die menſchliche Natur Chriſti gar nicht als

Creatur betrachtet wissen wollte; allein der characteristische Unterschied zwischen Schwenkfeld und Osiander besteht immer noch darin, daß Schwenkfeld diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen erst mit der Menschwerdung sich realisiren ließ, Osiander aber sie als gleich ewig mit dem Wesen des Sohnes Gottes betrachtete, woher es kommt, daß bei Osiander die göttliche Natur Christi ebenso ein einseitiges Uebergewicht über die menschliche zu erhalten scheint, wie bei Schwenkfeld die menschliche, oder das Fleisch, über die göttliche, obgleich keiner von beiden die eine von der andern trennen wollte [28]).

Es ist noch immer eine hergebrachte Meinung, von welcher sich Viele auch jezt noch nicht trennen können, Männer, wie Osiander und Schwenkfeld, insbesondere der Leztere, seyen nur als Mystiker anzusehen, in deren verworrene Ideen einen vernünftigen Zusammenhang zu bringen, vergebliche Mühe sey. Als Mystiker mögen sie allerdings betrachtet werden, wenn eine Lehre mit Recht mystisch genannt wird, welche einerseits zwar tiefere speculative Gedanken enthält, anderer-

28) Als einen zweiten Mangel hebt Schwenkfeld a. a. O. S. CXXIX an Osiander noch hervor, daß Osiander die Natur und Art des gerechtmachenden Glaubens nicht wahrgenommen, daß er an keine Zeit gebunden, das Vergangene und Künftige, alles, was zur Seligkeit nothwendig und von Christus vollbracht werden sollte und vollbracht worden ist, den Gläubigen gegenwärtig mache. Osiander handle den Gehorsam, das Leiden, Sterben und Verdienst Christi allein historischer Weise, auswendig dem Glauben; denn hätte er solches nach dem Glauben und im Glauben angesehen, und die Natur des wahren Glaubens recht bedacht, so würde er nicht geschrieben haben, Christus habe länger denn vor fünfzehn hundert Jahren gelitten. Wie denn das Leiden, Sterben und Verdienst Christi unsere Rechtfertigung seyn und unsere Gerechtigkeit möge genannt werden, obgleich er es wohl unsere Erlösung bleiben lasse? Man vgl. hierüber die Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 328 f.

ſeits aber auch noch der dialektiſchen Form ermangelt, durch welche ſie nach dem innern Zuſammenhang ihrer Momente für das Bewußtſeyn vermittelt wird. Welchen ächt ſpeculativen Gehalt ihre Vorſtellungen haben, iſt nachgewieſen, und wenn die ſpeculative Myſtik nur darauf gerichtet ſeyn kann, das Endliche in ſeinem weſentlichen Zuſammenhang mit dem Abſoluten aufzufaſſen, das Zufällige, zeitlich Entſtandene, Creatürliche in ſeinem ewigen Anſichſeyn anzuſchauen, ſo drängt ſich ganz beſonders die Myſtik eines Oſiander und Schwenkfeld nach dem innerſten Mittelpunct aller Speculation hin, der Einheit Gottes und des Menſchen. Dieſe Einheit iſt der Grundgedanke, in welchem ihre eigenthümlichen Vorſtellungen weit enger unter ſich zuſammenhängen, als es beim erſten Anblick ſcheinen mag. Man thut daher ſehr Unrecht, wenn man ſolchen Männern den Namen Myſtiker nur in der Abſicht gibt, um theils ihre Lehren und Vorſtellungen nur als eine abnorme, iſolirt ſtehende Erſcheinung zu bezeichnen, theils der orthodoxen Theologie gegenüber, zu welcher ſie ſich gewöhnlich in ein Oppoſitionsverhältniß ſtellten, herabzuſetzen. Um aber dieſe ſogenannten Myſtiker billiger und richtiger zu beurtheilen, iſt freilich nothwendig, die ſpeculative Aufgabe, um welche es ſich überhaupt in der ganzen Entwicklung des Dogma handelt, nie aus dem Auge zu verlieren. Von dieſem Standpunct aus muß man zu der Einſicht gelangen, daß dieſe Myſtiker nicht nur daſſelbe theologiſche Intereſſe verfolgen, von welchem überhaupt die theologiſche Bewegung ihrer Zeit ausging, ſondern auch gerade durch das Einſeitige, Unbefriedigende, Aeuſſerliche, das ſich in der herrſchenden Lehrweiſe ſo wenig verkennen ließ, zu einer Betrachtungsweiſe hingetrieben wurden, welche auf den tiefern Grund der Sache zurückgehen ſollte [29]).

29) Wie wenig die ſogenannten Myſtiker auf einem andern als dem ſpeculativen, das Weſen der Sache ſelbſt ins Auge faſſenden,

Die Urſache des heftigen Widerſpruchs, welchen die proteſtantiſchen Theologen gegen die Lehre dieſer Myſtiker er=

Standpunct zu ihrem Rechte kommen können, zeigen zur Genüge die Planck'ſchen Urtheile über Schwenkfeld und Oſiander. Welches zufällige Aggregat der ungereimteſten Vorſtellungen, welches leere Spiel ſchwärmeriſcher Grillen ſah Planck in der Lehre eines Schwenkfeld, wenn er ſich dieſelbe nur ſo erklären zu können glaubte (Geſch. des proteſt. Lehrb. V. Bd. 1ſter Thl. S. 182.): „Schwenkfeld, muß man wiſſen, hatte ſeine ſeltſame Hypotheſe von der Gloriſication des Fleiſches Chriſti noch nicht lange bei ſich herumgetragen, als es ihn bedünkte, daß ſie ein ganz anderes Ausſehen bekommen und ſich viel ſtattlicher ausnehmen würde, wenn er auch einen beſonderen Zweck dieſer Glorification angeben könnte, und darüber gerieth er bald auf den unſeligen Einfall, daß ſie wohl in einer beſondern Verbindung mit dem Werk der Wiedergeburt oder der neuen Schöpfung, die mit jedem Menſchen vorgehen müſſe, ſtehen und einen ganz eigenen Einfluß auf dieſe haben dürfte. Wie ſich nun daraus die abentheuerliche Theorie von der Heilsordnung in der Seele des Mannes bildete, dieß läßt ſich freilich nur errathen, aber die Ordnung, in welcher ſich die Ideen, aus denen ſie erwuchs, in ſeinem Kopfe zuſammenreihten, mochte am wahrſcheinlichſten die folgende ſeyn." — (Nun ſpricht Planck von der Lehre Schwenkfelds, daß die Wiedergeburt des Menſchen nicht durch das äuſſere Wort bewirkt werde, ſondern daß das Princip derſelben nur das menſchgewordene Wort ſeyn könne). — „Dieß war wenigſtens im Ganzen die Wendung, welche die Ideen Schwenkfelds genommen, oder dieß war ungefähr die Form, in welcher ſich ſeine Phantaſie alles, was dabei für die Vernunft undenkbar war, denkbar gemacht hatte. Es iſt leicht möglich, daß ſie ſich zu Zeiten in ſeinem Kopfe auf eine etwas verſchiedene Art zuſammenfügten, denn Vorſtellungen, die keinen vernünftigen Zuſammenhang zulaſſen, ſind der mannigfaltigſten Zuſammenſezung fähig." Ebenſo ſieht Planck in der Behauptung Oſianders, daß unſere Gerechtigkeit niemand anders als Gott ſelbſt ſeyn könne, weil man

hoben, lag darin, daß das Syſtem der proteſtantiſch-lutheriſchen Theologie, insbeſondere in der Lehre von der Rechtfertigung, im Gegenſaz gegen das katholiſche Dogma ſchon ſeine beſtimmte, eng begrenzte, an einzelne Schriftſtellen zu ängſtlich ſich anſchließende Form erhalten hatte. An ſich aber iſt dieſe Myſtik ſo wenig etwas dem Proteſtantismus Fremdartiges und Widerſtreitendes, daß ſie vielmehr ſelbſt aus Elementen hervorgegangen iſt, die zur innerſten Natur des Proteſtantismus gehören. Iſt es das Weſen des Proteſtantismus, aus dem Verhältniß Gottes und des Menſchen alles zu entfernen, was den Character einer blos äuſſerlichen Vermittlung an ſich trägt, und die Einheit Gottes und des Menſchen, in welcher das wahre Weſen der Religion beſteht, nur auf mechaniſche Weiſe ſich realiſiren läßt, ſomit dieſe Einheit als eine ſo viel möglich unmittelbare, innige und lebendige aufzufaſſen, ſo iſt die Hauptaufgabe des Proteſtantismus keine andere als dieſelbe, welche auch die Myſtik hat, und es iſt daher ganz natürlich, daß dieſelbe Myſtik, welche ſich gleich anfangs als eine eigene Form der proteſtantiſchen Theologie geltend machte, auch ferner in der proteſtantiſchen Kirche ſich fortbildete, und ihr eigenes Feld in ihr ſich anbaute. An Oſiander und Schwenkfeld ſchließen ſich als weitere Glieder dieſer nicht erſt mit dem Proteſtantismus beginnenden, ſondern in die frühere Zeit zurückgehenden und ſchon damals ihre Verwandtſchaft mit dem Geiſte der Refor-

---

ja ſonſt annehmen müßte, daß unſere Gerechtigkeit eine Creatur wäre, oder daß wir eine erſchaffene Gerechtigkeit hätten, nur einen tollen Einfall, auf welchen nur ein höchſt verwirrter Schwärmer habe verfallen können (a. a. O. Bd. IV. S. 361.). Ja, nicht blos höchſtverwirrte Schwärmer, ſogar verſchmizte Schlauköpfe müßten dieſe Myſtiker geweſen ſeyn, wenn es ſich mit der Geneſis der Schwenkfeld'ſchen Vorſtellungen ſo verhielte, wie Planck meint.

mation und des Protestantismus beurkundenden Kette V. Weigel und J. Böhme an, in welchem Lezteren bekanntlich die Mystik zu einer Bedeutung gelangt ist, die sich erst vom Standpunct der neuern Philosophie aus vollkommen begreifen läßt. Die Mystik war es, in welcher der tiefere speculative Hintergrund, in welchem das Dogma an sich ruht, und aus welchem es sich erst herausbewegen muß, mehr und mehr in das Bewußtseyn hervortrat, und die Mystik wurde daher selbst ein sehr wichtiges Moment zur gegenseitigen Vermittlung der Theologie und der Philosophie.

Bei Osiander und Schwenkfeld blickt die gemeinsame Ansicht hindurch, daß wenn das Verhältniß der beiden Naturen Christi nicht blos ein äusseres und zufälliges seyn soll, ihre Einheit nur als das Resultat einer immanenten Bewegung, oder eines Processes gedacht werden kann, durch dessen Momente die Einheit, in welcher die beiden Naturen wahrhaft Eins mit einander werden, sich erst realisirt. Die eine Natur muß sich zur andern fortbewegen, um in diesem lebendigen Ineinanderseyn beider das wirklich zu werden, was jede in ihrem Verhältniß zur andern an sich ist. So ist es daher bei Osiander die göttliche Natur, die sich zur menschlichen und bei Schwenkfeld die menschliche, welche sich zur göttlichen fortbewegt, und in dieser Bewegung kommt jede von beiden erst zu ihrer Vollendung und wahren Realität. Diese lebendigere Ansicht von dem Verhältniß der beiden Naturen, welcher zufolge eine persönliche Einheit, wie sie der kirchliche Lehrbegriff behauptet, nur unter der Voraussezung möglich ist, daß das Göttliche in Christus seinem Begriff nach nicht ohne das Menschliche und das Menschliche nicht ohne das Göttliche seyn kann, oder Gott und Mensch an sich Eins sind, ist der ächt speculative Gedanke in der Lehre beider, so wenig beide auf den speculativen Standpunct sich stellen wollen. Gehen wir nun davon aus, um diese mystische Ansicht in ihrer weitern Entwicklung zu verfolgen,

ſo kann ihr ſpeculativer Fortſchritt nur darin beſtehen, daß das Princip der Bewegung, durch welche die Einheit der beiden Naturen ſich vermittelt, in das Weſen Gottes ſelbſt geſezt, Gott ſelbſt ſeinem Weſen nach in einem Proceß der Vermittlung mit ſich ſelbſt begriffen gedacht wird. Um das Weſen Gottes unter dieſen Geſichtspunct zu ſtellen, durfte man nur den Begriff des göttlichen Worts ſich genauer entwickeln und näher darauf eingehen, was das Wort für Gott iſt, und wie es ſich in ihm, als dem Gedanken ſeiner ſelbſt, ausſpricht. Auf dieſem Wege war ſchon Oſiander, wenn er über das Wort Gottes ſich ſo erklärte: Es ſolle niemand ein ſolches Wort ſich einbilden, wie eines Menſchen Wort iſt, das mit dem Munde geredet wird und eine Stimme iſt, ſondern vielmehr ein inwendiges geiſtiges Wort, welches durch das mündliche, als ſein Zeichen, hervorgebracht und angezeigt werde, und doch nichts deſto minder innen bleibe und nur ein einiges Wort ſey. Alſo begreife, verſtehe, erkenne und bilde ſich Gott ab in ſeinem heiligen göttlichen Worte, d. i. er gebäre einen Sohn und das ohne allen Anfang von Ewigkeit her. Denn wer verſtehe nicht, daß aller Menſchen Sprache allein darum erfunden ſey, daß einer dem andern ſeine Gedanken und ſein inwendig Wort und Meinung anzeigen möge? Das äuſſerliche Wort ſey nicht das inwendige, es zeige es aber an und mache es offenbar. Alſo ſey es auch mit Gottes Wort. Gott erkenne ſich ſelbſt von Ewigkeit und dieſelbige Erkenntniß ſey ſein inwendiges Wort und Gott ſelbſt. Wenn er nun daſſelbige inwendige göttliche Wort durch das äuſſerliche Wort, ſo viel wir mögen begreifen, anzeige, oder ſeine Diener, die es von ihm haben, anzeigen laſſe, nämlich, was es ſey und wolle, ſo empfahen alle, die es hören, glauben und behalten, ebendieſelbige Erkenntniß, die er in ihm ſelber habe, und ſey dann das rechte lebendige Wort Gottes, Gott ſelbſt, und ſey nicht ein äuſſerliches Wort mit Stimme, ſondern es ſey die Meinung und

der Sinn, der durch das äuſſerliche Wort angezeigt und in unſern Herzen gepflanzt werde [30]). Erkennt Gott in ſeinem Worte ſich ſelbſt, und iſt dieſes inwendige geiſtliche Wort weſentlich Eins mit dem äuſſern, ſo iſt in dieſem Worte Gottes nicht nur das Princip des göttlichen Selbſtbewußtſeyns ausgeſprochen, daß Gott als Geiſt ſich zu ſich ſelbſt nur denkend und wiſſend verhalten kann, ſondern es iſt auch das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt in ſeiner Identität mit dem Wiſſen des Menſchen von Gott aufgefaßt. Denn daſſelbe mit Gott ſelbſt identiſche Wort, in welchem Gott ſich ſelbſt weiß, theilt er dem Menſchen mit, und es iſt demnach in dieſem Worte, wenn es der Menſch in ſich ſelbſt aufnimmt, das Wiſſen des Menſchen von Gott mit dem Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt eines und daſſelbe. Hierin liegt ſchon der unmittelbare Fortgang zu der Behauptung V. Weigel's, daß Gott ſich ſelber im Menſchen erkenne. Dieſen Saz leitet Weigel aus dem Weſen des Glaubens ab. Weil der Glaube ein Werk und ein Licht Gottes ſey, ſo wirke Gott alles Gute in dem gelaſſenen (Gott ganz hingegebenen) Herzen des Menſchen, Gott gebe ſich ſelbſt dem Menſchen ins Herz, durch den Glauben, daß er im Menſchen wohne, und das heiße Chriſtus in uns wahrhaftig verſezt, den Menſchen aus der Natur in die Gnade verneuert zu guten Werken, daß der Menſch nicht ſein ſelber ſey, ſondern Gottes. Weil alſo ein jeder Glaubiger ihm ſelber entnommen und Gott gelaſſen und ergeben ſey, ſo erkenne ſich Gott ſelbſt im Menſchen. Das im Glauben enthaltene und zum Weſen des Glaubens

30) Es findet ſich das Obige in der ſehr ſelten gewordenen Schrift Oſianders vom J. 1525.: „Getreuer Nürnberger Rathſchlag", die ich blos aus Saligs Hiſt. der Augsb. Conf. Th. II. S. 916., und aus Arnold's Kirchen- und Kezerh. Anhang zum II. Th. B. XVI. c. 24. §. 5. num. CVII. S. 1588., und aus den von Arnold gegebenen Auszügen kenne.

ſelbſt gehörende Wiſſen iſt demnach ebenſo das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt, als das Wiſſen des Menſchen von Gott. Es iſt nur ein anderer Ausdruck für dieſe im Weſen des Glaubens auf dieſe Weiſe ſich ausſprechende Einheit Gottes und des Menſchen, wenn Weigel ſie geradezu den Glauben ſelbſt nennt, oder vom Glauben ſagt, er ſey der nicht allein mit ſeinem Geiſt, ſondern auch mit ſeinem himmliſchen Fleiſch und Blut in uns wohnende Chriſtus. Jeder Glaubige iſt demnach gleichſam der Gottmenſch, und Göttliches und Menſchliches ſind in ihm auf dieſelbe Weiſe Eins, wie in Chriſtus. Noch tiefer aber faßt Weigel dieſe Einheit Gottes und des Menſchen auf, wenn er den Menſchen einerſeits als Mikrokosmus, andererſeits als das mit Gott ſelbſt identiſche Bild Gottes betrachtet. Als Mikrokosmus iſt der Menſch die Welt, denn nicht aus Nichts wollte Gott den Menſchen machen, ſondern aus etwas, aus der großen Welt formiren [31]); ſo iſt er als das größte Werk Gottes unter dem Himmel die kleine Welt, und trägt alles in ſich, was gefunden wird im Himmel und auf Erden und darüber. Als Bild Gottes aber iſt er ein Sohn Gottes, von Gott geſchaffen nach ſeinem Gleichniß und Bildniß, mit aller Natur und Eigenſchaft, wie ſein Vater Gott, und iſt wie Gott und iſt Gott gleich. Indem er nach dieſen beiden Seiten ſeines Weſens Gott und Welt in ſich vereinigt, iſt er ein von zweien Eltern geborner Sohn, von einem ewigen und einem vergänglichen, und wie er als die Einheit aller Geſchöpfe von der großen Welt empfangen hat zwei Leiber, den äuſſern greiflichen aus den irdiſchen Elementen, und einen ungreiflichen, unſichtbaren, aber doch auch natürlichen und zergäng-

31) Denn einen ſolchen gewaltigen Schöpfer haben wir, daß er dieſe große Welt faſſen kann in eine Fauſt, das iſt, in den Mikrokosmum beſchließen, ſagt Weigel ſehr bezeichnend in der Schrift: Erkenne dich ſelbſt S. 13.

lichen von dem Firmament und den Gestirnen, so hat er auch einen doppelten Geist, einen aus der Welt, den Naturgeist und aus Gott den göttlichen Geist. Als die Einheit Gottes und der Welt ist daher der Mensch die Einheit des Endlichen und Unendlichen, Gott und Welt schließen sich in ihm zu ihrer immanenten Einheit zusammen. Wie nun aber der Mensch objectiv die Einheit, der Begriff aller Dinge ist, so ist er auch subjectiv das Wissen von allem: was an sich in ihm ist, ist auch für sein Wissen in ihm. Der Mensch selbst ist das Auge, wodurch alles erkannt wird, und da alles Begreifen vom Auge kommt, und nicht von seinem Gegenwurf oder dem Object, so ist alle Erkenntniß des Menschen seine eigene Selbsterkenntniß. Nehmen wir nun dazu, daß dieses Wissen des Menschen von sich auch wieder das Wissen Gottes von sich selbst ist, daß, wie Weigel sagt, Gott im Menschen sich selbst erkennt, das Auge, mit welchem der Mensch sieht, das Auge Gottes ist, so ist die weitere hier mögliche Frage nur diese, ob überhaupt das Wissen Gottes von sich selbst erst dadurch möglich ist, daß es ein gottmenschliches ist, oder ob dieselbe Einheit des Endlichen und Unendlichen, die zur Natur des Menschen gehört, das Wesen Gottes selbst ist? Wäre dieß, so wäre auch das Endliche eine wesentliche Bestimmung des göttlichen Selbstbewußtseyns, und der Unterschied des Endlichen und Unendlichen, ohne welchen die gottmenschliche Einheit nicht gedacht werden kann, wäre in das Wesen Gottes selbst gesezt. Weigel selbst bleibt nur bei jenen allgemeinen und unbestimmten Säzen stehen, klar genug aber ist, wie nahe das Ineinanderseyn des göttlichen und menschlichen Wissens, von welchem er spricht, dazu hinführt, daß überhaupt das Wesen Gottes nur als die durch den Unterschied vermittelte Einheit mit sich selbst gedacht werden kann [32]). Diesen weitern Schritt, den Unter-

32) Man vgl. über die Lehre Weigels die in meiner Gesch. der Lehre

ſchied und Gegenſaz unmittelbar in das Weſen Gottes ſelbſt zu ſezen hat J. Böhme gethan, nur geht Böhme nicht vom Wiſſen und Erkennen oder dem Selbſtbewußtſeyn Gottes, ſondern vom Begriffe des Lebens aus [33]).

---

von der Verſöhnung S. 463. und in Dorner's Entwicklungsgeſch. der Lehre von der Perſon Chriſti S. 224. angeführten Stellen aus den Schriften Weigels. Eine Hauptſtelle, in welcher Weigel das gottmenſchliche Ineinanderſeyn des göttlichen Wiſſens ausſpricht, iſt das Schlußgebet in der Schrift: Erkenne dich ſelbſt S. 56.: „O mein Schöpfer und Gott, durch dein Licht erkenne ich, wie wunderbarlich ich gemacht bin. Aus der Welt bin ich, die Welt trägt mich und umgreifet mich, und ich trage die Welt und umgreife die Welt. Was in ihr iſt, iſt in mir greiflich. Aber du haſt mich auch geſchaffen in Bildniß, du biſt in mir und ich in dir. — Dieſes Alles ſehe ich in dir und du in mir, ja meine Augen ſind deine Augen, und meine Erkenntniß iſt deine Erkenntniß. Sie ſehen, was du willſt, und nicht was ich will. Du erkennſt und ſiehſt dich ſelber durch dich ſelber, das iſt durch mich und davon bin ich ſelig. In deinem Licht erkenne ich wahrlich das Licht.“ Auf dieſelbe Weiſe hat ſchon Meiſter Eckart vom Erkennen Gottes geſprochen, Th. II. S. 897. Auf die Verwandtſchaft mit Scotus Erigena in der Lehre vom Menſchen darf ohnedieß nicht erſt aufmerkſam gemacht werden.

33) Hegel (Geſch. der Philoſ. Bd. III. S. 296.) ſtellt J. Böhme Baco von Verulam gegenüber als das andere Extrem, Feuerbach (Geſch. der neuern Philoſ. von Baco von Verulam bis B. Spinoza 1833. S. 150 f. vgl. 213.) ſtellt Böhme mit Carteſius zuſammen, weil der weſentliche Gedankeninhalt Böhme's die Geneſis des Geiſtes, des Bewußtſeyns, alles Lebens und Empfindens aus der Selbſtentzweiung und dem Gegenſaz iſt, daß der Geiſt, was er iſt, weſentlich durch den Gegenſaz iſt, was Carteſius in der Form der Philoſophie ausſprach, ſofern auch Carteſius zu der Affirmation ſeines cogito auf dem Wege der Negation, des Gegenſazes, kam. Ich ſtelle hier Böhme in die Reihe der Myſtiker. Man vgl. mit dieſer neuen Dar-

Der Grundgedanke, welcher bei Böhme das eigentliche Princip seines speculativen Denkens ist, ist die Idee der Vermittlung, oder die Ansicht, daß im natürlichen und geistigen Leben alles sich mit sich selbst vermitteln, durch einen Vermittlungsproceß hindurchgehen muß, um das zu werden, was es seinem Begriff nach seyn soll. Alles Seyn und Leben ist nur ein vermitteltes, ein erst gewordenes, das Werden selbst aber sezt immer eine Dualität von Principien voraus, ohne welche keine Bewegung und Thätigkeit möglich ist, ein Princip, von welchem die Bewegung ausgeht, und ein anderes, das ihm entgegenwirkt, damit, indem die Wirkung an der Gegenwirkung sich bricht, aus der gegenseitigen Durchdringung beider das der höhern, die beiden Principien selbst in sich begreifenden Einheit entsprechende Resultat entstehe. Logisch betrachtet ist die Einheit der Begriff der Sache selbst und die beiden Principien sind die Momente, in welchen der Begriff sich in sich selbst spaltet und in den Unterschied von sich auseinandergeht, um durch diesen Unterschied hindurch sich mit sich selbst zusammenzuschließen und dadurch erst zur wahren Einheit mit sich selbst zu gelangen. Für diese Grundansicht beruft sich Böhme auf die einfachsten Wahrnehmungen, auf den Apfel, der anfangs herb und sauer, erst allmählig mild und genießbar wird, auf die Pflanze, die ein doppeltes Princip in sich enthält, ein dunkles und ein lichtes, das Feuer, das in seinem feurigen Element auch das Licht in sich schließt [34]), und ebenso auch auf die Natur des

---

stellung der Lehre Böhme's die frühere (Gnosis S. 558 f.), die ich hier in mehreren Puncten zu verbessern gesucht habe.

34) Von der Menschwerdung Christi, erster Theil, 1, 6.: — Als uns solches am Feuer und Licht zu ersinnen ist, daß das Feuer zwar eine Ursache des Lichts ist, und wohnt doch das Licht im Feuer, dem Feuer unergriffen, und führet eine andere Qual als das Feuer, denn das Feuer ist Grimmigkeit und verzeh-

menſchlichen Gemüths, in welchem ſowohl Zorn und Bosheit, als auch Sanftmuth und Liebe ſich findet. Iſt es nun, wie hieraus zu erſehen iſt, überhaupt Geſez der Natur, daß ohne eine Zweiheit von Principien und Kräften kein Leben möglich iſt, ſo kann auch das höchſte Leben, das Leben Gottes, nicht ohne einen ſolchen Unterſchied und Gegenſaz gedacht werden. Im Weſen Gottes ſelbſt iſt ein Gegenſaz von Finſterniß und Licht, von Grimmigkeit und Sanftmuth, eine Zweiheit von Principien, von welchen das erſte, das finſtere, grimmige, herbe, ſtrenge, zwar nicht Gott im höchſten Sinne iſt, aber doch auch Gott und zum Weſen Gottes ſo gehört, daß es die Vorausſezung Gottes ſelbſt iſt, und nur deßwegen, weil im Weſen Gottes ſelbſt dieſe Dualität iſt, iſt es auch in der Natur und in allen Creaturen nicht anders, in allen iſt ein Widerwille, jeglicher Körper iſt mit ſich uneins, in allen iſt Gift und Bosheit, und man ſieht, daß es ſo ſeyn muß, ſonſt wäre kein Leben noch Beweglichkeit, weder Dickes noch Dünnes, keine Farbe, keine Tugend, keine Erkenntniß, keine Kunſt und Wiſſenſchaft, es wäre alles ein Nichts. Kein Ding, ſagt Böhme, kann ohne Widerwärtigkeit ihm offenbar werden, denn ſo es nichts hat, das ihm widerſtehet, ſo gehet es immerdar für ſich aus, und gehet nicht wieder in ſich ein; ſo es aber nicht wieder in ſich eingehet, als in das, daraus es iſt urſprünglich gegangen, ſo weiß es nichts von ſeinem Urſtand, d. h. es kommt aus ſeiner Unmittelbarkeit

---

rend, und das Licht iſt Sanftmuth, und aus ſeiner Kraft wird Weſenheit, als Waſſer oder Sulphur eines Dinges, welches das Feuer in ſich zeucht und zu ſeiner Stärke und Leben braucht, und iſt alſo ein ewig Band. — Es ſind von Ewigkeit nur zwei *principia* geweſen, als eines in ſich ſelber, die feuernde Welt, und das andere auch in ſich ſelbſt, als lichtflammende Welt, da ſie doch auch nicht getrennt waren, als das Feuer und Licht nicht getrennt ſind, und das Licht im Feuer wohnt, dem Feuer unergriffen.

nicht zum Begriff ſeines Weſens, um, was es an ſich iſt, auch durch ſich zu ſeyn und dadurch erſt wahrhaft Eins mit ſich zu werden. Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben keine Empfindlichkeit, noch Wollen, noch Wirken, auch weder Verſtand noch Wiſſenſchaft, es fragte niemals nach ſeinem Grunde, woraus es hergekommen, und der verborgene Gott bliebe ſo dem natürlichen Leben unerkannt [35]). So wenig

---

35) Von göttlicher Beſchaulichkeit 1,8.: Ein Ding, das nur Einen Willen, das hat keine Schiedlichkeit: ſo es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegniß urſachet, ſo ſtehts ſtill, denn ein einig Ding weiß nichts mehr als Eines, und ob es gleich in ſich gut iſt, ſo kennt's doch weder Böſes noch Gutes, denn es hat in ſich nichts, das es empfindlich mache. Alſo auch können wir von dem Willen Gottes philoſophiren und ſagen: Wenn ſich der verborgene Gott, welcher nur ein einig Weſen und Wille iſt, nicht hätte mit ſeinem Willen aus ſich, aus der ewigen Wiſſenſchaft im *temperamento*, in Schiedlichkeit des Willens ausgeführt, und hätte nicht dieſelbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit zu einem natürlichen Leben eingeführt, und daß dieſelbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit ſtände, wie wollte ihm dann der verborgene Wille Gottes, welcher in ſich nur Einer iſt, offenbar ſeyn? Wie mag in einem einigen Willen ein Erkenntniß ſeiner ſelbſt ſeyn? — In den theoſophiſchen Fragen, Fr. 3. drückt Böhme ſeinen Dualismus in der Form des Ja und Nein aus. Der Leſer ſoll wiſſen, daß in Ja und Nein alle Dinge beſtehen, es ſey göttlich, teufliſch, irpiſch, oder was ſonſt genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, iſt eitel Kraft und Leben und iſt die Wahrheit Gottes, oder Gott ſelbſt. Dieſer wäre in ſich ſelber unerkenntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein iſt ein Gegenwurf des Ja, oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und etwas ſey, darinnen ein *contrarium* ſey. Und können doch nicht ſagen, daß das Ja vom Nein abgeſondert und zwei Ding neben einander ſind, ſondern ſie ſind nur Ein Ding, ſcheiden ſich aber ſelber in jene An-

kann alſo Gott nur als abſtracte Einheit gedacht werden, daß er vielmehr ohne einen Unterſchied, eine Zweiheit, einen Gegenſaz in ſich zu haben, auch kein lebendiger Gott wäre. Als lebendiger Gott muß er ſelbſt erſt werden und ſich gebären, ſein Leben iſt die ewige Geburt des göttlichen Weſens, durch die es fort und fort ſich ſelbſt gebiert, den an ſich ſeyenden Begriff ſeines Weſens realiſirt, oder zum dreieinigen Gott wird. Die Idee der Dreieinigkeit hat bei Böhme eine ſehr hohe Bedeutung. Daß Gott ein dreieiniger Gott iſt, iſt derſelbe Lebensproceß, welcher in der Zweiheit der Principien das Weſen Gottes ſelbſt iſt. Er iſt, wie Böhme ſagt, dreifaltig in ſeiner Gebärung, und gebäret ſich in Dreifaltigkeit und iſt in dieſer ewigen Gebärung doch nur ein einiges Weſen zu verſtehen, weder Vater, Sohn, noch Geiſt, ſondern das einige Leben oder Gut. Die Dreiheit Gottes wird daher erſt in ſeiner ewigen Offenbarung recht verſtanden, ſofern er ſich durch die ewige Natur dieſes Feuers im Licht offenbart [36]). Feuer und Licht, oder das erſte und zweite Princip, verhalten ſich demnach zu einander, wie Vater und Sohn. Der Vater iſt das erſte Princip, in welchem, wie es Böhme beſchreibt, Gott noch nicht Gott heißt, ſondern Grimmigkeit, Zornigkeit, herbe, bitter, Feuer. Man kann nicht ſagen, daß es Gott ſey, und iſt doch der innerlichſte erſte Quell, nach welchem ſich Gott einen zornigen und eifrigen Gott nennt; in dieſem Princip ſteht nichts als nur die allerſchrecklichſte Gebärung, die größte Aengſtlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeiſt, der Hölle Pforte und Abgrund, der Quell des Böſen. Wenn nun nicht das andere Princip in der Geburt des Sohnes anbräche und aufginge,

---

fänge und machen zwei Centra, da ein jedes in ſich ſelber wirket und will.

36) De mysterio magno, das iſt, von der Offenbarung göttlichen Worts durch die drei principia göttlichen Weſens 7, 11.

so wäre der Vater nur ein finster Thal. Aber der Sohn, welcher des Vaters Herz, Liebe, Schönheit und sanftes Wohlthun ist, schließt in seiner Geburt ein anderes Princip auf, das den zornigen, grimmigen Vater versöhnt, lieblich und barmherzig macht, er ist eine andere Person als der Vater, denn in seinem Centrum ist dann eitel Freude, Wonne und Liebe. Sosehr aber, was diese beiden Principien betrifft, die Lehre Böhme's von der Zweiheit der Principien der christlichen Idee der Dreieinigkeit entspricht, so schwer scheint es, sie an dieser Idee weiter fortzuführen. Ist die Geburt des Sohnes aus dem Vater derselbe Proceß, in welchem die ewige Geburt des göttlichen Wesens erfolgt, oder das mit dem ersten Princip an sich identische aber zugleich von ihm unterschiedene zweite in den wirklichen Unterschied von demselben heraustritt, um in diesen Unterschied sich zugleich zur Einheit mit ihm zusammenzuschließen, so ist ja dadurch schon der ganze Proceß der Vermittlung der beiden Principien vollendet, und es ist nicht zu sehen, welche Stelle hier noch für ein drittes Princip bleiben soll. Nur insofern könnte von einem dritten Princip die Rede seyn, als das dritte Princip kein anderes wäre, als die die beiden Principien in sich zusammenhaltende und über sie übergreifende Einheit, Gott als Geist in diesem Sinne. Es fehlt bei Böhme nicht an Andeutungen dieser Art, wie wenn er vom Wesen der Ewigkeit sagt, der allmächtige Geist Gottes sey mit beiden Principien von Ewigkeit selber alles gewesen, es sey nichts vor ihm, er sey selber der Grund und Ungrund, und doch werde das göttliche Wesen als ein eigenes Wesen in sich selbst erkannt, das ausser der feurigen Natur und Eigenschaft in des Lichts Eigenschaft wohne und Gott genannt werde; derselbe Eine Geist werde nur in zweierlei Qual verstanden, als in Feuer und Licht nach jeder Qual-Eigenschaft, urständlich aber sey es doch nur Ein Geist, Ein Ungrund, der sich selber in Grund führe und gebäre, sich selbst in zwei Eigenschaften

gebäre, und ſich ſelber in zwei Principien ſcheide [37]). Eine als gemeinſamer Grund die beiden Principien in ſich begreifende Einheit muß Böhme, wenn ſein Syſtem nicht in völligen Dualismus auseinanderfallen ſoll, der Natur der Sache nach vorausſezen; gleichwohl aber unterſcheidet Böhme nicht in dieſem Sinne von den beiden einander entgegengeſezten Principien ein drittes, ſondern dieſes Princip iſt ihm zunächſt der heilige Geiſt, und es fragt ſich daher, welche Bedeutung er als drittes Princip neben jenen beiden andern Principien haben kann? Wenn Böhme dieſes Verhältniß ſo beſtimmt, der Vater ſey der Wille des Ungrundes, er ſey auſſer aller Natur oder Anfänge der Wille zum Ichts, der ſich in eine Luſt zu ſeiner Selbſtoffenbarung faſſe, und die Luſt ſey des Willens oder Vaters gefaßte Kraft, ſein Sohn oder Herz, der erſte ewige Anfang in dem ſich ſelbſt faſſenden Willen, und ſo ſpreche nun der Wille durch ſeine Selbſtfaſſung ſich aus als ein Aushauchen oder Offenbaren, und dieſes Ausgehen vom Willen im Sprechen oder Hauchen ſey der Geiſt der Gottheit, oder die dritte Perſon, wie es die Alten gegeben haben, was Böhme auch ſo ausdrückt, in der ewigen Gebärung ſeyen drei Dinge zu unterſcheiden: ein ewiger Wille, ein ewig Gemüth des Willens, und der Ausgang vom Willen und Gemüth als die Kraft und der Geiſt [38]), — ſo wird hieraus der Fortgang von den beiden erſten Principien zu dem dritten und die Bedeutung des leztern noch nicht recht klar. Wichtiger iſt die Beſtimmung, welcher zufolge Böhme nicht nur die beſondere Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes darauf bezieht, daß er als die lebendige Kraft vom Vater und Sohn ausgeht, und die ewige Geburt der Dreiheit confirmirt, ſondern ihn auch als das formirende und bildende, alle Kräfte des Vaters bewegende, in der Ge-

37) Von der Menſchw. Chr. I. Th. 1, 8 f.

38) De myst. magno 7, 6. 1, 3.

burt des Herzens Gottes unermeßliche und unzählbare Centra aufschließende Princip bezeichnet [39]). Dieß kann nur so verstanden werden, daß er das Princip ist, in welchem die einzelnen Dinge zu ihrer bestimmten Form und Realität gelangen. Wenn die beiden ersten einander entgegengesezten Principien, sofern ohne Gegensaz nichts entstehen und bestehen kann, die Principien alles Seyns und Lebens sind, dagegen aber auch alles Seyn und Werden nur dadurch möglich ist, daß die Principien in ihrem Gegensaz auch wieder zusammengehen, so kann das dritte Princip nur diese Einheit im Unterschied seyn, oder das Princip des concreten Daseyns. Die Einheit, die in dem Unterschied der Principien als das an sich seyende innere Band, ohne welches die Principien schlechthin auseinander fallen würden, vorausgesezt werden muß, kann sich nur dadurch verwirklichen, daß sich in den einzelnen Dingen die beiden Principien gegenseitig durchdringen, und aus dieser Durchdringung, in welcher jedes der beiden Principien seiner abstracten Unendlichkeit sich entschlagen muß, das endliche Daseyn hervorgeht. Wenn daher Vater und Sohn sich so zu einander verhalten, daß sie den Gegensaz bilden, welchen Böhme auf die angegebene Weise beschreibt, so kann der heilige Geist nur das Princip des endlichen Daseyns seyn, oder das Princip, in welchem die abstracte Unendlichkeit der beiden einander entgegengesezten Principien zur Einheit des Endlichen und Unendlichen wird, und Böhme nennt ihn mit gleichem Recht sowohl das formirende als das confirmirende Princip, sofern jene an sich seyende Einheit erst in den concreten Formen des endlichen Daseyns zur wahren und wirklichen wird, und dadurch sich selbst affirmirt. Böhme hat diesen Begriff des heiligen Geistes nicht weiter entwickelt, dagegen ist bei ihm von einem dritten Princip die

39) Drei Principien 4, 74. Aurora 3, 28. 12, 109. 13, 77. Vgl. Gnosis S. 563 f.

Rede, das er zwar nicht den heiligen Geiſt nennt, das aber ſeinem ganzen Weſen nach unter denſelben Geſichtspunct zu ſtellen iſt. Es gibt nämlich neben den beiden einander entgegengeſezten Principien noch ein drittes, das Böhme das Princip der Zerbrechlichkeit nennt, ſofern es einen Anfang hat und auch wieder ein Ende nimmt, oder es iſt, wie Böhme ſagt, das von Gott dazu erborene Princip, daß er mit der materialiſchen Welt offenbar würde. Die ganze Beſchreibung dieſes Princips zeigt deutlich, daß Böhme unter demſelben nichts anders verſteht, als jene Einheit, in welcher ſich die beiden erſten Principien gegenſeitig ſo durchdringen, daß ihr gemeinſames Product die endliche wirkliche Welt iſt. So gewiß daher die beiden erſten Principien Vater und Sohn ſind, ſo gewiß muß dem dritten Princip, wenn es als neues Glied in dieſelbe Reihe gehören ſoll, der heilige Geiſt entſprechen, obgleich Böhme ſelbſt dieſe Identität nirgends ausgeſprochen hat.

Die ganze Anlage des böhme'ſchen Syſtems ſcheint auf dieſe Weiſe eine ſehr einfache zu ſeyn. Die Grundanſchauung iſt die in das Weſen Gottes ſelbſt geſezte Dualität der Principien, woraus von ſelbſt die vollkommenſte Immanenz Gottes und der Welt folgt. Kann es ſich mit dem Weſen Gottes nicht anders verhalten, als es ſich mit der Natur überhaupt verhält, macht das Weſen Gottes derſelbe Gegenſaz und Streit entgegengeſezter Kräfte aus, ohne welchen in der Natur nichts entſteht, kann dieſer durch alles hindurchgehende Streit nur da zu ſeiner Ruhe kommen, wo die beiden Principien ſich gegenſeitig beſchränken, ſo ſind Gott und Welt in dieſem Unterſchied in der Einheit und in dieſer Einheit im Unterſchied völlig mit einander identiſch, und man kann daher die Grundanſicht Böhme's in dem Saz ausſprechen: das ſubſtanzielle Weſen Gottes iſt die wirkliche Welt ſelbſt. Allein dieſe Identität, dieſe Immanenz Gottes und der Welt, ſcheint Böhme ſelbſt nicht anzuerkennen, es iſt ja der Fall

Lucifer's, welcher Gott und Welt im strengsten Gegensaz auseinanderreißt, und die geschaffene endliche Welt ist nur der durch den Fall Lucifer's geschehene Abfall von der paradiesischen. Es fragt sich daher, wie hier der Fall Lucifer's eingreift, und welche Bedeutung er im Systeme Böhme's haben muß, wenn wir auf die Principien zurückgehen, auf welchen es beruht?

Den Fall Lucifer's beschreibt Böhme als einen, nach der schon geschehenen Lichtschöpfung erfolgten, Abfall. „In dem herrlichen lieblichen und himmlischen Salitter der göttlichen Qualitäten (der Substanz Gottes) wurde auch das Königreich Lucifer's geschaffen, ohne einige größere Bewegung als der andern. Denn als Lucifer geschaffen war, so stund er da ganz vollkommen, und war der schönste Fürst im Himmel, geschmückt und angethan mit der schönsten Klarheit des Sohnes Gottes. So aber Lucifer in der Bewegung der Schöpfung wäre verdorben, wie er fürgibt, so hätte er seine Vollkommenheit, Schönheit und Klarheit niemals gehabt, sondern wäre alsbald ein grimmiger finsterer Teufel gewesen und nicht ein Cherubim." Auch Lucifer befand sich also ursprünglich im Zustande göttlicher Vollkommenheit. Nun thaten aber die Quellgeister im Lucifer nicht, was sonst die Geister thun, die in einem Engel sind, die Geister, die das Licht und den Verstand gebären, daß sie nämlich in solcher Form und Weise qualificiren, wie Gott selbst, oder aus der Identität mit Gott sich nicht herausbewegen, „sondern weil sie sahen, daß sie im höchsten Primat saßen, so bewegten sie sich also herbe, daß der Geist, der sie geboren, ganz feurig wurde, und stieg im Quellbrunnen des Herzens auf, wie eine stolze Jungfrau. So die Quellgeister hätten sein lieblich qualificirt, wie sie thaten ehe sie creatürlich wurden, als sie noch ingemein in Gott waren vor der Schöpfung, so hätten sie auch einen lieblichen und sanften Sohn in sich geboren, der wäre dem Sohn Gottes gleich gewesen, und wäre das Licht ein Lucifer

und der Sohn Gottes ein Ding geweſen, eine Inqualirung oder Inficirung, ein lieblich Hälſen, Herzen und Ringen. Denn das große Licht, welches iſt das Herze Gottes, das hätte ſein ſanft und lieblich mit dem kleinen Licht in Lucifer als mit einem jungen Sohn geſpielet, denn der kleine Sohn in Lucifer ſollte des Herzens Gottes liebes Brüderlein ſeyn. Zu ſolchem Ende hat Gott der Vater die Engel geſchaffen, daß gleichwie er in ſeinen Qualitäten vielfältig und in ſeiner Veränderung unbegreiflich iſt in ſeinem Liebesſpiel, alſo ſollten auch die Geiſterlein oder die Lichterlein der Engel, welche ſind wie der Sohn Gottes, vor dem Herzen Gottes in dem großen Lichte ſein ſanft ſpielen, damit die Freude im Herzen Gottes möchte hier vermehrt werden, und möchte alſo in Gott ein heiliges Spiel ſeyn." — „Als ſie ſich aber erhuben in ſcharfer Anzündung, ſo thaten ſie wider Naturrecht, anders als Gott ihr Vater that, und das war ein Quell wider die ganze Gottheit. Denn ſie zündeten den Salitter des corpus an, und gebaren einen hochtriumphirenden Sohn, der in der herben Qualität war hart, rauh, finſter und kalt, in der ſüßen brennend, bitter und feurig. Der Ton war ein harter Feuerklang, die Liebe war eine hochmüthige Feindſchaft wider Gott. Da ſtund nun die angezündete Braut in dem ſiebenten Naturgeiſt, wie eine ſtolze Beſtia, und vermeinte nun, ſie wäre über Gott, es wäre ihr nichts gleich. Die Liebe war erkaltet, das Herz Gottes konnte ſie nicht berühren, denn es war ein Widerwillen zwiſchen ihnen: das Herz Gottes wallete ſein, ſanft und lieblich, ſo wallete das Herz des Engels ganz finſter, hart, kalt und feurig. Und ſollte das Herz Gottes mit dem Herz des Engels inqualiren, und das konnte nicht ſeyn, denn es war hart wider weich, und ſauer wider ſüß, und finſter wider Licht, und Feuer wider ein lieblich Wärmen, und hart Pochen wider einen lieblichen Geſang. Höre Lucifer, wer iſt nun ſchuld daran, daß du biſt ein Teufel worden? Iſt's Gott, wie du lügſt? O nein,

du ſelber, die Quellgeiſter in deinem corpus, die du ſelber biſt, die haben dir ein ſolch Söhnlein geboren. Du kannſt nicht ſagen, daß Gott den Salitter, daraus er dich machte, hat angezündet, ſondern deine Quellgeiſter thatens, nachdem du ſchon ein Fürſt und König Gottes wareſt" [40]). Eben dieſes von Lucifer angezündete Feuer hat nun aber auch die ganze Natur durchdrungen. Als Lucifer ſich erhob und allein Gott ſeyn wollte und ſein Zornfeuer in ihm anzündete, da wurde der ganze Leib in der Natur Gottes, ſo weit als ſeine Herrſchaft reichte, angezündet. Aus demſelben Salitter, darinnen Lucifer ſaß, iſt alles geſchaffen, und dieſes Zornfeuer Gottes iſt noch in dem Leibe Gottes, dieſer Welt, bis ans Ende. Alles Herbe, Harte, Dichte, Kalte, Finſtere, alles Grimmige und Böſe hat ſeinen Grund in Lucifer's Fall; er hat es ſo weit gebracht, daß er in dieſer Welt mit derſelben Schärfe allen Creaturen ins Herz greift, als ein König und Fürſt dieſer Welt. Das iſt die Bedeutung, welche der Fall Lucifer's für die ganze Natur hat: alle Creaturen ſind aus der von ihm angezündeten Maſſe geſchaffen. Es iſt dieß aber nur die eine Seite der geſchaffenen Welt, von welcher noch eine andere zu unterſcheiden iſt. So tief auch Lucifer in alle Creaturen eingedrungen iſt, ſo hat er ſie doch nicht ganz durchdrungen und als ſein Eigenthum an ſich geriſſen. Durch die Anzündung des Teufels ſind zwar die Geiſter des Lebens mit in den Tod incorporirt, und wie gefangen worden, aber ſie ſind nicht gemordet. Das Reich Gottes und das Reich der Hölle hängen an einander als Ein Leib. Nur die äuſſerſte Geburt iſt todt, darinnen der Zorn ruht, und wird König Lucifer zu einem Hauſe des Todes und der Finſterniß, und zu einem ewigen Gefängniß vorbehalten, aber derſelbe Leib iſt auch das Haus des Lebens, und Liebe und Zorn ringen in ihm ſtets mit einander. Nun bricht die Liebe

40) Aurora 13, 38 f. Vgl. Gnoſis S. 570 f.

immer durch das Haus des Todes, und gebiert heilige, himmliſche Zweige in dem großen Baume, welche im Licht ſtehen. Denn ſie grünen durch die Schale der Finſterniß, gleichwie der Zweig durch die Schale des Baums, und ſind Ein Leben mit Gott. Und der Zorn grünet auch in dem Hauſe der Finſterniß, und behält manchen edlen Zweig durch ſeine Inficirung im Hauſe der Grimmigkeit im Tode gefangen. Das iſt, ſagt Böhme, die Summa oder der Inhalt der ſideriſchen Geburt. Es ſoll eine ſtete Geburt ſeyn, wodurch der erſtarrte Leib der Erde ſich neu gebären ſoll. Daß nun aber ſolche neue Geburt könnte vollzogen werden ohne des Teufels Willen, ſo hat ſich der Schöpfer in dem Leibe dieſer Welt gleichwie creatürlich geboren in ſeinen Quellgeiſtern, und ſind alle die Sterne nichts als Kräfte Gottes, und beſtehet der ganze Leib dieſer Welt in den ſieben Quellgeiſtern, und alle drei Perſonen der Gottheit ſind in dieſer Welt in voller Geburt. Alſo iſt ein ſtarker Wille zu gebären und zu wirken, und ſtehet die ganze Natur in großem Sehnen und Aengſten, immer willens zu gebären die göttliche Kraft, dieweil Gott und Paradies darinnen verborgen ſtehet, ſie gebiert aber nach ihrer Art und nach ihrem Vermögen [41]). So beſchreibt Böhme die in der Natur fort und fort erfolgende Geburt des göttlichen Weſens, welche, wie von ſelbſt in die Augen fällt, das durch den Gegenſaz der Principien bedingte Werk der endlichen Welt iſt; aber wie unterſcheidet ſich, muß hier gefragt werden, dieſe Geburt Gottes, welche den Fall Lucifer's zu ihrer Vorausſezung hat, von der dem Fall vorangehenden Geburt des dreieinigen Gottes, oder der Geburt des Sohnes aus dem Vater, welche nichts anders als das Hervorgehen des zweiten Princips aus dem erſten iſt? Und wenn die Welt, in welcher das ganze göttliche Weſen in ſteter und ewiger Geburt ſteht, die erſt in Folge des Falls Lucifers ent-

41) Vgl. Gnoſis S. 583 f.

ſtandene materielle Welt iſt, wie verhält ſich dieſe Welt, welche Böhme als das dritte Princip von dem erſten und zweiten Princip, oder von der Welt Lucifers und der paradieſiſchen Welt unterſcheidet, zu dieſen beiden andern Welten? Um dieſe für die richtige Auffaſſung der Böhme'ſchen Lehre ſehr wichtige Frage richtig zu beantworten, iſt vor allem daran feſtzuhalten, daß die beiden einander entgegengeſezten Principien immer nur in ihrer gegenſeitigen Beziehung zu nehmen ſind, und ebendeßwegen, wo von einer Welt die Rede iſt, ſie nur als das gemeinſame Product der beiden Principien, und keines derſelben ohne das andere gedacht werden kann. Gibt es daher drei von einander verſchiedene Welten, ſo kann ihr Unterſchied nur in dem verſchiedenen Verhältniß begründet ſeyn, in welchem die zwei entgegengeſezten Principien zu einander ſtehen, je nachdem ſie entweder das Gleichgewicht einander halten, oder das eine von beiden, ſey es das erſte oder das zweite, das überwiegende iſt. So betrachtet wäre jedoch der Unterſchied der drei Welten nur ein flieſſender, und es müßte der Natur der Sache nach das ſtets wechſelnde Uebergewicht bald auf die eine bald auf die andere Seite fallen. Soll daher ein beſtimmter Unterſchied feſtgehalten werden, ſo können die beiden erſten Welten nur die Extreme des Uebergewichts der beiden Principien ſeyn, oder vielmehr es können, was daſſelbe iſt, unter dieſen beiden Welten nur die beiden einander entgegengeſezten Principien ſelbſt, in ihrem reinen Gegenſaz, gedacht werden, wie denn auch Böhme ſelbſt nicht ſowohl von drei Welten, als von drei Principien ſpricht, aber freilich auch durch dieſen Ausdruck den richtigen Geſichtspunct wieder verrückt. Sind die beiden erſten Welten, die Welt Lucifer's und die paradieſiſche, wie die ganze Beſchreibung derſelben zeigt, ihrem wahren Begriff nach die einander entgegengeſezten Principien ſelbſt in ihrem reinen Fürſichſeyn, ſo kann zu ihnen kein drittes Princip hinzukommen, ſondern was Böhme ungenau das

dritte Princip nennt, iſt nur die aus dem Gegenſaz der beiden Principien hervorgehende materielle endliche Welt, in welcher allein der Proceß vor ſich geht, welchen Böhme als die ſtete und ewige Geburt des göttlichen Weſens in der Welt beſchreibt. Daß er aber gleichwohl nicht blos von drei Principien, ſondern auch von drei Welten ſpricht, und die dritte materielle Welt erſt nach einer ſchon vorangegangenen Schöpfung Gottes in Folge des Falls Lucifer's geſchaffen werden läßt, kann nur aus dem mythiſchen Element erklärt werden, das in ſeine ſpeculative Grundlage eingreift und den innern Zuſammenhang des Syſtems zu durchbrechen droht. Die ganze Rolle, welche Lucifer bei Böhme ſpielt, iſt eine blos mythiſche, und alle Vorſtellungen, welche damit zuſammenhängen, tragen einen blos mythiſchen Character an ſich. An ſich iſt Lucifer und die nach ihm genannte Welt nur das erſte Princip, jedoch in ſeinem reinen Fürſichſeyn und Unterſchied von dem zweiten, woraus in der mythiſchen Umgeſtaltung ein feindliches Sicherheben und Auflehnen gegen Gott wird, ein thätiger Widerſtreit, in welchem Lucifer, was er nur in der Einheit mit Gott ſeyn kann, für ſich ſeyn will. Ebenſo iſt die der Welt Lucifer's gegenüberſtehende paradieſiſche Welt, unter welcher Böhme die von Gott gleich anfangs ſchlechthin geſchaffenen Engel und Geiſter verſteht, das zweite Princip in ſeiner reinen, durch keine Berührung mit dem erſten getrübten, Weſenheit. Was die beiden Principien in dieſem Gegenſaz der beiden Welten, der Welt Lucifer's auf der einen und der paradieſiſchen Welt auf der andern Seite, in ihrem reinen Gegenſaz ſind, ſind ſie in ihrer gegenſeitigen Beziehung zu einander, in dem Proceß, in welchem das göttliche Weſen in ſeiner ewigen Geburt aus ſich ſelbſt begriffen iſt, als Vater und Sohn. Daraus ergibt ſich von ſelbſt der harte, Anſtoß erregende, aber für die Lehre Böhme's nur um ſo mehr characteriſtiſche Saz, daß Gott und der Teufel ihrem ſubſtanziellen Weſen nach an ſich Eins ſind. Daſſelbe,

was Böhme von Lucifer ſagt, gilt auch von Gott dem Vater. Die ganze Gottheit hat ja, wie Böhme ſagt [42]), in ihrer innerlichſten und anfänglichſten Geburt im Kern gar eine ſcharfe erſchreckliche Schärfe, indem die herbe Qualität gar ein erſchrecklich herb, hart, finſter und kalt Zuſammenziehen iſt, gleich dem Winter, wenn es grimmig kalt iſt, daß aus dem Waſſer Eis wird, und darzu ganz unerträglich. Auf eine ſolche Art iſt die herbe Qualität im innerſten Kern in ſich ſelbſt, und für ſich allein auſſer den andern Qualitäten in Gott. Und dieſe iſt alſo die allertiefeſte und innerlichſte verborgene Geburt Gottes, nach welcher er ſich einen zornigen eifrigen Gott nennt. Und in ſolcher Qualität ſtehet die Hölle und ewige Verderbniß, dazu die ewige Feindſchaft und Mordgrube, und eine ſolche Creatur iſt der Teufel worden. Deßwegen iſt Lucifer im erſten Princip, als im ewigen Tode, immer verſchloſſen, denn in dieſem Princip ſteht nichts als nur die allerſchrecklichſte Gebärung, die größte Aengſtlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeiſt, und iſt eben der Hölle Pforte und Abgrund, darinnen Fürſt Lucifer in Verlöſchung ſeines Lichts geblieben. Der Unterſchied beſteht daher nur darin, daß dieſes finſtere, grimmige, ſich in ſich ſelbſt zuſammenziehende, Princip im Vater durch das im erſten Princip ſelbſt ſich aufſchließende zweite Princip, das Princip des Lichts und der Liebe, überwunden wird, während es dagegen in Lucifer ſich dieſer Fortbewegung zum zweiten Princip widerſezt, ſich in ſich ſelbſt abſchließt, und nur in ſeinem reinen Fürſichſeyn beharren will. Als Lucifer iſt daher das erſte Princip in ſeinem Unterſchied und Gegenſaz zum zweiten, nur als das, was es für ſich iſt, zu nehmen. Dieſes Fürſichſeyn des erſten Princips erhält jedoch erſt auf dem ethiſchen Gebiet ſeine eigentliche Bedeutung.

---

42) Vgl. Gnoſis S. 575.

In der Natur iſt das erſte Princip nur der dunkle, erſt in Licht ſich verklärende, Grund, der, wenn er auch das Ueberwiegende iſt, ſeiner Verklärung in Licht nicht widerſtrebt. Auf dem ethiſchen Gebiete aber kann das Böſe nicht beſſer definirt werden, als wenn es als das Widerſtreben des erſten Princips gegen das zweite aufgefaßt wird. Es iſt der von dem Univerſalwillen Gottes ſich abwendende, der Einigung mit ihm ſich widerſezende Selbſtwille der Creatur, ſofern er ſich in ſeiner Selbſtheit und Selbſtſucht ergreift. In dieſem Sinne ſagt Böhme von Lucifer, daß er als ein im erſten Princip ſtehender Fürſt die Geburt des Herzens Gottes und ſein ſanftes liebreiches Qualificiren verachtete, und ſeine Imagination nicht in daſſelbe ſezen wollte, ſondern ein ganz gewaltiger und ſchrecklicher Herr im erſten Princip zu ſeyn meinte. Allein auch in dieſer ethiſchen Bedeutung exiſtirt das erſte Princip in ſeinem reinen Fürſichſeyn nicht wirklich für ſich, ſondern nur in dem Willen des Menſchen, und die Frage könnte daher, was das Böſe betrifft, nur ſeyn, wie die in dem erſten Princip geſezte Möglichkeit des Böſen zum wirklich Böſen wird, oder die Natur zur Freiheit, worüber ſich Böhme nicht weiter erklärt. Würde Lucifer in dieſer ethiſchen Bedeutung das für ſich ſeyende erſte Princip ſeyn, ſo müßte er ſich ja vom Weſen Gottes völlig losgetrennt haben, und die Einheit Gottes könnte nicht aufrecht erhalten werden, während doch Böhme die beiden Principien ungeachtet ihres Gegenſazes und Widerſtreits immer wieder als Einheit zu begreifen und zuſammenzuhalten ſucht. Gott iſt, wie Böhme ſagt, alles, er iſt Finſterniß und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht, es iſt ein ewiges Contrarium zwiſchen Finſterniß und Licht, keines ergreift das andere, und iſt doch nur ein einiges Weſen, aber mit der Qual unterſchieden auch mit dem Willen, und iſt doch kein abtrennlich Weſen. Nur Ein Principium ſcheidet das, daß Eines im Andern als ein Nichts iſt, und iſt doch, aber nach

deſſen Eigenſchaften, darinnen es iſt, nicht offenbar [43]). Beide Principien ſind daher nur ineinander, das eine iſt die Negation des andern und doch ſchließt jedes von beiden das andere auch wieder in ſich; nur in der Abſtraction des Denkens können ſie als reine für ſich ſeyende Principien genommen werden. Ebendaraus folgt aber, daß das erſte Princip in der Geſtalt des Lucifers nur eine mythiſche Vorſtellung iſt, und alles, was mit ihr zuſammenhängt, nur zur mythiſchen Seite der Lehre Böhme's gerechnet werden kann. Nur in dieſer mythiſchen Form hat ſie eine über die Wirklichkeit des Bewußtſeyns hinausgehende Tranſcendenz, welche ihren wahren Principien völlig fremd iſt. Zu dieſer Tranſcendenz gehört nicht blos die ganze Bedeutung, welche Böhme Lucifer gibt, ſondern auch die auf der Idee ſeines Falls beruhende Unterſcheidung einer urbildlichen und nachbildlichen Welt. Denn das dritte Princip, die materielle Welt, ſoll nach Böhme ein Gleichniß der paradieſiſchen Welt ſeyn, welche geiſtlich iſt, und darinnen verborgen ſteht, und Gott hat ſich alſo geoffenbart, weil die geiſtliche Welt der Engel in dieſem loco nicht beſtanden iſt; ſo hat er dem loco ein anderes Princip gegeben, da doch ein Licht aufgehet und eine liebliche Wonne iſt, denn der Fürſaz Gottes mußte beſtehen, und mußten eher die erſten Creaturen in der Finſterniß bleiben [44]). Denken wir uns alles dieß, was unſtreitig nur zur mythiſchen Geſtaltung der Lehre Böhme's gehört, und, ſeinen ächt ſpeculativen Ideen gegenüber gehalten, ſich von ſelbſt aufhebt, hinweg, ſo entſchwindet ebendamit auch alles Tranſcendente derſelben, und es gibt kein anderes Syſtem, in welchem das Weſen Gottes ſo unmittelbar in die Wirklichkeit des Bewußtſeyns eintritt. Alle Schranken, die das Dieſſeits vom Jenſeits trennen, ſind mit Einem Male

43) Von wahrer Gelaſſenheit 2, 9.

44) Drei Principien 8, 4.

gefallen, in der Natur, in dem Selbſtbewußtſeyn des Menſchen ſchließt ſich das innerſte Weſen Gottes auf, in der Sehnſucht der Finſterniß nach dem Licht, in dem Willen der Natur zu gebären und zu wirken, in den Gedanken des Geiſtes, die aus dem Gemüthe geboren werden und im Wollen und Begehren ſich verwirklichen, erfolgt fort und fort die Geburt des göttlichen Weſens, das ganze Weltall iſt die creatürlich gemachte Weſenheit Gottes, in welcher das Leben aller Qualitäten aufblizt, der Sohn Gottes von allen Kräften ſeines Vaters, wie die Sonne aus den Sternen geboren wird, und der Himmel Kräfte ſtets in Bildniſſen, Gewächſen und Farben arbeiten, zu offenbaren den heiligen Gott, daß er erkannt werde in allen Dingen [45]). Hierin iſt die Wahrheit der Böhme'ſchen Lehre aufs unmittelbarſte und anſchaulichſte ausgeſprochen. Jene abſtracte Trennung Gottes und der Welt, in welcher Gott nur als unerreichbare Idee über dem endlichen Bewußtſeyn ſchwebt, iſt in ihr völlig aufgehoben, Gott iſt kein verborgener und verſchloſſener, kein jenſeitiger und tranſcendenter, ſondern ein unmittelbar gegenwärtiger und darum auch wahrhaft lebendiger, derſelbe Proceß, in welchem alles natürliche und geiſtige Leben ſich bewegt, iſt der Lebensproceß Gottes ſelbſt, weil es immer nur dieſelben Principien ſind, durch welche alles Seyn und Leben bedingt iſt. Der weſentliche Mangel dieſer Lehre aber, auf welchen alles, was ſonſt gegen ſie eingewendet werden kann, zurückgeführt werden muß, iſt, daß ſie in der Dualität ihrer Principien ſtehen bleibt, und dieſe nicht ſelbſt wieder in einer Einheit zu begreifen weiß, zu welcher ſie ſich nur als die Momente der durch ſie ſich hindurchbewegenden Idee verhalten würden. Die Lehre Böhme's ſteht in der nächſten Verwandtſchaft mit dem manichäiſchen Dualismus, nur unterſcheidet ſie ſich, was freilich ein ſehr wichtiges Moment iſt, von dem-

45) Aurora 2, 31.

ſelben dadurch, daß ſie das im Manichäismus Gott feindlich entgegenſtehende und ihm durchaus entgegengeſezte Princip in das Weſen Gottes ſelbſt verſezt. Das an ſich böſe, Gott widerſtrebende, Princip wird daher das dunkle, herbe, ſcharfe, und der Kampf mit einer feindlichen Macht verwandelt ſich in einen immanenten Proceß, ohne welchen in Gott ſo wenig als in der Natur ein lebendiges Wirken der Kräfte ſeyn könnte. Demungeachtet iſt auch ſo der Dualismus nicht ſo überwunden, wie es die Idee Gottes erfordert. Die beiden Principien ſind zwar in der Idee Gottes zur Einheit verbunden, aber dieſe Einheit iſt keine übergreifende, und der Proceß, in welchem Gott, um ein lebendiger Gott zu ſeyn, ſich ſelbſt erſt aus ſich gebiert, iſt nur ein einſeitiger, denn er beſteht nur darin, daß aus dem erſten Princip das zweite vom erſten noch gebundene ſich entwickelt, aus der nach dem Lichte ſich ſehnenden Finſterniß das Licht hervorgeht, der an ſich zornige und eifrige Gott zum Vater eines Sohnes wird, in welchem das Herz Gottes, ſeine Liebe und Sanftmuth ſich aufſchließt. Indem aber auf dieſe Weiſe die ganze Bewegung vom erſten Princip ausgeht, und nur der Fortgang von der Finſterniß zum Licht, vom Zorn zur Liebe, oder von der Natur zum Geiſt iſt, iſt das erſte Princip das wahrhaft ſubſtanzielle und alles, was das zweite Princip in ſich begreift, iſt gleichſam nur ein Accidens an dieſer Subſtanz, es iſt nur die Blüthe oder die Frucht, welche aus dem in dem dunklen Grunde des erſten Princips verſchloſſenen Keime ſich entwickelt. Gott iſt daher, ehe er in der an ſich ſeyenden Idee ſeines Weſens aufgefaßt iſt, vor allem Natur, er iſt weſentlich Natur. Das zweite Princip ſteht nun zwar ſeiner Bedeutung nach höher als das erſte, ſofern Gott in ihm erſt wahrhaft als Gott exiſtirt, und das erſte nur der Grund und die Vorausſezung dieſer göttlichen Exiſtenz iſt. Allein wenn die Idee Gottes im zweiten Princip ſich in ſich ſelbſt vollendet, ſo ſollte dieſes Prin-

cip auch die Rückkehr in ſich ſelbſt ſeyn: wie iſt aber eine ſolche in ſich ſelbſt zurückgehende Bewegung hier möglich, wenn er nicht an ſich ſchon iſt, was in ihm durch den Proceß der beiden Principien nur affirmirt werden ſoll? Der Grundfehler der Böhme'ſchen Lehre iſt daher mit Einem Worte das noch unfreie Verhältniß, in welchem die an ſich ſeyende Idee Gottes zu den beiden Principien ſteht, ſie ſind unmittelbar das Weſen Gottes ſelbſt, während ſie doch nur die Momente ſeyn ſollten, durch die ſich die Idee hindurchbewegt, um ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln; der Proceß, in welchem das göttliche Weſen ſich ſelbſt gebiert, iſt ebendeßwegen nur ein Naturproceß, in welchem der Geiſt noch durch die Natur gebunden iſt, nicht die Vorausſezung der Natur iſt, ſondern vielmehr ſelbſt die Natur zu ſeiner Vorausſezung hat. Gott beſtimmt ſich nicht als Geiſt zur Natur, ſondern iſt unmittelbar die Natur, darum kann er auch nicht als Geiſt die Rückkehr des Geiſtes in ſich ſelbſt ſeyn. Soſehr es daher auch als ein Fortſchritt des ſpeculativen Denkens anzuerkennen iſt, daß Böhme das Weſen Gottes als einen ihm immanenten Proceß auffaßte, ſo ungenügend erſcheint dieſer Standpunct darin, daß dieſer Proceß nur ein Naturproceß iſt, in welchem der dunkle Grund der Natur immer das Ueberwiegende bleibt, welchem gegenüber der Geiſt ſich nicht frei zu ſich ſelbſt verhalten kann [46]).

---

46) Aus dieſer Analyſe des Syſtems iſt erſt deutlich zu ſehen, wie das mythiſche Element, das Böhme in dem Fall Lucifer's in daſſelbe aufnahm, mit der eigentlichen Grundlage derſelben ſtreitet. Iſt die Welt Lucifer's und mit ihr die dritte Welt erſt durch den Fall Lucifer's entſtanden, ſo iſt die paradieſiſche Welt das Erſte. Dadurch würde aber die ganze Ordnung der Principien verkehrt, da das zweite Princip nie die Vorausſezung des erſten ſeyn kann: die Idee eines Abfalls paßt daher überhaupt nicht in das Syſtem Böhme's, und es iſt klar,

Mit der Theologie Böhme's ſteht ſeine Chriſtologie in einem ſo engen Zuſammenhang, daß ſie in ihr im Grunde ſchon ganz enthalten iſt. Iſt das Weſentliche der Chriſtologie, daß Gott als Menſch geboren wird, ſo hat ja auch ſchon die Theologie die Geburt Gottes zu ihrem Hauptinhalt, und wenn die ewige Geburt des göttlichen Weſens, durch welche Gott ſich ſelbſt gebiert, in der ganzen Natur erfolgt, ſo kann die Menſchwerdung Gottes, durch welche Gott als Menſch geboren wird, nur dieſelbe Geburt im Menſchen ſeyn, welcher auch nach Böhme nur die kleine Welt in der großen iſt. Als Menſch wird alſo Gott geboren, wenn in derſelben Dualität der Principien, in welcher in der Natur das Weſen Gottes beſteht, im Menſchen das erſte Princip zum zweiten ſich fortbewegt, und Chriſtus als der menſchgewordene Sohn Gottes iſt daher nichts anders, als das dem Menſchen an ſich inwohnende, aber aus ſeinem dunkeln Grunde zu ſeiner vollen Realität erſt ſich entwickelnde lichte Princip. Die allen Myſtikern mehr oder minder eigene Lehre, daß Chriſtus oder der Sohn Gottes vor allem innerlich in uns ſeyn muß, daß der wahre Chriſtus nur das Licht und Wort Gottes in uns iſt, oder, wie Weigel ſagt [47]), das von Gottes Finger in aller Menſchen Herz eingeſchriebene Buch des Lebens, woraus, obgleich es nicht alle leſen können, alle Bücher geſchrieben ſind, hat in dem immanenten Verhältniß Gottes zu der Welt und dem Menſchen, wie es der Böhme'ſchen Lehre von der Dualität der Principien zu Grunde liegt, ihren tiefſten Grund. So einfach aber dieſe Chriſtologie zu ſeyn ſcheint, ſo kommt es doch erſt darauf an, das mythiſche und das ſpeculative Element in der Darſtellung Böhme's genauer auseinanderzuhalten. Wie in die Theologie Böhme's der

daß die mythiſche Form von ſeinem ſpeculativen Inhalt genau zu unterſcheiden iſt.

47) Vgl. Dorner a. a. O. S. 226.

Fall Lucifer's mythiſch eingreift, ſo ſpielt in der Chriſtologie der Fall des Menſchen eine ähnliche Rolle. Wie dem Fall Lucifer's die paradieſiſche Welt voranging, ſo befand ſich auch der Menſch urſprünglich in einem paradieſiſchen Zuſtand. Er war ganz und vollkommen, war kein Mann und auch kein Weib, ein recht und wahrhaftig Bild und Gleichniß Gottes, alles war himmliſch an ihm, wie der Menſch am Tage der Auferſtehung wieder ſeyn wird. Doch beſchreibt Böhme ſelbſt dieſe Vollkommenheit des Menſchen auch wieder als einen Zuſtand der Indifferenz, in welchem der Menſch, ob er gleich nur in der paradieſiſchen Welt leben und qualificiren ſollte, allen drei Welten oder Principien auf gleiche Weiſe angehörte. Er hatte zwar das paradieſiſche Centrum in ſich, den von Gott eingeblaſenen paradieſiſchen Athem oder Geiſt, den heiligen Geiſt, und hätte aus ſeinem Willen, durch die Erweckung ſeines Centrums ein himmliſches Heer ins Paradies gebären können, ohne Noth und Angſt und ohne Zerreißung (ohne in die Getheiltheit des Daſeyns und die ganze Mannigfaltigkeit der Differenzen einzugehen, welche der endlichen Welt angehört und ſich beſonders in dem Unterſchied der Geſchlechter darſtellt, welchen Böhme wie Scotus Erigena als eine Folge des Falls betrachtet), aber er hatte auch die Kraft und Eigenſchaft aller Creaturen in ſich, weil er ja, wenn er Gottes Gleichniß ſeyn ſollte, alle drei Principien, die Qualität der Finſterniß, die Qualität des Lichts und die Qualität dieſer Welt in ſich haben mußte, und mit dieſer Dreiheit der Principien iſt auch der Streit in ihm geſezt. Es war ein großer Streit, alles zog in Adam und auſſer Adam, und wollte Adam haben, denn er war ein großer Herr, genommen aus allen Kräften der Natur, die drei Reiche ſtritten um ihn, das Herz Gottes wollte ihn haben im Paradies, und in ihm wohnen, aber auch das Reich der Grimmigkeit wollte ihn haben, und ebenſo das Reich dieſer Welt, und in dieſem Streite der drei Reiche und Prin-

cipien ſezte Adam ſeine Imagination und Luſt ins Reich dieſer Welt und die reine paradieſiſche Welt wurde finſter, der Geiſt dieſer Welt fieng ihn, da wurde er an Gott blind, und ſah nicht mehr Gott und ſeine Jungfrau in ſeinem Gemüthe, er war nicht in Gott mit ſeinem Gemüthe, ſondern im Geiſt dieſer Welt und ward am Reiche Gottes unmächtig, fiel nieder und ſchlief. Den Fall Adams ſezt Böhme in den Schlaf, in welchen Adam verfiel, ſein Fall war aber dieſer Schlaf ſelbſt. Vor dieſem Schlaf war Adam in Engelsgeſtalt, nach dem Schlaf hatte er Fleiſch und Blut, das dritte Princip, das den ganzen Menſchen gefangen hält, der Geiſt der Sterne und Elemente, bekleidete ihn mit Fleiſch und Blut. Die Jungfrau, die in Adams Fall von ihm entwich, war von Anfang an mit ihm vermählt, als die edle und züchtige Jungfrau der Weisheit Gottes, deren Bild Adam in ſeinem Gemüthe erblickte, und deren jungfräuliches Bild er aus ſich gebären ſollte. Wie der Fall Adams darin beſtund, daß ihm im Schlaf dieſe Jungfrau entwich, ſo wurde ihm dagegen in eben dieſem Schlaf die Eva als die Frau dieſer Welt zu dieſem zerbrechlichen Leben geſchaffen. Der Menſch iſt ſo zwar gefallen, aber der gefallene Menſch iſt nicht verloren. Die holdſelige Liebe, das iſt, der eingeborene Sohn des Vaters, geht in ihm auf, und grünet wieder in Adam im Centrum ſeiner Lebensglut, denn im Centrum jeder Lebensglut iſt auch ein Centrum der Wiedergeburt, in welchem das Herz oder der Sohn Gottes aufgehen muß. Dieß iſt der Zuſammenhang, in welchem hier Fall und Erlöſung in einander eingreifen, aber ebendamit ſind wir auch auf den Punct gekommen, auf welchem ſich zeigt, wie die ganze Geſchichte des Falles, wie ſie Böhme darſtellt, nichts anders iſt, als die mythiſche Einkleidung der Idee, daß auch in dem Menſchen, wie überall, das eine Princip von dem andern nicht getrennt iſt, und wenn auch das erſte Princip zunächſt das überwiegende in ihm iſt, doch auch das zweite ſein Recht

in ihm hat, und nie aufhören kann, ſeine Macht in ihm geltend zu machen. Darum kann nun auch jene Himmelsjungfrau ſelbſt nach dem Falle Adams ſo wenig von ihm laſſen, als die Braut von ihrem Bräutigam: ſie ruft ſtets dem Herzen Gottes, daß es wolle ihren Geſpielen erlöſen von dem finſtern Wurm. Die Jungfrau, als das im Menſchen wirkende höhere geiſtige Princip, iſt demnach die Urſache, daß das Band, das den Menſchen mit Gott vereinigt, nicht völlig ſich auflöst, ſondern aufs neue geknüpft wird. So klar hier der Gedanke aus ſeinem Bilde hervortritt, ſo iſt es nun doch eben dieſe Jungfrau, in welcher Böhme das eigene mythiſche Band, mit welchem er Bildliches und Speculatives in einander verknüpft, in ſeine Chriſtologie noch tiefer hineingeſchlungen hat. Sie iſt eine der ſchönſten mythiſchen Anſchauungen Böhme's, aber auch eine ſehr ins Unbeſtimmte verfließende Geſtalt, die auf verſchiedene Weiſe in das Syſtem Böhme's eingreift. Es iſt ſchon bemerkt worden, daß Böhme die klare Anſchauung des innern Organismus ſeines Syſtems am meiſten dadurch verrückt, daß er die dritte Welt, oder das dritte Princip nicht als das nimmt, was es allein ſeyn kann, wenn zu den beiden einander entgegengeſezten Principien noch ein drittes hinzukommen ſoll, nämlich als das Ineinanderſeyn derſelben in der geſchaffenen endlichen Welt, ſondern es vielmehr als die nachbildliche Welt von der urbildlichen, in den beiden erſten Principien ſtehenden, unterſcheidet. Von demſelben Geſichtspunct aus iſt ihm nun auch die himmliſche Jungfrau nicht, wie man zunächſt erwarten ſollte, die ideale Anſchauung des Sohns als des dem Menſchen inwohnenden lichten Princips, ſondern die dritte Welt, jedoch nur in ihrer reinen ätheriſchen Geſtalt, nicht in ihrer materiellen Sichtbarkeit. Sie ſteht ſelbſt wieder vermittelnd zwiſchen der urbildlichen und abbildlichen Welt als ein Bild, in welchem einerſeits der dreieinige Gott ſich ſelbſt abſpiegelt, andererſeits die Ideen, nach welchen die ſichtbare Welt ge-

schaffen ist, in ihrer Einheit begriffen sind. „Denn des Vaters Eigenschaft stehet im Feuer und Licht, und ist selber das Wesen aller Wesen: er ist der Ungrund und Grund, und theilet sich in der ewigen Geburt in drei Eigenschaften als in drei Personen, auch in drei Principien, da ihr doch in der Ewigkeit nur zwei im Wesen sind, und das dritte als ein Spiegel der ersten beiden ist, aus welchem diese Welt als ein greiflich Wesen in Anfang und Ende geschaffen ist“ [48]). Das dritte Princip ist nämlich, wie Böhme sagt, als eine Magie vor Gott gestanden und ist nicht ganz offenbar gewesen; so hat Gott auch kein Gleiches gehabt, da er hätte mögen sein eigen Wesen erblicken, als nur die Weisheit, das ist seine Lust gewesen, und sie ist in seinem Willen mit seinem Geiste als ein großes Wunder in der lichtflammenden göttlichen Magie vor dem Geiste Gottes gestanden, als die Offenbarung der heiligen Dreieinigkeit, nicht daß sie aus ihrem Vermögen und Gebären Gott offenbarte, sondern das göttliche Centrum als Gottes Herz oder Wesen offenbaret sich in ihr. Also ist diese Jungfrau der Weisheit ein Spiegel der Gottheit, darinnen der Geist Gottes sich selbst sieht sowohl, als alle Wunder der Magie, welche mit der Schöpfung des dritten Princips sind ins Wesen gekommen, und ist alles aus dem großen Mysterium (das der ideelle Inbegriff alles dessen ist, was die ewige Natur vermag) geschaffen worden, und diese Jungfrau der Weisheit Gottes ist im Mysterium gestanden und in ihr hat der Geist Gottes die Formungen der Creaturen erblickt, denn sie ist das Ausgesprochene, was Gott der Vater aus seinem Centrum der lichtflammenden göttlichen Eigenschaft, aus seines Herzens Centrum, aus dem Worte der Gottheit mit dem heiligen Geist ausspricht, sie stehet vor der Gottheit als ein Glas oder Spiegel der Gottheit, darin sich die Gottheit sieht, und in ihr stehen die gött-

48) Von der Menschw. J. Chr. Thl. I. 1, 14.

lichen Freudenreiche des göttlichen Willens, als die großen Wunder der Ewigkeit, welche weder Anfang noch Ende noch Zahl haben, sondern es ist alles ein ewiger Anfang und ein ewiges Ende [49]). In dieser höchsten Bedeutung ist diese Jungfrau dieselbe göttliche Weisheit, welche seit alter Zeit als der absolute Refler des göttlichen Wesens betrachtet worden ist, oder sie ist dieselbe Einheit der göttlichen Ideen, in welcher, als der zweiten seiner vier Grundformen, Scotus Erigena die uranfänglichen Ursachen der Dinge begreift, welche der Vater in seinem Worte vor allem Geschaffenen präformirte, nur mit dem Unterschied, daß Böhme in dieser Jungfrau das dreieinige Wesen Gottes selbst, somit auch den Sohn sich reflectiren läßt. Wie die Jungfrau auf diese Weise Gott und Welt, Urbild und Abbild vermittelt, so ist sie auch die Vermittlerin zwischen Gott und dem Menschen. Sie war, wie schon bemerkt worden ist, gleich anfangs mit dem Menschen vermählt, ja Adam war selbst als das Bild

---

49) A. a. O. 12. Vgl. die Principien 18, 22.: „Es ist die Jungfrau der Zucht, die das starke Fiat Gottes zum Werkzeug hat, damit sie alles schaffet und im Anfang geschaffen hat, und erblicket sich in allen geschaffenen Dingen, daß die Wunder aller Dinge durch sie an den Tag gebracht werden." Um das Verhältniß der Jungfrau zum Sohn zu bestimmen, kann man sagen, was der Sohn immanent ist in der unmittelbaren Identität mit dem Vater, ist die Jungfrau in dem Verhältniß Gottes zur Welt. In ihr ist die durch den Willen Gottes geschaffene Schöpfung der Welt mit der Geburt des Sohns aus dem Vater identisch. Nur in diesem Sinne kann ich es verstehen, wenn Böhme a. a. O. sagt: Gott gebiert allein sein Herz in seinem Sohn, wenn er aber den Willen faßt, die Kraft zu gebären, so ist das Fassen sein Wort, das der Vater spricht aus sich, aus dem Willen vor dem Willen, und das Ausgesprochene ist die ewige Weisheit Gottes, die Jungfrau mit dem Fiat.

Gottes eine züchtige Jungfrau in reiner Liebe. Mit dem himmliſchen Bilde im Geiſte Gottes hat er auch das lebendige Wort Gottes empfangen, und dieſes Wort war umgeben mit der göttlichen Jungfrau der Weisheit. Der Seele Bild ſtund in dem jungfräulichen Bilde, welches in der Gottheit von Ewigkeit erblickt worden war, und Adams reines Bild war aus Gottes Weisheit, denn Gott wollte ſich alſo in einem Bilde ſehen und offenbaren, und in dieſem Bilde nach Gottes Geiſt, nach der Dreizahl war Adam Gottes Kind, nicht allein ein Gleichniß, ſondern ein Kind geboren aus Gott, aus dem Weſen aller Weſen [50]). Der Fall des Menſchen konnte nur die Entweichung der Jungfrau zur Folge haben, dagegen konnte aber auch die Erlöſung und Menſchwerdung nicht ohne die Jungfrau geſchehen. Die Menſchwerdung iſt die Menſchwerdung des Worts, das Wort aber, das menſchgewordene, iſt Böhme das von Gott im Paradieſe geſprochene Wort der Verheißung vom Schlangentreter. Dieſes Wort iſt als der Funke der Liebe, welcher von Ewigkeit im Herzen Gottes war, aus dem Herzen und Munde Gottes ausgegangen, es hat ſich in Adam und Eva in das Centrum ihres Lebenslichts eingebildet und mit der Jungfrau der Zucht vermählt, ewig bei Adam und Eva zu bleiben und ſie zu ſchüzen vor den feurigen Eſſentien und Stichen des Teufels. Dieſes Wort ſollte die Seele erleuchten und in Zerbrechung des Leibs der Seelen Licht ſeyn und die Seele durch die Thore der Finſterniß ins Paradies vor Gottes Angeſicht führen in das andere Princip, in das Element, da keine Qual iſt, und daſſelbe Wort iſt durch die erſten zween Menſchen fortgepflanzt worden von einem auf den andern, im Centrum ihrer Lebensgeburt, und es iſt daher einem jeden das Himmelreich in ſeinem Gemüthe nahe,

---

50) A. a. O. 4, 23 f.

daß er es erreichen kann, ſo er nur immer will [51]). Dieſes Wort iſt demnach das mit dem Sohn Gottes identiſche innere Wort, das der Menſch auch nach ſeinem Fall als das ſubſtanzielle Element ſeines geiſtigen Lebens nie verlieren kann, das als der nothwendige Anknüpfungspunct für das ganze Heilsverhältniß, in welchem der Menſch zu Gott ſtehen ſoll, immer in ihm muß vorausgeſezt werden können. Wenn nun auch, wie Böhme ſagt, die Seelen der erſten Menſchen und aller Menſchenkinder vom erſten Princip zu hart angeſteckt waren, als daß das Wort vom Schlangentreter ſich alsbald in der Seele einbilden konnte, ſo wirkte doch dieſes Wort fort und fort, und es kann nur von einer der äuſſern Geburt Chriſti vorangehenden, in der Menſchheit im Ganzen ihren Verlauf nehmenden, Menſchwerdung des Worts verſtanden werden, wenn Böhme ſehr emphatiſch ſagt: Es iſt aber nicht dießmal das Wort zur Menſchwerdung erſt aus dem hohen Himmel über den Sternen heruntergefahren und Menſch worden, wie die Welt in Blindheit narret. Nein, ſondern das Wort, das Gott im Paradies ſprach vom Schlangentreter, welches ſich in die Thoren des Lebenslichts einbildete, im Centrum der Himmelspforte inne ſtehend, und im heiligen Gemüthe des Menſchen empfindlich, wartend bis auf dieſe Zeit, daſſelbe Wort iſt Menſch worden, und iſt das göttliche Wort wieder in die Jungfrau der göttlichen Weisheit, welche Adams Seele ward neben dem Wort gegeben zu einem Licht, und dem Wort zu einem Diener, eingegangen [52]). Wie das Wort und die Jungfrau von Anfang zuſammengehören, und das Band beider auch dann nicht gelöst werden kann, wenn in Folge des Falls die Jungfrau zwar entweicht, das Wort aber zurückbleibt, ſo kann die Wiederherſtellung vom Fall nur dadurch geſchehen, daß das

51) Drei Principien 17, 107 f.
52) Vgl. Gnoſis S. 602.

Wort wieder in die Jungfrau eingeht. Durch dieſes Eingehen des Worts in die Jungfrau wird die Menſchwerdung des Worts, die Geburt Chriſti vermittelt; ein weiteres vermittelndes Moment dieſer Art iſt nun aber das Eingehen dieſer Jungfrau in die Jungfrau Maria. „Iſt Chriſtus nach der Schrift von einer reinen Jungfrau ohne Sünde empfangen und geboren, ſo ſagen wir nach unſerer Erkenntniß, daß die reine züchtige Jungfrau, in welcher Gott geboren, iſt die reine züchtige Jungfrau vor Gott und iſt eine ewige Jungfrau, und dieſelbige reine geiſtige Jungfrau Gottes hat ſich in Maria eingelaſſen in ihrer Menſchwerdung, und iſt ihr neuer Menſch im heiligen Element Gottes geweſen, ſie hat ſich in ihre jungfräuliche matricem eingegeben und einvermählet eigenthümlich, unweichend in Ewigkeit, ſo iſt das Herz Gottes engliſcher Menſch geworden, wie Adam war in der Schöpfung“ [53]). Um das Verhältniß der Maria zu dieſer himmliſchen Jungfrau richtig aufzufaſſen, iſt nicht zu überſehen, daß Böhme dieſelbe Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, die das Weſen der Perſon Chriſti ausmacht, ſchon auf die Maria überträgt. Es iſt ihm zwar, wie er ſagt, erkenntlich, daß Maria ſowohl als Chriſtus, beide menſchliche Eſſenz geweſen ſind, allein das große Geheimniß Gottes ward allda eröffnet, der erſte Menſch mit ſeiner Verborgenheit, der in Tod fiel, wurde wieder lebendig geboren, denn die Gottheit bewegte ſich, und das Wort hatte himmliſche Weſenheit an ſich und eröffnete ſich in himmliſcher Weſenheit im jungfräulichen Bilde der Gottheit. Das iſt die reine züchtige Jungfrau, darin das Wort des Lebens Menſch ward, und alſo ward die äuſſere Maria mit der hochgebenedeiten himmliſchen Jungfrau geziert, in ihr wurde das Verſtorbene und Verſchloſſene der Menſchheit wieder lebendig und alſo ward ſie hoch gradirt, gleich dem erſten Menſchen vor

53) Vergl. Gnoſis S. 603.

dem Fall und wurde eine Mutter des Thronfürſten. — Wie der Menſch in der Jungfrauſchaft in Gottes Weisheit erſchaffen war, ſo ſollte er auch wieder in die Jungfrauſchaft eingehen. Das geſchah in Maria, der verſchloſſenen Jungfrau, in ihr hat ſich das Wort oder die Kraft des Lebens Gottes in die Menſchheit als in die verſtorbene und verlaſſene Jungfrauſchaft wieder eingegeben und das jungfräuliche Leben wieder eröffnet. Das Wort hat ſich allenthalben eröffnet, auch in jedes Menſchen Lebenslicht, und fehlet nur daran, daß ſich der Seelen-Geiſt darein ergebe, ſo zeucht er die ewige Jungfrauſchaft wieder an, nicht als ein Kleid, ſondern aus ſeiner eigenen Eſſenz in ihm wird Gott geboren, denn Maria wurde mit allen Töchtern Eva's irdiſch geboren, aber der Bund der Liebe Gottes weiſete in ihrer Eſſenz, daß Gott wollte allda in ihr das Leben wieder aufſchließen. Wir können von der Maria, ehe ſich Gottes Herz bewegte, nicht ſagen, daß ſie ſey eine ganz vollkommene Jungfrau geweſen, ſondern ſie war eine natürliche Tochter Eva's, aber das ſagen wir mit Grund, in Maria ſowohl als in allen Adamskindern ſey die ewige Jungfrauſchaft im Bunde der Verheißung verſchloſſen gelegen, gleich als im Tode, und doch auch nicht in Gott verweſen, denn der Name Jeſus aus Gottes Centrum oder Herz hat ſich von Ewigkeit in die Jungfrau der Weisheit Gottes als ein Spiegel mit eingebildet, und iſt dem Centrum des Vaters, als des Feuers und Grimmes, entgegengeſtanden in der Liebe, im Lichte der Licht-Eſſenz, und ward auch der Menſch in derſelben Eſſenz im Namen Jeſus verſehen, ehe der Welt Grund gelegt ward, da Adam noch in himmliſcher Eſſenz ohne ein natürliches oder creatürliches Weſen war, denn in der Weisheit ward der Fall erkannt, ehe der Menſch zur Creatur ward, und ſolches nach des Feuers Eigenſchaft, nicht in der des Lichts, ſondern nach dem erſten Princip [54]). Da demnach die Jung-

54) Menſchw. 8, 5. 9, 9 f.

frau, aus welcher Christus geboren ist, sowohl irdisch als himmlisch ist, so kann Christus ebensowohl aus der einen als aus der andern geboren seyn, und es fehlet nicht an Stellen bei Böhme, nach welchen er nichts wahrhaft Menschliches in Christus anzuerkennen scheint. Es ist, wie er sagt [55]), eine neue Creatur im Menschen geworden, die Gott heißt, aber es ist nicht nur das Wort vom Vater nicht abgetrennt, es bleibt vielmehr ewig im Vater und ist an allen Enden gegenwärtig im Himmel des Elements, in welches er eingegangen, sondern er schärft auch gar sehr ein, daß diese neue Creatur im heiligen Element nicht ist von der Jungfrau Fleisch und Blut geboren, sondern von Gott aus dem Element in voller Fülle und Einigung der heiligen Dreifaltigkeit. Doch sey die Leiblichkeit des Elements dieser Creatur unter der Göttheit, denn die Gottheit sey Geist und das heilige Element sey aus dem Worte von Ewigkeit geboren, und der Herr sey in den Knecht eingegangen. Dieses Element, das der Leib der heiligen Jungfrau ist, nennt Böhme den ternarius sanctus, die heilige Erde, und in diesen ternarius sanctus ist die unsichtliche Gottheit eingegangen, daß sie eine ewige Vermählung sey; Gott und ternarius sind Ein Ding geworden, nicht im Geiste, sondern im Wesen, wie Leib und Seele, und wie die Seele über dem Leib, so auch Gott über dem ternarius. Der ternarius sanctus ist unser rechter Leib im Bilde, welchen wir verloren haben, diesen hat nun das Herz Gottes an sich genommen zu einem Leibe, und dieser edle Leib ist der Maria mit der züchtigen Jungfrau Gottes angezogen worden, nicht als ein Kleid, sondern ganz mächtig in ihre Essentien, und doch den Essentien dieser Welt des Fleisches und Blutes im Leibe der Maria unfaßlich, aber der Seele der Maria faßlich, denn die Seele trat in den ternarius sanctus. Also hat sich das Wort im ternarius

55) Drei Principien 18, 42.

sanctus in die Irdigkeit eingelaſſen, und eine wahrhaftige Seele aus den Eſſentien der Seele der Maria, wie alle Menſchen empfangen, aber nicht unſern Leib, denn wenn er auch unſern Leib an ſich genommen hat, ſo hat er ihn doch nicht mit dem ternarius sanctus vermiſcht, weil der Tod in ihm ſteckte [56]). Einen wirklichen menſchlichen Leib hatte demnach Chriſtus nicht, ſondern nur den reinen himmliſchen, welchen der Menſch vor der Sünde hatte, ſeine Seele dagegen ſey unſere Seele geweſen, weil er keine fremde Seele haben durfte, und es ſoll daher auch nicht geſagt werden, daß der ganze Chriſtus mit Leib und Seele ſey vom Himmel gekommen, denn er habe keine Seele aus dem ternarius sanctus mitgebracht; zugleich wird aber doch wieder geſagt, die himmliſche Jungfrau ſey die Seele im ternarius sanctus geweſen, dieſe habe er mitgebracht, unſerer Seele zu einer Braut. Ueberhaupt iſt, was Böhme über die Seele Chriſti ſagt, noch ein beſonders unklarer Punct ſeiner Chriſtologie. Er ſpricht von einer doppelten Geburt der Seele Chriſti. Die Seele Chriſti ſey zugleich in der neuen und dann auch der alten irdiſchen Creatur geboren worden. Daß dieß geſchehen konnte, habe ſeinen Grund darin, daß der Seelen Thor im erſten Princip im Qual der Ewigkeit ſteht, und in die tiefen Thore der Ewigkeit reichet, in des Vaters urkundlichſten Willen, mit welchem er die Thore der Tiefe zerſprengt und im ewigen Licht erſcheint. Weil nun das Wort Gottes im Vater iſt, und aus dem Vater ausging ins Element, und daſſelbe Wort dem Menſchen in ſeinem Falle aus dem Element durch die Stimme des Vaters mit der Verheißung vom Schlangentreter wieder aus Gnade gegeben ward ins Centrum des Lebenslichts, ſo fing die natürliche Seele Chriſti mit ihrer erſten Anzündung im Centrum ihres Lebenslichts, wo ſich das Wort der Jungfrau Maria ein-

56) A. a. O. 22, 72.

geſezt hat, durch das Wort im Vater der Ewigkeit das Princip Gottes des Vaters im Licht. Alſo ward Chriſtus nach dieſer Geſtalt Gottes des Vaters natürlicher ewiger Sohn, und wurde die Seele Chriſti im Worte eine ſelbſtſtändige natürliche Perſon in der heiligen Dreifaltigkeit, und iſt in der ganzen tiefen Gottheit keine ſolche wunderliche Perſon mehr als dieſer Chriſtus [57]). So ſehr man auch hier die klare Entwicklung vermißt, ſo kann doch wohl der wahre Sinn dieſer Worte nur der ſeyn, daß das Menſchliche, wenn man auf den ſubſtanziellen ewigen Grund in der Seele oder im Geiſte des Menſchen zurückgeht, an ſich auch das Göttliche iſt, ſomit auch das von Anfang an dem Menſchen inwohnende Wort kein anderes als daſſelbe im ewigen Weſen der Gottheit, und wenn wir alles zuſammennehmen, ſo iſt es überhaupt immer wieder daſſelbe immanente Verhältniß Gottes und des Menſchen, worauf die ganze Chriſtologie Böhme's ihren Principien gemäß hinzielt. Was iſt jene himmliſche Jungfrau anders als die urbildliche Menſchheit, durch deren Erneuerung nur was an ſich ſchon im Menſchen iſt, ſich verwirklicht? Und was iſt demnach der aus der Jungfrau geborene Chriſtus ſelbſt anders als der urbildliche Menſch, welcher in ſeinem Unterſchied von dem natürlichen und creatürlichen die Einheit des Menſchen mit Gott in ſich darſtellt? Wenn daher Böhme die die Perſon conſtituirenden Elemente in Einem Begriffe zuſammenfaßt, ſo iſt es immer nur dieſelbe Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Creatürlichen und Ewigen, auf welche ſeine ganze Lehre von den Principien zurückführt. „Alſo ward die Weſenheit der Ewigkeit in Gott ſeiner ganzen Tiefe nach ohne Grund und die Weſenheit des verſtorbenen Adams in der Menſchheit Eine Weſenheit, ganz ein einiges Weſen, daß alſo die Creatur Chriſtus mit ſeiner Weſenheit zugleich auf

57) A. a. O. 18, 53.

einmal den ganzen Vater erfüllete, der ohne Ziel und Grund iſt, aber die creatürliche Seele blieb, und iſt eine Creatur, und nach dem dritten Princip, als von der Creatur, iſt dieſer Chriſtus eine Creatur und König der Menſchen ebenſowohl, als nach dem andern Princip, ein Kind des ungründlichen Vaters. Was der Vater in ſeiner ungründlichen Tiefe iſt, das iſt der Sohn in ſeiner Creatur, denn die Kraft in der Creatur iſt mit der Kraft auſſer der Creatur Eine Kraft, Eine Weſenheit, in der die Engel und Menſchen wohnen, ſie gibt Paradies und fürſtliche Wonne, aber in der Menſchheit gibt ſie auch Fleiſch und Blut, darum iſt und bleibt ſie auch eine Creatur, aber nicht geſchaffen, ſondern geboren, einertheils aus Gott von Ewigkeit und anderntheils aus der Menſchheit, und iſt Gott und Menſch Eine Perſon geworden, Ein Chriſtus, Ein Gott, Ein Herr, Eine heilige Dreifaltigkeit in der Menſchheit und auch zugleich überall" [58]). Mit gutem Grunde will daher Böhme die Creatur Chriſti nicht aufheben, daß er nicht ſollte Creatur ſeyn [59]), weil ja Gott nur in der Einheit des Endlichen und Unendlichen als Menſch geboren werden kann; aber ebenſoſehr hält er auch feſt, daß Gott oder die Dreieinigkeit in der Creatur Chriſti nur ſo iſt, wie er überall iſt, denn ſo wenig Gott allein an Einem Orte wohnet, ſondern die Fülle aller Dinge iſt, ſo wenig hat Gott ſich auch nur in Einem Stücklein beweget, weil er nicht abtheilig, ſondern überall ganz iſt. Wo er ſich offenbart, da iſt er ganz offenbar [60]), ſo kann er daher auch in Chriſtus nur ſo offenbar ſeyn, wie er in allen Weſen als der dreieinige Gott ſich ſelbſt gebiert. So durchbricht dieſe Myſtik die engen Schranken des kirchlichen Dogma und gibt dem Inhalt deſſelben eine allgemeine ideelle Bedeutung;

58) Menſchw. 9, 23.
59) A. a. O. 8, 9.
60) A. a. O. 8, 7.

was Christus als diese bestimmte einzelne Person ist, ist ihr zugleich das Wesen der mit Gott einigen Menschheit überhaupt.

Als ein weiteres Glied dieser mystischen Reihe darf hier auch noch die Lehre der Quäker sich anschließen [61]). Was allen diesen Mystikern gemeinsam ist, daß sie das Verhältniß des Menschen zu Gott und Christus als ein inneres immanentes betrachten, als ein Verhältniß, das sich seinen lezten Gründen nach nur daraus erklären läßt, daß die Einheit Gottes und des Menschen nicht blos eine zeitliche, von einem einzelnen Puncte aus entstandene, sondern eine an sich seyende ist, so wenig sie auch diese an sich seyende gottmenschliche Einheit auf einen klaren und bestimmten Begriff zu bringen wissen, ist ein Hauptpunct der Lehre der Quäker. Daß Gott Vater, Sohn und Geist ist, sezen sie voraus, ohne dieses Verhältniß näher zu bestimmen: was Gott an sich ist, lassen sie auf sich beruhen, um sogleich auf den Hauptsaz zu kommen, daß Gott wesentlich Offenbarung, oder, wie sie diesen Saz näher bestimmen, daß es keine Erkenntniß des Vaters gibt, ausser durch den Sohn, und keine Erkenntniß des Sohns, ausser durch den Geist, und daß Gott durch den Geist sich selbst immer geoffenbart hat [62]). Es gibt daher eine innere unmittelbare Offenbarung, welche bei jeder äussern schon vorausgesezt werden muß, und ein immanentes Princip dieser Offenbarung, das sie den Samen, die Gnade, das Wort Gottes, das innere Licht nennen, in welchem der Mensch das Princip der absoluten seligmachenden Wahrheit in sich selbst hat [63]). Wie sich dieses innere Princip zum Wesen Gottes an sich verhält, wird nicht weiter erklärt, sondern

61) Vgl. Rob. Barclaii Theologiae verae christianae Apologia. Lond. 1729.

62) A. a. O. S. 11.

63) A. a. O. S. 106 f.

nur geſagt, man dürfe unter demſelben nicht das Weſen Gottes an ſich verſtehen, da die abſolut reine und einfache Natur Gottes weder theilbar noch leidensfähig ſey; es ſey ein geiſtiges, himmliſches, unſichtbares Princip und Organ, in welchem Gott als Vater, Sohn und Geiſt wohne, das als Princip des göttlichen Lebens in jedem nach ſeinem beſtimmten Maaße ſey, und als Same des Guten in allen wirke, das von Gott und Chriſtus nie getrennt werden könne, ſo daß, wo es iſt, auch Gott und Chriſtus verborgen und verhüllt ſey. Es iſt mit Einem Worte der innere Chriſtus, und dieſelbe Geſchichte, welche die Evangelien äuſſerlich vor ſich gehen laſſen, nimmt hier innerlich ihren Verlauf. Als der geiſtige Leib Chriſti, als das Fleiſch und Blut Chriſti iſt dieſes göttliche Princip vom Himmel gekommen, damit alle Heiligen von ihm eſſen und zum ewigen Leben genährt werden, und wie es gegen alles Böſe zeugt, ſo wird es auch vom Böſen gekreuzigt, unterdrückt und getödtet; wo es aber aufgenommen und in ſeiner natürlichen Wirkſamkeit nicht gehemmt wird, da geſtaltet ſich Chriſtus und ſteht als neuer Menſch im Herzen auf. Dieſer innere Chriſtus ſoll der Wahrheit und Realität des von der Jungfrau Maria Geborenen keinen Eintrag thun; denn wenn auch Chriſtus in uns wohnt, ſo wohnt er in uns nicht unmittelbar, ſondern mittelbar, d. h. ſofern er in jenem göttlichen Princip iſt, während er als das ewige Wort bei Gott unmittelbar in jenem heiligen Menſchen wohnte. Hiemit iſt aber eigentlich nur dieß geſagt, daß jenes innere Princip mittelbar Chriſtus iſt, ſofern es innerlich iſt, was Chriſtus äuſſerlich iſt, wobei nun eben dieß die Frage iſt, welche Bedeutung der äuſſere Chriſtus haben ſoll, wenn ſeine Bedeutung ſchon in das innere Princip geſezt iſt, wenn das innere Princip ſeine ſeligmachende Wirkung, wie die Quäker lehren, ſogar in ſolchen hat, welche nicht einmal eine Kenntniß des äuſſern geſchichtlichen Chriſtus haben? Ebenſo wenig iſt das

Verhältniß, in welchem dieses innere göttliche Princip zur Natur des Menschen steht, gehörig vermittelt. Es soll kein bloßes Accidens seyn, sondern eine reale, geistige Substanz, welche, wenn auch der sinnliche, fleischliche Mensch sich dessen nicht bewußt ist, in allen Menschen ist. In allen, auch den Unbekehrten, ist Christus, welcher von diesem reinen und heiligen Princip nie getrennt werden kann, als substanzieller Same, nur ist er in ihnen als der leidende, gekreuzigte und begrabene Christus; wenn er aber nicht wenigstens als substanzieller Same in ihnen wäre, so könnte an sie nicht die Forderung gemacht werden, daß sie ihn in sich erwecken und zum Leben auferstehen lassen, wenn auch gleich dieß nicht durch den Menschen selbst, sondern nur durch die, jeden zu der ihm bestimmten Stunde heimsuchende, Gnade Gottes geschehen kann, sofern er ihr nicht widersteht. Auf der andern Seite aber ist dieses göttliche Princip kein Theil der Natur des Menschen, überhaupt nichts Natürliches, nicht die Vernunft im Menschen, weil diese dem Menschen nur für das Natürliche und Weltliche, nicht für das Geistige und Göttliche gegeben ist. Es kann daher nur als ein übernatürliches Princip gedacht werden, und doch kann es auch nicht auf äusserliche Weise dem Menschen mitgetheilt seyn, da es ja die nothwendige Voraussezung für alles ist, was der Mensch durch äussere Mittheilung in sich aufnehmen soll. Es muß daher doch wieder, als der substanzielle Same, wie es die Quäker nennen, zum Wesen des Menschen an sich gehören, und die Aufgabe wäre nur, dieses an sich Seyende des menschlichen Wesens mit der wirklichen Natur des Menschen zu vermitteln. Dieses Unvermittelte gehört zum mystischen Character dieser Lehre, die Hauptsache aber ist die immanente Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die als der eigentliche Sinn der Lehre der Quäker vorausgesezt werden muß, und der Unterschied zwischen den Quäkern und Böhme kann nur darin gefunden werden, daß Böhme den subjectiven Proceß,

welchen der innere Chriſtus nach der Lehre der Quäker in jedem einzelnen Menſchen zu durchlaufen hat, dieſe göttliche Geburt im Menſchen aus dem objectiven Weſen Gottes zu begreifen ſucht [64]).

Sechstes Kapitel.

Weitere Verſuche einer ſpeculativen Begründung der kirchlichen Trinitätslehre.

Verſuche einer ſpeculativen Begründung der Trinitätslehre wurden, wie wir ſchon geſehen haben, ſeit der Reformation wiederholt gemacht, nur trug man dabei zugleich kein Bedenken, von der kirchlichen Lehre abzugehen und ſich ſogar, wie dieß am meiſten von Servet geſchah, in eine entſchiedene Oppoſition zu ihr zu ſezen. Aber auch auf dem Boden der kirchlichen Lehre ſelbſt hielt man es immer wieder nicht für unmöglich, ihr die Form einer ſpeculativen Begründung zu geben. Es kam daher darauf an, den realen Unterſchied, in welchem das Verhältniß der Perſonen zu einander beſteht, im Weſen Gottes ſelbſt nachzuweiſen und aus

64) Doch muß auch nach der Lehre der Quäker ein gewiſſer Zuſammenhang zwiſchen dem innern Chriſtus und dem Weſen Gottes angenommen werden. Denn *licet, stricte loquendo nec possit Deus premi, nec Christus, qua Deus est, denuo crucifigi*, ſo gilt dieß doch auch wieder von Gott ſelbſt: *quum lumen et semen nunquam separetur a Deo et Christo, sed ubi est, ibi etiam Deus et Christus est in illo involutus et velatus, eo igitur respectu, ubi illi resistitur, Deus dicitur resisti et deprimi et Christus crucifigi et occidi.* Vgl. a. a. O. S. 111. 107. Es gehört demnach doch auch wieder zum Weſen Gottes ſelbſt, in dieſen endlichen Proceß, welchem der innere Chriſtus unterworfen iſt, einzugehen.

demſelben zu begreifen. Das Einleuchtendſte, was ſich in dieſer Beziehung darbot, war die Unterſcheidung der beiden Thätigkeiten, welche vom Weſen des Geiſtes nicht getrennt werden können, und daher auch im Weſen Gottes, ſofern Gott nur als Geiſt gedacht werden kann, vorausgeſezt werden müſſen, des Erkennens und des Wollens. Auf dieſem Wege war Melanchthon zu ſeiner ſchon erwähnten Auffaſſung der Trinitätslehre gekommen. Es war dieß derſelbe, ſchon von den Scholaſtikern eingeſchlagene, Weg, auf welchem dieſe Deduction der bisherigen Trinitätslehre ſo ſehr die Auctorität einer ſtehenden Theorie erhalten hatte, daß es nach Thomas und Duns Scotus nur ſehr wenige Scholaſtiker gab, die nicht einem ſolchen Vorgange gefolgt wären. Um ſo weniger kann es daher befremden, daß auch in der Periode nach der Reformation die Theologen der katholiſchen Kirche, für welche es auch jezt keinen andern Standpunct der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Dogma gab, als den der Scholaſtik, als Commentatoren der theologiſchen Syſteme der Häupter der Scholaſtik an demſelben Faden fortſpannen. Wie ſehr dieſe alte ſcholaſtiſche Darſtellungsweiſe der Trinitätslehre noch immer als die hergebrachte galt, iſt am beſten aus der beinahe allgemeinen Mißbilligung zu erſehen, welche die entgegengeſezte Meinung des Scholaſtikers Durandus auch jezt noch erfuhr. Man ſah es als eine Beeinträchtigung des Myſteriums der Trinität an, zu läugnen, daß die beiden Proceſſionen des göttlichen Weſens, der Sohn und der Geiſt, anders als durch die Vermittlung des göttlichen Erkennens und des göttlichen Wollens geſchehen [1]). Dieſer

1) Man vgl. hierüber Franziſcus Suarez, welcher Comment. et disput. in I. P. D. Thomae de Deo uno et trino Mog. 1607. 1, 5. S. 360. ſagt: *Assertio est in theologia certa, et opinio Durandi temeraria et errori proxima censenda, quia in re gravissima et supernaturali singularis*

Anſicht war auch Roderich von Arriaga, doch neigte er ſich auch wieder auf die Seite des Durandus auf eine Weiſe hin, welche deutlich zeigt, wie ſehr es dieſen Nachtretern der Scholaſtik an einer feſten Haltung fehlt. Aus dieſem Grunde

---

est et aliena a sensu sanctorum. Auch *Rodericus de Arriaga* (Disput. theol. in P. I. D. Thomae. Antw. 1643.) geht T. I. S. 494. auf den Saz: *Processiones divinae sunt per intellectum et voluntatem,* mit der Bemerkung über: *Conclusio nostra contra Durandum. — Constat ex communi theologorum consensu, qui sententiam Durandi notant ut erroneam, quia, cum in scriptura, concilis et patribus filius Dei dicatur verbum et sapientia patris, necessum est, ut procedat per intellectum, alias non esset verbum.* Es iſt daher hier zu Th. II. S. 702 f. noch nachzuholen, daß Durandus (a. S. Porciano) in ſeinem Commentar zu den Sentenzen L. 1. dist. 6. qu. 2. (vgl. dist. 10. qu. 2.) ſich gegen die gewöhnliche Anſicht der Scholaſtiker ausgeſprochen hat. Die Gründe des Durandus ſind: 1. Die *Sancti* ſagen, *filium procedere a patre natura non voluntate, procedit ergo immediate per naturam;* 2. *ex infinitate divinae essentia provenit, quod sit communicabilis tribus personis, et ex foecunditate ejusdem essentiae seu naturae provenit, quod sit in Deo processio, ergo est immediate per naturam;* 3. argumentirt er *ex creaturis, in quibus naturalis productio filii non est per actum intellectus, vel per alium immanentem actum etiam in his rebus, quae tales actus habere possunt, sed est per immediatam actionem ipsius naturae per formam suam, ergo simili modo intelligenda est generatio et processio in Deo;* 4. *si verbum divinum producitur per actum intelligendi,* ſo müßte das Denken als *actus immanens* ein *principium productivum* ſeyn, was es als ein ſolcher Act nach Ariſtoteles Metaph. 9. nicht ſeyn kann, oder es müßte das *intelligere essentiale et commune omnibus personis* ſeyn, während doch das *producere* das *verbum non est commune.*

mag dieſe vermittelnde Meinung hier kurz berückſichtigt werden.

Roderich von Arriaga ſuchte zunächſt die Behauptung des Durandus zu widerlegen. Durandus hielt der gewöhnlichen Lehrweiſe entgegen, jene Proceſſionen gehen aus der Productivität der göttlichen Natur hervor, ſomit nicht aus dem Verſtand, wie ja auch in den Creaturen Verſtand und Wille keine andere Perſon hervorbringen können. Dieſe Conſequenz läugnete R. von Arriaga, weil, wenn auch die Natur nicht unmittelbar für ſich wirke, ſondern durch ihre Vermögen, das Ganze doch aus ihrer Productivität hervorgehe. Ueberdieß könne man, worauf Roderich beſonderes Gewicht legt, von den Creaturen nicht auf das Weſen Gottes ſchließen. Dieß Leztere iſt im Grunde das einzige Bemerkenswerthe in den höchſt unerheblichen Argumenten, die hier einander gegenübergeſtellt werden. Wichtiger iſt dagegen das Bedenken Roderichs, ob ſchon daraus, daß es in der Gottheit nur zwei immanente Proceſſionen gibt, bewieſen werden könne, daß ſie durch Verſtand und Wille vermittelt werden, und ob ſomit, abgeſehen von der Auctorität der Schrift und der Väter, die Meinung des Durandus aus der Natur der Sache ſelbſt zu widerlegen ſey. Dieß behaupten Viele, indem ſie 1. ſo argumentiren: keine Subſtanz wirkt unmittelbar, alſo können die göttlichen Proceſſionen nur aus dem Verſtand und dem Willen, nicht aus der Natur oder der Subſtanz hervorgehen. Dieſes Argument erklärt Roderich für falſch, weil ſich andere, von Verſtand und Willen verſchiedene, Vermögen denken laſſen, und weil der Schluß von der Creatur auf Gott nie zuläſſig ſey; ſonſt müßte ja Gott ein von ihm verſchiedenes Vermögen haben, durch welches ſeine Wirkſamkeit nach innen und auſſen vermittelt würde, was häretiſch wäre. Argumentirte man 2. ſo: wenn der heilige Geiſt nicht durch den Willen, ſondern durch die Natur hervorginge, ſo wäre kein Grund vorhanden, warum er nicht vom Vater

allein hervorgehen ſollte, — ſo erwiederte Roderich, daß auch, wenn er durch den Willen hervorgehe, die Schwierigkeit dieſelbe bleibe, weil ja der Vater auch einen Willen habe, wie er eine Natur und eine erkennende Thätigkeit habe. So gut er daher den Sohn allein hervorbringt, kann er auch den Geiſt allein hervorbringen, wie die Griechen lehren, die gleichwohl annehmen, daß er durch den Willen hervorgebracht werde. 3. Das Argument, daß, weil die geiſtigen Creaturen nur zwei immanente Thätigkeiten haben, Verſtand und Willen, dieß auch bei Gott ſo ſeyn müſſe, kann, wie Roderich behauptet, auch für die Meinung des Durandus geltend gemacht werden. Da man nämlich gewöhnlich die geiſtigen Weſen von der Seele unterſcheidet, und ſie unmittelbar aus der Natur Gottes entſtehen läßt, ſo muß es in Gott auch eine unmittelbare natürliche Wirkſamkeit geben. Noch beſſer aber könnte man das Argument ſo retorquiren, daß man ſagt, die geſchaffene Perſönlichkeit entſtehe unmittelbar aus der Natur, nicht aus dem Verſtand und Willen, demnach werde auch in der Gottheit die Perſönlichkeit unmittelbar aus der Natur entſtehen. Dagegen könne nun aber Durandus das ſchon ſo oft Geſagte zur Antwort geben, daß bei dieſem Myſterium kein Schluß von der Creatur gelten könne, weil in der Creatur gar nichts Aehnliches ſey. Denn dort ſey eine Mittheilung der Subſtanz, die Creatur aber theile ihre Subſtanz nicht durch Verſtand und Willen mit, dort werde die Perſönlichkeit ohne Hervorbringung der mit ihr identiſchen Natur hervorgebracht, was bei der Creatur nicht ſey. 4. Das Argument, daß, wenn dieſe Proceſſionen nicht durch Verſtand und Willen geſchehen, kein Grund davon einzuſehen ſey, warum der heilige Geiſt aus dem Sohn hervorgeht, oder eine Perſon der andern vorgeht, findet Roderich gleichfalls aus dem Grunde nicht ſtatthaft, weil in der Gottheit ſo Manches iſt, was ſich aus der Creatur nicht begreifen läßt, ſondern ſeinen Grund nur in der unendlichen Vollkom-

menheit Gottes haben kann: warum ſoll man alſo hier nicht ſagen, es gehöre zum ſpecifiſchen Character der Perſönlichkeit des Sohns, daß ſie den Geiſt hervorbringt, und zum Character des Geiſtes, daß er vom Sohn hervorgebracht werden kann? Man müſſe hier das Myſterium urgiren. In den Creaturen bringe kein Act des Verſtandes phyſiſch einen Willensact hervor, ſondern concurrire dabei nur erleuchtend, und doch bringe das göttliche Wort den heiligen Geiſt phyſiſch hervor, warum alſo, wenn auch in den Creaturen Verſtand und Wille nur im Verhältniß des prius und posterius zu einander ſtehen können, in der Gottheit die Ordnung der Proceſſionen als nicht durch den Verſtand, ſondern die Natur bedingt zu denken ſey? 5. Das Argument, daß, wenn dieſe Proceſſionen nicht durch Verſtand und Willen geſchehen, ſich nicht erklären laſſe, warum das Wort der Sohn iſt, und nicht der unmittelbar durch die Natur hervorgehende heilige Geiſt, ſey auch nur ein auf menſchlichen Principien beruhender Schluß, durch welchen die Meinung des Durandus nicht als irrig widerlegt werden könne, wie ja auch ſo Viele die Schwierigkeit auf andere Weiſe zu heben ſuchen. 6. Bei dem Argument, daß die vollkommenſte menſchliche Thätigkeit die des Verſtandes ſey, ſomit auch der Gottheit als die vollkommenſte zugeſchrieben werden müſſe, ſey ſchon die Vorausſezung falſch, weil die ſubſtanzielle Thätigkeit, durch welche ein Menſch einen Menſchen erzeugt, vollkommener ſey, als jene accidentelle. Aber auch der Schluß ſey nicht richtig, weil in der Gottheit ſich andere, unendlich vollkommenere, Thätigkeiten denken laſſen, als es in den Creaturen gibt. Ja, man könne von dieſem Princip aus nur umgekehrt ſo argumentiren: die Proceſſionen durch Verſtand und Willen ſind in den Creaturen nicht gleich, weil die durch den Willen unvollkommener ſind, ſollen nun der Gottheit gleiche Proceſſionen zugeſchrieben werden, ſo können ſie nicht durch Verſtand und Willen, ſondern nur durch die Natur geſchehen. Durch

alles dieß will Roderich von Arriaga darthun, daß die gewöhnlichen Einwürfe gegen die Behauptung des Durandus ſich nicht rechtfertigen laſſen, daß man überhaupt bei einem über die Vernunft hinausgehenden Myſterium nicht mit Vernunftgründen argumentiren könne, und ebenſo wenig der Schluß von den Creaturen ſeine Gültigkeit habe, weil bei einem ſolchen Myſterium alle von den Creaturen genommenen Inſtanzen ihre Bedeutung verlieren. Aber bei allem dieſem hat gleichwohl der Widerſpruch gegen Durandus ſeine vollkommene Gültigkeit, und der von Durandus beſtrittene ſcholaſtiſche Lehrſaz iſt in ſeinem vollen Sinne aufrecht zu erhalten, nur iſt er nicht auf die Vernunft, ſondern ſchlechthin auf die Auctorität zu gründen [2]).

2) Nicht ohne Intereſſe iſt die von dieſen modernen Scholaſtikern in Unterſuchung gezogene Frage: *An cognitione creaturarum verbum procedat, et spiritus sanctus per amorem creaturarum sub esse possibili?* oder: *an creaturae pertineant per se ut principium, secundum esse intelligibile, ad productionem verbi?* Man argumentirte ſo: *Verbum divinum procedit ex perfecta et comprehensiva cognitione essentiae; at essentia nequit comprehendi nisi perfecte intellecta omnipotentia, haec autem non potest sine creaturis possibilibus, ad quas refertur, cognosci: ergo verbum formaliter et per se procedit per cognitionem patris, quatenus ad creaturas possibiles terminatur.* Ebenſo argumentirte man ferner daraus, daß die möglichen Creaturen nichts anderes zu ſeyn ſcheinen, als das Weſen Gottes ſelbſt, aus deſſen Erkenntniß das Wort hervorgeht, ſo wie daraus, daß die Creaturen in ſich vorzuſtellen eine Vollkommenheit des göttlichen Weſens ſey, jede Vollkommenheit aber als Object auf die Production des Worts ſich beziehe. Für die Bejahung der Frage berief man ſich auf Thomas von Aquino, für die Verneinung auf Duns Scotus, und diſputirte über die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Creaturen hin und her. Das Gleiche geſchah in Betreff des heiligen Geiſtes. Man vgl. Gabr. Vasquez Comment. ac disput. in I. P. D.

So wenig ſoll alſo mit allen dieſen, in dem endloſen Widerſtreit des Für und Wider ſich umherdrehenden, Argumenten irgend etwas ausgerichtet werden, daß es ſelbſt bei ſolchen Lehrſäzen, welche urſprünglich nicht auf der Auctorität, ſondern auf der Vernunft beruhen, zulezt doch immer bei der hergebrachten Auctorität ſein Verbleiben hat. Darum ſoll die hier gegebene Probe des ſpeculativen Denkens in der

---

Thomae. Lugd. 1620. T. II. S. 135 f. Vasquez erklärte ſich dahin S. 139.: *Nos, qui asserimus, Deum in se ipso absolute perfectum esse, absque ullo ordine ad creaturas, consequenter docemus, non solum verbi productionem, sed etiam spiritus sancti esse perfectam, antequam creaturae possibiles aut intelliguntur, aut amantur.* Dagegen behauptet Roderich von Arriaga in Anſehung des heiligen Geiſtes a. a. O. S. 566.: *Manifestum est, eum pendere a duabus personis, ut ab objecto amato, in quo sensu etiam pendet a creaturis possibilibus, quia et ex amore earum procedit.* Das Moment der Sache iſt, daß die Frage in Erwägung gezogen wird, ob das Verhältniß, in welchem die drei Perſonen des göttlichen Weſens zu einander ſtehen, durch die Creaturen, oder die Welt, vermittelt zu denken iſt, ob demnach das Trinitätsverhältniß nur ein Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt, oder auch ein Verhältniß Gottes zur Welt iſt? Es geſchah wohl nicht ohne eine Ahnung der großen ſpeculativen Bedeutung, die in dieſer ſcholaſtiſchen Frage liegt, wenn proteſtantiſche Theologen ſich ſo über ſie äuſſerten, wie z. B. Quenſtedt Theol. didact. polem. P. I. S. 556.: *monstrosissimum est, cognitionem et amorem creaturarum in divinis priorem esse, quam sint ipsae personae divinae. Quis credat, Deum patrem formaliter et per se genuisse filium, suam cognitionem ad creaturas possibiles terminando, et non potius in infinita perfectione filii cognita acquiescendo? Et rursus, Deum patrem et filium inspiratione spiritus sancti non acquievisse in amore spiritus sancti, sed per prius in amore creaturarum terminatum fuisse?*

katholiſchen Kirche unſerer Periode nur als ein Beweis davon gelten, wie dieſe ächt ſcholaſtiſche Theologie auch jezt noch nicht davon laſſen konnte, das Waſſer ihrer Weisheit in das alte bodenloſe Danaidenfaß zu gießen. Es gibt in der That nichts Unerquicklicheres und Unerträglicheres, als die Diſputationen dieſer Scholaſtiker **post scholasticismum**, welche, nachdem längſt das Licht eines andern Tages angebrochen iſt, noch in der Nacht der alten Labyrinthe umherirren, und mit ihrer veralteten, geiſteslahmen, in den gehaltloſeſten Argumenten ſich vollends erſchöpfenden, Dialektik nicht einmal das Intereſſe, das der alten Scholaſtik als einer friſchen, durch den Entwicklungsgang des Geiſtes ſelbſt hervorgerufenen und für ihre Zeit geſchaffenen Form des Denkens unſtreitig zukommt, für ſich in Anſpruch nehmen können. Laſſen wir daher dieſe vermoderte Scholaſtik, über welche die Geſchichte längſt durch die Vergeſſenheit, welcher ſie ſie anheimfallen ließ, gerichtet hat, auch ferner in ihrer Grabesſtille ruhen [3])!

---

3) Nur dieß mag hier noch als weiterer Beleg für das obige Urtheil aus dem unendlichen Hin- und Herreden dieſer neuen Scholaſtiker nicht blos über den *intellectus* und die *voluntas*, ſondern auch die *intellectio* und *volitio*, ſowohl das *principium quod*, als das *principium quo* u. ſ. w. angeführt werden, wie der Saz des Thomas, daß das Erkennen, als das Princip des Sohns, in der Aehnlichkeit oder der Identität des Erkennenden und des Erkannten beſtehe (ſ. Th. II. S. 686.), von ihnen zulezt genommen wurde. Roderich von Arriaga ſagt hierüber a. a. O. S. 523.: *Omnes fere auctores ex processione per intellectum conantur deducere rationem filii, male tamen multi id explicant, recurrendo semper ad solam repraesentationem intentionalem, ut contra Vasquez et recentiores ostendimus, quibus etiam Cajetanus cum aliis Thomistis accedit: ait enim verbum ideo esse filium, quia naturam divinam accipit ex vi*

Es iſt bemerkenswerth, daß, während die in die Fußſtapfen der Scholaſtiker tretenden Theologen der katholiſchen

---

suae processionis: cum enim procedat per intellectum, procedit simile suo principio, quia intellectus intendit assimilare sibi objectum, intellectus autem perfectissimus debet habere perfectissimam similitudinem, quae consistit in communicatione ejusdem naturae, spiritus autem licet accipiat eandem naturam, non tamen ex vi suae processionis, nam divinae voluntati per accidens est, sibi assimilare suum terminum, eo quod voluntas, ut sic non tendat in assimilationem, non enim spiritus procedit ut imago, sed ut impulsus. Haec doctrina rejicienda prorsus est, quia ex aliquibus locutionibus impropriis confundit repraesentationem intentionalem cum physica. — Advertendum hic est, cognitionem, etiamsi dicatur imago et similitudo objecti, vere tamen physice et realiter non esse illi magis similem, quam sit volitio ipsa, vel aliae res pure disparatae, imo, quo perfectior est cognitio de objecto, eo minus est ei similis, si objectum aliquod materiale aut accidentale sit, nec valet: cognitio Dei de formica aut calore est perfectissima repraesentatio illius, ergo est ei similis essentialiter, magis quam amor de ipsa formica: solum ergo dicitur cognitio imago objecti metaphorice, quatenus sicut per imaginem vel ex imagine depicta venimus in cognitionem rei repraesentatae, ita etiam per ipsam cognitionem formaliter nobis repraesentatur objectum, hoc autem quid ad similitudinem physicam cognitionis angelicae cum substantia asini cogniti? Ergo verbum divinum, licet hanc similitudinem intentionalem habeat prae spiritu sancto, non tamen ideo erit magis simile, quam iste. Adde, etiam ex phrasi et modo loquendi posse dici voluntatem, licet, quia non trahit objectum ad se, illud sibi non assimilet, tamen, quia se ipsam trahit in objectum, se ipsam assimilare objecto, unde in objecto, ubi est perfectissima tractio ad se, debere esse communi-

Kirche die Begründung der Trinitätslehre aus dem Weſen des in Verſtand und Willen ſich dirimirenden Geiſtes ſelbſt wieder zurückwieſen und für eine auf willkürlichen Vorausſezungen beruhende Speculation erklärten, dieſelbe Idee von proteſtantiſchen Theologen da und dort mit um ſo größerem Intereſſe aufgenommen wurde. Nach dem zuerſt von Melanchthon gemachten Verſuch war es beſonders der Theologe der reformirten Kirche, Barth. Keckermann, welcher ſie weiter verfolgte [4]). Keckermann geht von dem Saze, als einem unbeſtreitbaren aus, daß Gott der höchſte, der abſolute intellectus iſt. Da das abſolute Weſen Gottes darin beſteht, daß er (jeden Gegenſaz von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Thun und Leiden ausſchließende) reine Thätigkeit und Actualität iſt, ſo muß der intellectus Gottes ſo unendlich und ewig ſeyn, als das Weſen Gottes ſelbſt. Der ewige intellectus hat ein ewiges Object ſeiner Thätigkeit oder ſeines

---

cationem ipsius objecti, quod fit dando illi eandem naturam. Wenn einmal Erkennen und Wollen die Principien des Sohns und Geiſtes ſeyn ſollen, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß auch die Natur des Erkennens und Wollens näher analyſirt wird. Inſofern war Thomas auf dem richtigen Wege. Statt nun aber auf dieſem Wege fortzugehen, und den Unterſchied genauer zu entwickeln, geht Roderich nur darauf aus, zu zeigen, wie Erkennen und Wollen ſich indifferent zu einander verhalten. Es ſpricht ſich hierin wieder die der Scholaſtik eigene Negativität ihres Weſens aus. Wenn auch eine ſpeculative Idee auftaucht, ſo hat ſie doch keine ſelbſtſtändige Haltung, und der dialektiſche Scharfſinn, welcher hier ein blos formales Intereſſe hat, gefällt ſich darin, ihr alsbald ihre Spize wieder zu nehmen, und ſie auf den alles nivellirenden Boden der Auctorität herabzuziehen, auf welchem der ſcholaſtiſche Dogmatismus immer wieder ſein ſicheres Fundament hatte.

4) Systema ss. theologiae tribus libris adornatum. Hanov. 1607.

Erkennens. Dieſes Object muß, nach der Vollkommenheit des göttlichen intellectus, das vollkommenſte ſeyn, d. h. es muß Gott ſelbſt ſeyn. Dieſe Identität des Subjects und Objects in Gott folgt auch aus der Unendlichkeit Gottes. Endlich ſind die vernünftigen Creaturen, weil ſie etwas Vollkommeneres, als ſie ſind, auſſer ſich haben, ebendeßwegen haben ſie auch das Object ihres Erkennens auſſer ſich. Gott aber kann das Object ſeines Erkennens nicht auſſer ſich haben, weil er als der Unendliche alles in ſich begreift. Gott iſt alſo Subject-Object, oder wie Keckermann ſich ausdrückt, der intellectus Gottes geht in ſich ſelbſt zurück, iſt in ſich ſelbſt reflectirt. Gott denkt ſich ſelbſt, das Denken und Vorſtellen aber kann nicht ohne ein Bild des Objects ſeyn, das man denkt. Wenn alſo Gott von Ewigkeit ſich aufs vollkommenſte denkt, ſo muß er auch das vollkommenſte Bild ſeiner ſelbſt in ſich erzeugt haben. Dieſe göttliche Production oder Conception iſt nichts anders als Zeugung, denn Zeugung iſt der Act, durch welchen eine Subſtanz eine ihr ähnliche Subſtanz hervorbringt, je vollkommener aber die zeugende Subſtanz iſt, um ſo mehr iſt das Gezeugte mit dem Zeugenden Eins. Es gibt daher im Weſen Gottes eine doppelte Weiſe der Exiſtenz, oder zwei Perſonen, Vater und Sohn, aber dieſer Unterſchied iſt zugleich die immanente Weſens-Identität, und dieſes Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt iſt im abſoluten Weſen Gottes ſo nothwendig begründet, daß Gott nicht Gott wäre, wenn er nicht auch einen gleich ewigen Sohn hätte. Nicht minder iſt aber auch eine dritte Weiſe der Exiſtenz im Weſen Gottes begründet, und daſſelbe, was vom intellectus des göttlichen Weſens gilt, gilt auch vom göttlichen Willen. Aus der Creatur iſt auf gleiche Weiſe zu ſchließen, daß Gott das Princip des Wollens iſt, wie er das Princip des Erkennens iſt, und da ſich die Vollkommenheit des Wollens nach der Vollkommenheit des Erkennens richtet, ſo muß Gott ebenſo den vollkommenſten Willen haben, wie

er den vollkommenſten Verſtand hat. Der göttliche Wille iſt dieſelbe abſolute Actualität Gottes, wie der göttliche Verſtand, weil Gott nur will, ſofern er erkennt, und wie er durch den Verſtand ſich als das vollkommenſte Weſen und die abſolute Wahrheit erkennt, ſo will er durch den Willen ſich ſelbſt als das höchſte und vollkommenſte Gut. Auch der Wille iſt daher die in ſich ſelbſt zurückgehende Thätigkeit, in welcher Gott ſich auf ſich als das unendliche Gute bezieht. Indem der unendliche Wille Gottes ſich mit ſeinem Object auf abſolute Weiſe zuſammenſchließt, entſteht hieraus die höchſte Luſt und Liebe. Es kann daher nicht anders ſeyn, als daß, während der ewige Vater ſein Bild, den Sohn, erzeugt und mit dem vollkommenſten Willen begehrt, die vollkommenſte Liebe und Luſt vom Vater auf den Sohn und vom Sohne auf den Vater übergeht, und ſo durch den vereinigten Verſtand und Willen beider eine dritte Weiſe der Exiſtenz, oder eine dritte Perſon im Weſen Gottes geſezt wird, der heilige Geiſt. Geiſt wird er genannt aus dreifacher Urſache: 1. weil die Liebe des Willens ein gleich einem Hauche ausgehender geiſtiger Drang und Zug zu dem Gegenſtand der Liebe iſt; 2. weil dieſe Bewegung und Proceſſion aus dem Innerſten der Perſon des Vaters und des Sohnes hervorgeht, und Geiſt überhaupt das innerſte Princip einer Bewegung genannt wird, und 3. weil die Gaben, welche die Erwählten aus der Liebe Gottes empfangen, ihnen auf verborgene Weiſe eingehaucht werden. Da Wollen und Seyn in Gott weſentlich Eins ſind, ſo iſt der heilige Geiſt mit dem Vater und Sohn weſentlich Eins, und es ergibt ſich daher aus der Idee Gottes, daß es drei Weiſen der Exiſtenz oder drei Perſonen gibt. Daß es aber nur dieſe drei beſondere Weiſen der Exiſtenz Gottes, oder keine weitere immanente Acte in Gott gibt, als dieſe zwei, Verſtand und Willen, erhellt aus dem Menſchen, als dem Bilde Gottes, in welchem auch nur dieſe zwei immanente Thätigkeiten, Vernunft und Wille, ſind.

Auch läßt ſich nicht denken, daß aus dem ganz auf den Vater gerichteten Sohn wieder ein anderes Wort wie er ſelbſt iſt, ausgeht, da man keinen unendlichen Progreß annehmen kann [5]). — Eine eigenthümliche neue Wendung enthält dieſe Deduction der Trinitätslehre nicht, wohl aber iſt die Idee, die ihr zu Grunde liegt, methodiſcher und zuſammenhängender ausgeführt. Wie Roderich von Arriaga gegen die hergebrachte ſcholaſtiſche Lehrweiſe am meiſten geltend machte, daß von den Creaturen nicht auf Gott geſchloſſen werden dürfe, ſo iſt hier dagegen die weſentliche Vorausſezung, daß derſelbige geiſtige Proceß, welcher zur Natur des Menſchen, als eines vernünftigen denkenden Weſens gehört, auch in Gott gedacht werden müſſe [6]). Daß Gott ein dreieiniger Gott iſt, beruht daher darauf, daß Gott weſentlich Geiſt iſt, aber die Idee des dreieinigen Gottes ſelbſt iſt nur eine Abſtraction aus dem geiſtigen Weſen des Menſchen. Es fehlt der Gottes-Idee an der wahren Objectivität, womit als weiterer weſentlicher Mangel zuſammenhängt, daß es auch zu keinem realen Unterſchied der Perſonen kommen kann. Wenn Seyn, Wiſſen und Wollen in Gott weſentlich Eins ſind, Gott in der einen Beziehung wie in der andern dieſelbe ſich auf ſich ſelbſt beziehende Identität iſt, ſo läßt ſich der Einwendung nichts entgegenſezen, daß dieſe ganze

---

5) A. a. O. S. 20 — 34.

6) Vgl. a. a. O. S. 33.: ***Quam est necessarium, hominem esse rationalem (est autem necessarium primo modo dicendi per se), tam est necessarium, in Dei essentia tres esse personas, cujus demonstrationis vim totam unico hoc syllogismo concludemus: In qua essentia est perfectus intellectus reflexus in se ipsum, et perfecta itidem voluntas in se ipsam reflexa, in illa essentia est imago genita, et spiritus impetu voluntatis procedens. Atqui — ergo.***

Unterſcheidung nur dem ſubjectiven Bewußtſeyn angehört, eine bloße Abſtraction des vorſtellenden Bewußtſeyns iſt.

Nachdem auf dieſe Weiſe, was der von Melanchthon gemachte Verſuch noch übrig laſſen mochte, vervollſtändigt war, hatte in der That dieſe Theorie in der Richtung, die ſie von Anfang an genommen hatte, den Grad ihrer Ausbildung erreicht, deſſen ſie überhaupt fähig iſt. Sollte ein weiterer Schritt geſchehen, ſo durfte man wenigſtens nicht blos dabei ſtehen bleiben, im Weſen Gottes verſchiedene geiſtige Thätigkeiten zu unterſcheiden, und die ganze Theorie einzig nur darauf zu gründen, daß ſich im Weſen Gottes der Sohn und der Geiſt wie Erkennen und Wollen zu einander verhalten. Einen Anknüpfungspunct für eine weitere Fortbildung unſerer Lehre ſcheint mir die Keckermann'ſche Auffaſſung der Trinitätslehre ſchon darin zu enthalten, daß ſie beſonders hervorhebt, im Erkennen und Wollen, als den beiden das Weſen des Sohnes und des Geiſtes conſtituirenden geiſtigen Thätigkeiten, ſey die geiſtige Thätigkeit eine in ſich ſelbſt zurückgehende, ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließende [7]). Wenn auch dieß nicht weiter entwickelt und insbeſondere nicht gezeigt iſt, wie dieſe ſich in ſich ſelbſt reflectirende Thätigkeit im Sohn eine andere iſt, als im Geiſt, ſo iſt darin doch ſchon die Idee eines das trinitariſche Verhältniß bedingenden immanenten Proceſſes in ihrem erſten Keime enthalten. Ein darauf ſich beziehendes neues Moment kann ich jedoch in den Andeutungen nicht finden, welche Joh. Clericus [8]) zur

---

7) A. a. O. S. 21.: *Dei intellectus ab aeterno in se ipsum, id est, in Deum rediit ac reflexus est.* — S. 29.: *Actu suo voluntas Dei in se ipsam reflectitur, et in ipso Deo, tanquam infinito bono, acquiescit.*

8) Liberii de sancto Amore epistolae theologicae, in quibus varii Scholasticorum errores castigantur. Irenop. 1679.

Lösung des alten Knotens der Trinitäts-Idee gegeben hat. Durch die Bestimmung des Unterschieds, welcher zwischen dem Denken des endlichen und dem Denken des unendlichen Geistes stattfindet, suchte er den in der Einheit des Wesens und der Dreiheit der Personen liegenden Widerspruch zu heben. Es gehört zur Endlichkeit des menschlichen Geistes, daß er nicht Mehreres zugleich denken kann: er kann nur mit Einem Körper verbunden seyn und nur Eine Gedankenreihe zu derselben Zeit haben. Der menschliche Geist kann immer nur mit Einem Namen als Geist des Petrus, Geist des Johannes u. s. w. bezeichnet werden, aber der Geist des Petrus und der des Johannes kann nicht zu gleicher Zeit ein und derselbe Geist seyn. Die Unendlichkeit Gottes aber besteht eben darin, daß Gott Mehreres zugleich denken kann. Wenn daher Gott als Vater, Sohn und Geist vorgestellt werden soll, so muß man in der Einen göttlichen Natur eine dreifache Weise des Denkens, drei denkende Thätigkeiten voraussezen. In dem unendlichen Wesen Gottes können mehrere Gedankenreihen zugleich seyn [9]). Darin würde dem-

9) A. a. O. S. 18.: *Tandem id mihi repertisse visus sum, quod nodum, nisi fallor, solvet.* — S. 102.: *Observandum, mentem meam ad plurium personarum constitutionem simul concurrere non posse, quia, cum sit finita, non potest simul plura tota constituere, cum variis rebus unita. In nullo etiam ente finito, quod sit persona, ut in angelo, plures possunt esse personalitates, quia ejus limitatio non sinit, ut plura tota in eo simul esse possint. Non potest simul diversam variarum cogitationum seriem capere, unica tantum cogitatione impletur ejus cogitandi, ut ita loquar, capacitas. — Verum res in Deo, qui infinitus est, aliter se habet: quamvis unicus sit numero, varias cogitationum series simul et formare potest, variaeque proinde in eo possunt esse*

nach der Unterſchied des endlichen und unendlichen Geiſtes beſtehen, allein wir erhalten dadurch keine Löſung des Knotens, ſondern nur einen andern Ausdruck für die Aufgabe, die hier zu löſen iſt. Sind in der Gottheit drei Perſonen, ſo mag man immerhin ſagen, eine Perſon iſt ein denkendes Subject, und ein denkendes Subject die Einheit einer beſtimmten Reihe von Denkbeſtimmungen, oder eine Einheit des Bewußtſeyns; wie nun aber in Gott ſtatt eines einfachen Bewußtſeyns ein dreifaches Bewußtſeyn, oder in drei Perſonen eine und dieſelbe Perſönlichkeit ſeyn kann, iſt eben nur die Frage, um die es ſich handelt, und wenn man ſich für die Möglichkeit der Sache auf die Unendlichkeit Gottes beruft, ſo iſt die Unendlichkeit Gottes nur ein anderer Ausdruck für die Unbegreiflichkeit dieſes Verhältniſſes. Wenn Clericus, um die Sache klarer zu machen, den Begriff der Perſon ſo beſtimmt, Perſon ſey, was weder ein Theil noch ein Anhang von etwas Anderem ſey, die Gottheit auf beſtimmte Weiſe denkend als Vater ſey weder ein Theil noch ein Anhang des Sohnes oder Geiſtes, ſondern eine Totalität für ſich, und daſſelbe gelte vom Sohn und Geiſt; daß ein Weſen eine Perſon ſey, dazu ſey nicht nöthig, daß es eine von allen andern Weſen geſchiedene Weſenheit habe, ſomit können auch gar wohl in einem Weſen drei Perſonen ſeyn, wofern ein jedes Weſen als Perſon von andern ſo getrennt exiſtirt, daß es nicht mit ihnen eine Totalität ausmacht, wie die Seele zwar eine beſondere vom Körper verſchiedene Weſenheit hat, aber doch keine Perſon iſt, weil ſie in Verbindung mit dem Körper Ein Ganzes ausmacht: — ſo geht hieraus nur dieß hervor, in welchem äuſſerlichen Verhältniß die drei Perſonen

---

personae. Deus certo modo cogitans pater dicitur, alio filius, alio spiritus sanctus atque ita recte tres personae in unica essentia dicuntur.

ſo betrachtet, zu einander ſtehen; ſie ſind neben einander, gehören zuſammen, wie ſie aber zugleich ein und daſſelbe Weſen ſind, nicht blos in einem äuſſern, ſondern auch innern Verhältniß zu einander ſtehen, dieß iſt es, was hier völlig unklar bleibt.

Ein weiterer Fortſchritt auf dem Wege, auf welchem man bisher die ſpeculative Begründung der Trinitäts-Idee verſuchte, war, wie ſchon bemerkt worden iſt, nur dadurch möglich, daß man die Momente, welche man im geiſtigen Weſen Gottes unterſchied, aus dem Geſichtspunct eines immanenten Proceſſes auffaßte. Ein Anfang dieſer Art läßt ſich bei Keckermann wahrnehmen, beſtimmter und deutlicher aber tritt dieſe Anſicht bei dem zunächſt an dieſen ſich anſchließenden, gleichfalls der reformirten Kirche angehörenden P. Poiret hervor, welcher zwar gewöhnlich zu den Myſtikern gerechnet wird, in ſeiner Behandlung der Trinitätslehre aber mehr einen ſpeculativen als myſtiſchen Character zeigt [10]). Poiret betrachtete zwar das Trinitätsverhältniß als ein ſeiner Natur nach unbegreifliches Geheimniß, aber ungeachtet dieſer für

---

10) Es gehören hieher folgende Schriften Poirets: Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor. Erſte Ausg. Amſterdam 1677. Dritte Ausg. 1715. L'oeconomie divine ou système universel et demontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes, ou l'on explique et prouve d'origine avec une évidence et une certitude metaphysique les principes et les vérités de la nature et de la grace, de la philosophie et de la theologie, de la raison et de la foi, de la morale naturelle et de la religion chretienne etc. Amſt. 1687. Daſſelbe Werk lat.: Oeconomiae divinae libri sex etc. e gallico latine redditi et ab auctore recogniti. Francof. 1705. Vgl. Erdmann, Verſuch einer wiſſenſch. Darſtell. der Geſch. der neuern Philoſ. I. 2. S. 219 f.

ihn feſtſtehenden Vorausſezung, welche durch alles, wodurch er dieſe Lehre der Vernunft zugänglicher zu machen ſuchte, nicht aufgehoben werden ſollte, behauptet er, daß es auch eine natürliche Erkenntniß derſelben geben müſſe. Iſt der Menſch nach dem Bild des dreieinigen Gottes geſchaffen, ſo muß auch ſeine Natur eine ſolche ſeyn, daß er, wenn er nur ſich ſelbſt recht erkennt, aus ſich das Urbild ſeines Weſens erkennen kann. In der geiſtigen Natur des Menſchen ſpiegelt ſich daher das Weſen Gottes ab. Zunächſt aber will Poiret aus der Natur Gottes für ſich, abgeſehen von ihrer Beziehung zu den Creaturen, das dreieinige Weſen Gottes begreifen. Gott iſt reines Seyn, aber als ſolches, als die ſchlechthinige Beziehung auf ſich, iſt ſein Seyn das Seyn ſeiner ſelbſt, und in ſeinem Seyn iſt er für ſich, bezieht ſich auf ſich, um in ſeinem eigenen Seyn, dem Bilde, dem Genuß ſeiner ſelbſt, bei ſich ſelbſt zu ſeyn [11]). So ſind ſchon drei Momente: 1. daß das Erſte iſt, 2. daß es eine Repräſentation des Erſten, ein Bild, eine Idee, die ſein eigenes Seyn iſt, gibt, und 3. daß das Erſte in ſeinem Bilde ſeine Befriedigung hat. Dieſelbe Dreiheit der Momente ergibt ſich, wenn man Gott als den vollkommenſten ſich ſelbſt genügenden Gedanken definirt. Der vollkommen ſich ſelbſt genügende Gedanke hat auch die vollkommenſte Idee ſeiner ſelbſt in ſich, und aus dieſem Begriffe und Bilde reſultirt auch die höchſte Befriedigung ſeiner ſelbſt, die liebevollſte Hingabe an ſich ſelbſt [12]). So verhält ſich das Weſen Gottes zu ſich ſelbſt,

---

11) Cogitat. etc. Libr. III. cap. 8. S. 317.: ***Deus est merum esse, et absolute suum esse: merum esse est esse sui ipsius, vices sui ipsius gerit, repraesentat et sistit se: merum esse est sibi esse, sibi in sui ipsius vicariatu, imagine, repraesentatione, fruitione acquiescere.***

12) A. a. O. S. 307.: ***Iterum tria sunt:*** 1) ***cogitatio perfectissima,*** 2) ***repraesentatio sui sibi,*** 3) ***resultans aeter-***

auch wenn es keine Ideen der Dinge und keine Existenz derselben geben würde. Dieß ist der rein metaphysische Standpunct, der eigentliche Standpunct Poirets aber ist der psychologische, auf welchem er, wie Keckermann, die Thätigkeit des Geistes als eine in sich zurückgehende auffaßt. In diesem Zurückgehen des Geistes in sich, um sich zum Gegenstand seines Denkens und Erkennens zu machen, erzeugt er den ihm selbst adäquaten Gedanken seiner selbst, welcher seine innerste Production und Frucht, oder sein Sohn genannt werden kann, da er aus ihm geboren dieselbe Natur mit ihm hat, ja er selbst ist. Wenn sodann der Geist in diesem Bilde seiner selbst sich selbst anschaut, so wird er mit freier Liebe zu sich und den Vollkommenheiten seines Bildes hingezogen, er findet in ihnen seine Freude und Befriedigung, und vertieft sich immer mehr in ihre Betrachtung und ihren Genuß. Diese drei Momente sind ein und derselbe Geist, dieselbe numerisch Eine Natur und Wesenheit. Wenn ich nun, fährt Poiret fort, diese Betrachtungen auf Gott übertrage, und mir ihn nach dieser Analogie denke, so erkenne ich ihn als Gedanken, Geist, als ein sich selbst vollkommen genügendes und sich selbst bestimmendes Wesen, das in sich gerecht und frei ist. Ich erkenne, daß er zwar nie etwas, das nicht er selbst war, denken konnte, daß er aber sich immer denken mußte, und daher von Ewigkeit eine Idee und Repräsentation seiner selbst erzeugte, einen Sohn, welcher aus dem ewigen Reflex seiner selbst oder aus der Imprägnation seiner selbst entstund, und daher das vollkommenste Wesen wie Gott selbst ist. Endlich sehe ich aus dieser vollkommensten Production noch ein drittes Moment hervorgehen, die Fülle der Liebe gegen das Wesen, in welchem Gott sich selbst gegenständlich geworden ist, die unendliche Befriedigung,

---

nus ex his amoris sive laetitiae spiritus, cogitationem divinam permeans, explicans, implens.

Freude und Wonne, mit welcher Gott in dieſem Bilde ſeiner ſelbſt ſich an ſich ſelbſt mittheilt und hingibt, und in dieſer Vertiefung in ſich ſelbſt ſich ſelbſt empfindet und genießt [13]).

---

13) Poiret hat a. a. O. S. 331. die Momente ſeiner Trinitätstheorie in folgende Tabelle gebracht:

I. Deus a se.	*II. Deus ex se. Deus de Deo.*	*III. Deus ad se refluens.*
Cogitatio, intelligentia directa, se quaerens.	*Cogitatio vel intelligentia reflexa, sapientia se ipsam percipiens ac sapiens.*	*Cogitatio se inventam sibi magnificenter exponens et patefaciens; fruitio intelligens repertae intelligentiae et sapientiae.*
Cogitatio infinitis virtutibus, potentiis atque attributis praedita.	*Sui forma, idea, intelligentia, imago, repraesentatio.*	*Acquiescentia, laetitia, voluptas, amor impletus, voluntas regens desiderium. Intelligentia reflexa super sui intelligentiam.*
Pater.	*Filius.*	*Genitoris erga genituram et genitorae erga genitorem affectus.*
Persona.	*Ejus os.*	*Oris spiritus.*
Ens sine fundo: abyssus, tenebrae vel cogitatio adhuc considerata sine sui idea cupita.	*Is, qui in sinu (fundo) patris vidit patrem. Lux ipsa, ipsa luminosa idea cupita vel quaesita.*	*Is, qui scrutatur profunditates Dei, et manifestat e tenebris inventam lucem.*
Ens justum, justitia, ens sua perfectione ordinatum.	*Verum, veritas, ens sibi ipsi conforme.*	*Bonum, bonitas, charitas, sponte in sui secum conformitate continuans.*
Ignis.	*Lux.*	*Ardor, calor.*

Aus dem Begriffe des Sohns leitet Poiret ab, daß er das Princip der Vermittlung Gottes mit der Creatur iſt. Iſt Gott als Sohn nicht Gott an ſich, ſondern Gott in der Einheit mit ſich ſelbſt, der mit Gott verbundene Gott, ſo muß um ſo mehr der mit den Creaturen verbundene Gott der Sohn ſeyn. Alles, was ſich auf das Verhältniß Gottes zu den Creaturen bezieht, iſt ein Nachbild und eine Repräſentation deſſen, was in der heiligen Trinität an ſich iſt. Der Sohn iſt ſelbſt die Einheit Gottes mit der Creatur. Darum kann auch die ganz beſondere Vereinigung Gottes mit einer Creatur, mit der Seele und dem Leib einer Creatur, oder die Menſchwerdung und Fleiſchwerdung Gottes, ſich nicht auf den Vater, ſondern nur auf den Sohn durch die Vermittlung des Geiſtes ſich beziehen. Daß aber eine ſolche ſpecielle Vereinigung Gottes mit einem creatürlichen Geiſt und Körper möglich iſt, folgt aus der Allmacht Gottes, und fälſchlich behauptet man [14]), daß die Vereinigung zweier Creaturen mit einander eine engere ſey, als die Vereinigung Gottes mit einer Creatur, da die Harmonie zweier Creatu=

14) Wie J. Clericus thut in den ſchon genannten Epist. theol., wo S. 7. folgende Säze aufgeſtellt werden: *eo arctius res unirt possunt, quo major inter eas est convenientia; major est convenientia inter duos spiritus finitos, quam inter spiritum finitum et Deum*, wozu noch bemerkt wird, *non video, quare nonnulli theologi crediderint divinitatem cum humanitate in Christo arctius conjunctam fuisse, quam est mens humana cum corpore, cum infinito major sit convenientia inter duo entia finita.* Der Begriff der perſönlichen Vereinigung wird von Clericus ſo beſtimmt: *Deus non potest aliter uniri cum spiritu creato, quam consensu unicum totum componendi cum eo, adeo ut utriusque proprietates et actiones et creaturae passiones tott composito tribut possint.* Die Vereinigung iſt demnach eine blos moraliſche, durch den Willen vermittelte.

ren mit einander ihre Urſache in Gott hat, und ihre wirkliche Vereinigung nur in dem Maaße ſtattfindet, in welchem Gott thätig iſt, um beide in eine gegenſeitige Beziehung zu einander zu ſezen. Iſt nun aber die Einwirkung Gottes auf eine Creatur keine begrenzte, ſondern eine unendliche, ſo kann Gott von ſeiner Seite mit einer Creatur ſich unendlich enger vereinigen, als die Vereinigung gedacht werden kann, deren zwei Creaturen in ihrem Verhältniß zu einander fähig ſind [15]). Was nun aber die genannten Momente der Trinitäts-Idee betrifft, ſo ſucht Poiret das immanente Verhältniß derſelben noch tiefer aufzufaſſen, und die Art und Weiſe, wie er es thut, ſteht in ſehr naher Verwandtſchaft mit den Ideen J. Böhme's. Um auf die Idee eines Proceſſes zu kommen, hebt Poiret hervor [16]), daß das urſprüngliche Weſen Gottes der unendlich lebendige und thätige Gedanke ſey. Dieß ſey die allgemeinſte Idee des Vaters. Um nun den Vater in ſeinem beſtimmten Character aufzufaſſen, müſſe man ſich vorſtellen, was er getrennt vom Sohn und Geiſt ſeyn würde, obgleich eine ſolche Trennung immer eine bloße Abſtraction iſt und in der Wirklichkeit auf keine Weiſe ſtattfinden kann. Was wäre nun der Vater, wenn er als der unendlich lebendige, thätige und kräftige Gedanke ohne eine klare und helle Idee ſeiner ſelbſt wäre, d. h. wenn er nicht im Sohne zum Licht würde, und wenn er ohne die Befriedigung ſeiner in ſich ſelbſt, ohne die Liebes-Wonne, in welcher er ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, d. h. ohne den Geiſt wäre? Dieſer Gedanke könnte nur im Zuſtande der Finſterniß und

15) A. a. O. S. 335. — Was ſich ſonſt bei Poiret über die Perſon Chriſti findet, iſt mehr myſtiſch als ſpeculativ. Wie die meiſten Myſtiker nahm er eine, der Geburt aus der Maria vorangehende, mit der Schöpfung Adams zuſammenhängende, Menſchheit Chriſti an. Vgl. Dorner Chriſtol. S. 231 f.

16) Oecon. div. I, 14.

Verwirrung, der Angst und Qual seyn. Dieß wäre der natürliche Character des Vaters, sofern er das Princip des Lebens und der Macht ist. In dieser Trennung für sich kann aber der Vater nicht seyn. Gott wäre nicht Gott, wenn er nur das Princip der Finsterniß und Qual wäre, das Wesen Gottes wäre aufgehoben, wenn er nur Vater, nicht auch Sohn und Geist wäre. Es entsteht daher im Wesen Gottes die Sehnsucht und der gewaltige Drang, aus der Finsterniß das Licht und aus der Unruhe und Qual Liebe und Freude zu erzeugen. Dieß ist die Zeugung Gottes, indem er, von der Sehnsucht bewegt, alle seine Kräfte in sich concentrirt und von sich ausgehen läßt, um sie im Lichte anzuschauen, und in dieser hellen und glanzvollen Anschauung seiner Schönheit und seiner unendlichen Vollkommenheiten hat er den unendlichen Genuß derselben [17]). So beschreibt Poiret die Geburt des Sohnes und den Hervorgang des Geistes ganz in der Weise Böhme's, dessen bildliche Dar-

17) Daß Gott nicht Gott wäre, wenn er nicht der Dreieinige seyn würde, wenn er nur Vater, nicht auch Sohn und Geist wäre, ist der Hauptgedanke bei Poiret, wie bei Böhme. Ja, Poiret denkt sich die Dreieinigkeit mit dem Wesen Gottes so eng zusammen, daß er selbst aus der Einfachheit Gottes die Dreieinigkeit Gottes zu beweisen sucht. Hätte das vollkommenste denkende Wesen nicht die wesentliche Idee seiner selbst, in welcher es sich selbst weiß, so wäre sein Gedanke von ihm getrennt durch das Nichtwissen, und wenn dieses Wesen nicht eine ewige und nothwendige Liebe zu sich hat, so ist es von sich selbst getrennt durch Indifferenz (Oecon. div. I, 2. S. 31.), d. h. alles Seyn ist ein vermitteltes, alles, was ist, ist das, was es ist, nur in der Identität mit sich selbst. Das einfache Seyn ist die Beziehung auf sich. Ohne diese Identität mit sich, diese Selbstvermittlung, dieses sich mit sich selbst Zusammenschließen, oder die Dreieinigkeit, kann auch Gott nicht gedacht werden.

ſtellungsweiſe ſogar er ſich möglichſt anzueignen ſucht [18]). In dieſem ewigen immanenten Proceß im Weſen Gottes beſteht die weſentliche Seligkeit Gottes, ohne alle Beziehung zu den Creaturen, verſchieden von der Seligkeit, welche Gott genießen will, wenn er die Ideen der Creaturen beſtimmt und aus ſeiner göttlichen Natur die Geiſter hervorbringt, welchen er die Geburt ſeines Wortes und Geiſtes mittheilen will. Dieſe Seligkeit Gottes iſt eine völlig freie und willkürliche, nur vom Wohlgefallen Gottes abhängende. In der Seele des Menſchen erfolgt zwar derſelbe analoge Proceß, aber die Seele iſt von Gott nicht dazu geſchaffen, daß ſie durch ihre eigene Thätigkeit die Dreieinigkeit offenbart, wie wenn zwiſchen ihr und der Seele ein weſentlicher, ſubſtanzieller Zuſammenhang wäre; auch nicht dazu iſt ſie geſchaffen, um in ſich etwas Aehnliches hervorzubringen, wie Gott in der Dreieinigkeit hervorbringt, oder um ihr eigenes Licht und ihr eigenes Bild zu erzeugen und in der Betrachtung deſſelben ihre Befriedigung in ſich ſelbſt zu finden. In ſich ſelbſt findet die Seele nur einen Abgrund von Finſterniß und eine unendliche Qual: dieß iſt der nie ſterbende Wurm der Seele, von welchem ſie nur dadurch erlöst wird, daß Gott der Seele, die für ſich ſelbſt nichts iſt, aus Nichts geſchaffen, die göttliche Natur ertheilt. Nur dazu iſt daher die Seele geſchaffen, daß ſie ein Gefäß der Gnade, des Lichts und der Liebe iſt, die von Gott kommen, die Gott ſelbſt ſind, zu Gott zurückgehen, in Gott ihr Endziel haben, mit Einem Worte nur dazu, daß die heilige Dreieinigkeit, Vater, Sohn und Geiſt in ihr Wohnung mache. Auch dieß iſt im Grunde

---

18) Poiret nennt Böhme a. a. O. nicht, daß ihm aber die Schriften Böhme's bekannt waren, iſt gewiß. Er ſoll ja auch der Verfaſſer der Schrift: Idea theologiae christianae juxta principia J. Bohemi, philosophi teutonici brevis et methodica. Amst. 1687. ſeyn. Vgl. Erdmann a. a. a. S. 221.

bloße Wiederholung der Ideen Böhme's, nur mit dem Unterschied, daß Poiret bestimmter auseinanderhält, was bei Böhme mehr ineinanderfließt, indem Böhme den im Menschen erfolgenden Proceß als die Geburt Gottes selbst darstellt, obgleich auch er keineswegs den Unterschied zwischen Natur und Gnade verkennen will.

Indem wir so von Poiret auf Böhme zurückgewiesen werden, darf hier überhaupt mit Recht anerkannt werden, daß der tiefste speculative Gedanke zur Begründung der Trinitäts-Lehre die Böhme'sche Idee einer Geburt des göttlichen Wesens, eines immanenten göttlichen Lebensprocesses ist, oder die Idee, daß das Wesen Gottes nicht blos als abstractes Seyn, sondern als concretes Werden, als unendliche Selbstvermittlung gedacht werden müsse. Nur wenn dieß hinzugenommen wird, erhält die alte Auffassung der Trinitäts-Idee, welcher zufolge der Sohn sein Princip im Erkennen, der Geist im Wollen hat, ihre wahre Bedeutung, indem sie so erst als die Momente genommen werden können, durch welche der Begriff Gottes sich selbst realisirt. Diese Idee der Selbstvermittlung erscheint aber bei Böhme selbst in einer doppelten Form, einer concreten, mystischen und einer abstracten, speculativen. Faßt er sie in ihrer vollen concreten Realität auf, so versezt er uns sogleich in die Dualität der Principien, in welcher kein Ding ohne Widerwärtigkeit ihm selber offenbar werden kann, alles sein Contrarium haben muß, das Licht nicht ohne die Finsterniß, das Gute nicht ohne das Böse seyn kann. Dieß ist die Sphäre, in welcher sich seine mystische Anschauung am liebsten bewegt: im Wesen Gottes ist derselbe Lebensproceß, wie im natürlichen Leben überhaupt: wenn er sich aber von dieser concreten Anschauung auf den abstracteren Standpunct erhebt, ist ihm Gott wesentlich nicht blos Leben, sondern Geist, nur sezt er das Wesen des Geistes nicht in das Denken, sondern das Wollen: Gott ist in dem Proceß, in welchem er wahrhaft

Gott iſt, der ſich ſelbſt faſſende Wille. Auf dieſem höchſten ſpeculativen Standpunct kann man von Gott nicht ſagen, daß er dieß oder das ſey, daß er in ſich ſelbſt Unterſchiede habe, denn er iſt in ſich ſelber naturlos, affect- und creaturlos. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es iſt nichts vor ihm, dazu er ſich könnte neigen, weder Gutes noch Böſes, er iſt in ſich ſelber der Ungrund ohne einigen Willen gegen die Natur und Creatur, als ein ewig Nichts, es iſt keine Qual in ihm, noch etwas, das ſich zu ihm oder von ihm könnte neigen, er hat auch nichts, das ihn gebäre, er iſt das Nichts und das Alles, ein einiger Wille, weder Licht noch Finſterniß, weder Liebe noch Zorn, ſondern das ewige Eine. Derſelbe ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und uncreatürliche Wille, welcher nur Einer iſt, und nichts vor ihm noch hinter ihm hat, welcher in ſich ſelber nur Eines iſt, als ein Nichts doch Alles iſt, der heißt und iſt der einige Gott, welcher ſich in ſich ſelber faßt und findet, und Gott aus Gott gebiert. Nämlich der erſte unanfängliche einige Wille, welcher weder böſe noch gut iſt, gebieret in ſich das einige ewige Gut, als einen faßlichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn iſt, und doch in dem unanfänglichen Willen gleich ewig, und derſelbe andere Wille iſt des erſten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da ſich das Nichts in ſich ſelber zu Etwas findet, und das Unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch ſein ewig Gefundenes aus und führet ſich in eine ewige Beſchaulichkeit ſeiner ſelbſt. Alſo heißt der ungründliche Wille ewiger Vater, und der gefaßte geborene Wille des Ungrundes heißt ſein geborner oder eingeborner Sohn, denn er iſt des Ungrundes ens, darinnen ſich der Ungrund in Grund faſſet. Und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefaßten Sohn oder ens heißt Geiſt, denn er führt das gefaßte ens aus ſich aus, in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohns, und das Ausgegangene iſt

die Luſt als das Gefundene des ewigen Nichts, da ſich der Vater, Sohn und Geiſt immer ſieht und findet. Auf ſolche Weiſe wird Gott betrachtet, was er auſſer der Natur und Creatur in ſich ſelber ſey, da ſich das ewige Nichts in ein Auge oder ewig Sehen faſſet, zu ſeiner Selbſtbeſchaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit, da man nicht ſagen kann, Gott hat zween Willen, einen zum Böſen und den andern zum Guten, denn es iſt nur ein einiger Wille, der nur ſich ſelbſt finden und faſſen, aus ſich ſelber ausgehen und ſich mit dem Ausgehen in eine Beſchaulichkeit einführen will, darinnen man die Dreiheit der Gottheit, ſamt dem Spiegel ihrer Weisheit, als dem Auge ihres Sehens, verſtehet [19]). Es erhellt von ſelbſt, wie bei allem Streben Gott als die reine unterſchiedsloſe Einheit zu ſezen, dieſe Einheit von Anfang an auch den Unterſchied in ſich hat. Gott wäre nicht der ſich ſelbſt faſſende Wille, würde ſich nicht empfindlich und findlich werden, wenn er ſich nicht als Subject und Object zu ſich ſelbſt verhielte. Mit dieſem Einen Unterſchiede ſind ſchon alle andern Unterſchiede und alle Gegenſäze geſezt, und man kann daher auch eigentlich nicht ſagen, daß Gott hier an ſich naturlos ſey, er hat als der ſich ſelbſt faſſende Wille die Natur in ſich. Es iſt nur die weitere Beſchreibung deſſelben immanenten Proceſſes, wenn Böhme fortfährt: Gottes Majeſtät in wirklicher Kraft zur Freude und Herrlichkeit würde nicht offenbar, ohne das Anziehen der Begierde (die der Anfang der Natur iſt) und wäre auch kein Licht in göttlicher Kraft, wenn ſich nicht die Begierde einzöge und überſchattete, darinnen der Grund der Finſterniß verſtanden wird, welcher ſich dann führet bis zu des Feuers Anzündung, allda ſich Gott einen zornigen Gott

19) Von der Gnadenwahl, oder dem Willen Gottes über die Menſchen. Kap. 1, 3 f.

und ein verzehrend Feuer nennt, da die große Schiedlichkeit, auch der Tod, das Sterben und das große lautbare creatürliche Leben urſtändet und verſtanden wird. So führt Gott ſeinen Willen zur Natur ein, damit ein Freudenreich werde; denn wenn in dem ewigen Einen keine Natur entſtünde, ſo wäre alles ſtille, aber die Natur führet ſich in Peinlichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit ein, auf daß die ewige Stille beweglich werde und die Kräfte zum Wort lautbar werden. Nicht daß darum das Ewige peinlich werde, (ſo wenig als das Licht vom Feuer peinlich wird) ſondern daß die feurende Eigenſchaft in der Peinlichkeit die ſtille Luſt bewege. Die Natur iſt der ſtillen Ewigkeit Werkzeug, damit ſie formiret, machet und ſcheidet und ſich ſelber darin faſſet in ein Freudenreich, denn der ewige Wille offenbart ſein Wort durch die Natur: das Wort nimmt Natur an ſich, nicht das ewige Eine. Damit aber das mysterium magnum als der offenbare Gott in Schiedlichkeiten eingehe, iſt in der Natur immer Eines wider das Andere geſezt, daß Eines des Andern Feind ſey [20]). Hierin liegt nun ſchon der Uebergang zu allen jenen Gegenſäzen und Qualitäten, welche ſonſt die Elemente der Böhme'ſchen Denk- und Anſchauungsweiſe ſind. Es iſt daher nur ein Unterſchied der Form, wenn Böhme über den Dualismus, in welchem ihm die Einheit ganz zu verſchwinden ſcheint, ſich auf einen höheren abſtracteren Standpunct ſtellt, auf welchem es ihm vor allem um die Einheit ſelbſt zu thun iſt. Ebendarum verdiente dieſe leztere Form als die abſtractere, mehr ſpeculative, in dieſem Zuſammenhang hier noch beſondere Erwähnung, um den ſich ſelbſt faſſenden Willen, die göttliche Selbſtbeſchaulichkeit, den ſich ſelbſt ergründenden, in ſich zu Grunde gehenden Ungrund, als den reinſten ſpeculativen Gehalt der Ideen Böhme's und überhaupt

20) A. a. O. Kap. 2, 14 f.

der speculativen Versuche, von welchen hier die Rede war, hervorzuheben [21]).

Siebentes Kapitel.

Die orthodoxe Lehre der protestantischen Theologie.

A. Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Die Hauptbewegung, welche sich uns auf dem bisher durchlaufenen Gebiete der Entwicklungsgeschichte unserer beiden Dogmen zeigte, bezog sich auf die Lehre von der Trini-

---

21) Mit Recht bestimmt Martensen in der für die Geschichte der Mystik und die richtige Auffassung ihres Wesens sehr schäzbaren Abhandlung: Meister Eckart. Hamb. 1842. S. 121. den Character der Theosophie Böhme's in ihrem Unterschied von der ältern Mystik so: „Die Trennung des Mysteriums und der Offenbarung ist aufgehoben. Die neoplatonische Ansicht der Endlichkeit ist ganz verschwunden: das Negative tritt auf in seiner vollen Kraft, die Endlichkeit wird in ihre christlichen Rechte eingesezt. Böhme bleibt sich selbst gleich in der Anschauung, daß Gott nicht im Urgrunde bleiben könne, sondern daß sein Wesen Wille sey, sein Wille aber nur der Wille zur Offenbarung, damit er faßlich und begreiflich werde. Hieraus entwickelt er die Dreieinigkeit, die Schöpfung und die Menschwerdung Gottes." Daraus ergibt sich nun auch, daß jenes Mysterium, in welchem Gott ausser der Natur ist, weil ausser der Natur das Nichts ist (De signatura rerum 3, 2.), oder jene Ewigkeit, welche als der Ungrund eine Stille ohne Wesen, eine Freiheit ausser der Qual ist (Menschwerdung Jesu Christi II. 1, 4. 8.), nicht die eigentliche Sphäre Böhme's ist, sondern als bloße Abstraction über derselben steht. Nicht frei von der Qual will er seyn, wie man aus allem sieht, sondern die Qual ist sein wahres Element, weil es ohne Qual auch keine Seligkeit gibt, ja überhaupt Nichts, keine Wirklichkeit, kein Leben, keinen Geist.

tät. Gegen dieſe Lehre erhob ſich mit dem Anfang der Reformation eine Oppoſition, welche ſich, wenn wir auf ihren tieferen Grund zurückgehen, nur aus dem allgemeinen, im Zuſammenhang mit der Reformation, im Bewußtſeyn der Zeit erfolgten Umſchwung erklären läßt. Soſehr aber das Bewußtſeyn der Zeit, wie es ſich auf ſo vielen Puncten mit aller Entſchiedenheit ausſprach, mit den alten Dogmen völlig brechen zu wollen ſchien, und einen ſo nahen Antheil die Reformation ſelbſt an allen dieſen Bewegungen haben mochte, das Dogma behauptete gleichwohl auch in dem Syſtem der proteſtantiſchen Theologie ſeine alte Stellung und Bedeutung, Katholiken und Proteſtanten vereinigten ſich zur Beſtreitung der neuen Gegner, und der große durch den Gegenſaz des Katholicismus und Proteſtantismus entſtandene Riß ſchien hier wenigſtens nicht tiefer eindringen zu können. Wenn auch das neue durch die Reformation hervorgetretene Princip an ſich kräftig genug war, eine weit durchgreifendere Umgeſtaltung des Dogma zu bewirken, ſo lag es doch in der Natur der Sache, daß es nicht ſogleich in ſeinem ganzen Umfang hindurchdringen konnte; das alte, durch eine Reihe von Jahrhunderten überlieferte und vor allem durch das Zeugniß der älteſten Kirche beglaubigte Dogma hatte ſeinen feſten Haltpunct in ſich ſelbſt, und ſobald auf dem im erſten Kampfe gewonnenen Boden das zunächſt liegende Intereſſe der Reformation befriedigt war, machte ſich im Proteſtantismus ſelbſt, im Gegenſaz gegen Beſtrebungen, welche die rechte Grenze zu überſchreiten ſchienen, eine conſervative Tendenz geltend. Kam es doch nicht blos darauf an, das alte Gebäude niederzureißen, ſondern es mußte auch an die Stelle des alten ein neues geſezt werden. Je offener aber die Einſeitigkeit vor Augen lag, die den Lehrſyſtemen der Gegner der Trinitätslehre anhing, und je mehr ſie zum Theil eine ſelbſt den Grundprincipien des Proteſtantismus zuwiderlaufende Richtung nahmen, deſto mehr mußte man ſich aufgefordert ſehen,

das alte Dogma gegen Angriffe in Schuz zu nehmen, in welchen sich doch großentheils nur ein längst geführter Kampf erneuerte. Schien es sich doch auch jezt, wie früher, nur um eine mehr oder minder einseitige Auffassung der kirchlichen Form des Dogma zu handeln, und die eigentliche Substanz desselben selbst von den geschärften Waffen der Gegner nicht berührt zu werden. Allein bei allem diesem konnte man doch auf der andern Seite die Wahrheit nicht ganz verkennen, die der ganzen, gegen das kirchliche Dogma gerichteten Opposition zu Grunde lag, es war nicht zu läugnen, daß es den Angriffen der Gegner hier wie dort eine Seite darbot, deren Vertheidigung immer wieder eine neue Anstrengung erforderte, es konnten in jedem Falle die Einwendungen nicht unbeantwortet bleiben, welche ihm jeden Anknüpfungspunct an das vernünftige Denken absprachen, und wenn der Protestantismus überhaupt auf der von ihm gelegten neuen Grundlage ein neues System des christlichen Glaubens aufführen wollte, so mußte er sich hauptsächlich auch darüber rechtfertigen, mit welchem Rechte er ein von so vielen Seiten in Anspruch genommenes Dogma aus dem alten Systeme in das seinige herübergenommen habe. Dieß ist es, was den Erörterungen der protestantischen Dogmatiker über dieses Dogma ein neues Interesse gibt, indem es sich nun, je höher der Standpunct ist, auf welchem die Gegner sowohl als die Vertheidiger stehen, auch um so entschiedener herausstellen muß, ob die Mängel und Widersprüche, von welchen es bisher nicht frei werden konnte, nur die zufällige Folge seiner bisherigen scholastischen Behandlungsweise sind, oder ob es in seiner kirchlichen Form an sich nicht fähig ist, auf einen in sich zusammenhängenden, dem vernünftigen Denken zusagenden Begriff gebracht zu werden.

Da die Trinitätslehre nur in ihrem Zusammenhang mit der Lehre von Gott überhaupt richtig aufgefaßt werden kann, so müssen wir auch hier auf die Frage zurückgehen, auf wel-

chen Standpunct ſich die proteſtantiſchen Theologen in dieſer Lehre ſtellten? Der eigenthümliche Character der proteſtantiſchen Dogmatik muß ſich vor allem ſchon in einer ſo wichtigen Lehre zu erkennen geben, und wenn das kirchliche Trinitätsdogma feſter begründet werden ſoll, ſo muß ſchon der Begriff Gottes an ſich die Beſtimmungen enthalten, auf welchen das Trinitätsverhältniß beruhen kann.

In dem Syſtem der ſcholaſtiſchen Theologie war die Lehre von Gott ein ſehr wichtiger Gegenſtand der Unterſuchung. Die **fides quaerens intellectum**, die das Princip dieſer Theologie war, ſah ſich hier zuerſt auf dem Boden, auf welchem ſie die Löſung ihrer Aufgabe verſuchen konnte, und die Beweiſe für das Daſeyn Gottes, mit deren Entwicklung ſich die ſcholaſtiſchen Theologen ſo angelegentlich beſchäftigten, ſollten zugleich ſelbſt der Beweis dafür ſeyn, daß die von ihnen vorausgeſezte Einheit des Glaubens und Wiſſens ihre objective Realität habe. Für die proteſtantiſchen Dogmatiker, deren Princip nicht die **fides quaerens intellectum**, ſondern die Schrift war, und die ſich ebendeßwegen mit ihrem Princip unmittelbar in die Thatſache der Offenbarung hineingeſtellt ſahen, konnten Vernunftbeweiſe für das Daſeyn Gottes nicht dieſelbe Wichtigkeit haben. Doch konnten ſie die Frage nach den Gründen des Glaubens an das Daſeyn Gottes nicht ganz umgehen, und hatten um ſo mehr Urſache, von der Erkenntniß Gottes aus der Schrift die natürliche, oder von der **scriptura**, als der Quelle der Gotteserkenntniß, die **creatura** zu unterſcheiden, da ihnen die ſocinianiſche Läugnung aller natürlichen Gotteserkenntniß zu weit zu gehen ſchien. Allein ſie ſezten nicht nur die Erkenntniß Gottes aus der Vernunft auf eine ſo niedrige Stufe herab, daß ſie ſie für völlig unzureichend zur Erlangung der Seligkeit erklärten [1]), ſondern begründeten auch die Realität

1) Mit der Frage, ob es eine natürliche Gotteserkenntniß gebe,

dieſer Erkenntniß ſelbſt wieder hauptſächlich durch das Zeugniß der Schrift. Wenn ſie daher die Hauptgründe, auf welche die menſchliche Vernunft den Glauben an das Daſeyn Gottes ſtüzen muß, nicht unerwähnt ließen und beſonders die ſittlichen Momente hervorhoben, ſo war es ihnen nicht ſowohl um eine entwickelte Beweisführung für das Daſeyn Gottes, als vielmehr nur um die Nachweiſung des allgemeinen Sazes zu thun, daß es eine natürliche Gotteserkenntniß gebe, oder das urſprüngliche Gottesbewußtſeyn des Menſchen auch nach dem Falle nicht völlig erloſchen ſey [2]). So inadäquat aber das Verhältniß iſt, in welchem der Menſch in Anſehung ſeines natürlichen Wiſſens von Gott zu Gott ſteht, ſo feſt ſtund dabei doch den proteſtantiſchen Theologen die Anſicht, daß es eine abſolute Erkenntniß Gottes gebe, und der Menſch das Subject derſelben ſey. Auf dieſer Anſicht beruhte die ganze Conſtruction des dogmatiſchen Syſtems, wenn Dogmatiker, wie Quenſtedt, den Menſchen als das Subject der Theologie betrachteten, und den abſoluten Zweck derſelben in Gott ſezten, wobei ſie von dem objectiven Zwecke den formalen unterſchieden, und unter dem leztern den in der Anſchauung des göttlichen Weſens beſtehenden Genuß Gottes verſtunden. Wenn alſo auch die abſolute Erkenntniß Gottes nur durch die Vermittlung einer über Natur und Vernunft hinausgehenden äuſſern Offenbarung und nicht dieſſeits, ſondern nur jenſeits in der Seligkeit der künftigen Welt zu

---

wurde daher die Frage nach der Seligkeit der Heiden verbunden. Vgl. Quenſtedt Theol. didact. polem. Lips. 1715. S. 377., wo beſonders die Behauptung des Curcelläus (Instit. 7, 6.) widerlegt wird: *posse gentiles etiam hodie in illis regionibus viventes, in quas evangelii praedicatio non penetravit, solius naturalis luminis ductu Deum colere, ita ut hic ipsorum cultus ei placeat, et ita aeternum salvi fiant, aut facti quondam sint.*

2) Vgl. Quenſtedt a. a. O. S. 366 f.

Stande kommen kann, der Menſch iſt doch an ſich fähig, das Subject dieſer Erkenntniß zu ſeyn, und ſo gewiß Gott das abſolute Princip alles Seyenden iſt, ſo gewiß gibt es auch eine abſolute Erkenntniß ſeines abſoluten Weſens, in welcher Gott und Menſch Eins ſind. Die ſpeculative Erkenntniß, in welcher das Wiſſen des Menſchen von Gott mit dem Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt identiſch iſt, exiſtirt auf dieſe Weiſe wenigſtens in der Form des Lebens der Seligen [3]).

Der Begriff Gottes kann nur durch die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften näher beſtimmt werden. Die proteſtantiſchen Theologen hielten ſich nun zwar in der Entwicklung der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften durchaus an die Schrift, gleichwohl aber konnten ſie gewiſſe Fragen, die auſſerhalb der Sphäre der Schrift liegen und rein ſpeculativer Natur ſind, nicht ganz umgehen. Die wichtigſte Frage dieſer Art betrifft das Verhältniß der göttlichen Eigenſchaften zum Weſen Gottes, oder den Begriff der Eigenſchaften ſelbſt, wiefern der Unterſchied, auf welchem die verſchiedenen Eigenſchaften beruhen, als ein blos ſubjectiver, oder ein im Weſen Gottes ſelbſt objectiv begründeter anzuſehen iſt [4]). Die Lehre der proteſtantiſchen Theologen theilt ſich in die beiden Behauptungen, daß es zwar nur die ſubjective Betrachtungsweiſe iſt, vermöge welcher verſchiedene Eigenſchaften in Gott unterſchieden werden, daß aber gleichwohl die auf dieſe Weiſe unterſchiedenen Eigenſchaften ihren objectiven realen

---

3) Die ächt ſcholaſtiſche Frage: *an beati ipsam deitatem, seu divinam essentiam, oculis corporeis glorificatis sint visuri in vita aeterna?* welche manche proteſtantiſche Theologen bejahten, will Quenſtedt wenigſtens lieber auf die *vita aeterna* ſelbſt ausgeſezt ſeyn laſſen.

4) Vgl. Quenſtedt a. a. O. S. 431.: *An attributa divina realiter an vero ratione tantum ab essentia divina aut a se invicem distinguantur?* Gerhard Loci theol. ed. Cotta. Tub. 1762. Tom. I. S. 108. Tom. III. S. 84.

Grund im Wesen Gottes selbst haben. Für die erstere Behauptung berufen sie sich auf die absolute Einheit, Einfachheit, Actualität und Vollkommenheit Gottes. Seine Einheit schließt jede Mehrheit, seine Einfachheit jede Zusammensezung aus, und wie er vermöge seiner Actualität nichts von seinem Wesen Verschiedenes in sich haben oder in sich aufnehmen kann, so kann nach seiner Vollkommenheit nichts zu ihm hinzukommen, was er nicht an sich schon ist. Wollte man daher annehmen, daß seine Vollkommenheit der Inbegriff an sich verschiedener Attribute ist, so würde dabei immer die der Idee Gottes widerstreitende Voraussezung gemacht werden, daß er nicht an sich vollkommen ist. Hieraus folgt, daß die göttlichen Eigenschaften ebensowenig vom Wesen Gottes als unter sich selbst real verschieden sind. Jedes einzelne Attribut ist an sich das Wesen Gottes selbst und mit ihm identisch, und es ist nur das Inadäquate der menschlichen Vorstellungsweise, worin der Grund des Unterschiedes verschiedener Eigenschaften liegt. Um aber einen realen Unterschied im Wesen Gottes anzunehmen, fehlt es durchaus an einem bestimmenden Princip, indem man ja auch aus der Verschiedenheit der Thätigkeiten und Wirkungen auf keine reale Verschiedenheit in der wirkenden Ursache schließen darf, wie z. B. die Sonne eine und dieselbe ist, obgleich sie, wenn sie erleuchtet und erwärmt, oder trocknet und schmelzt, sehr verschiedene Wirkungen hervorbringt. Wenn daher auch die strafende Gerechtigkeit Gottes eine andere Thätigkeit ist, als seine erbarmende Gnade, und Gott in Beziehung auf den Act des Strafens gerecht, in Beziehung auf den Act des Erbarmens barmherzig genannt wird, so ist doch der objective Begriff der Barmherzigkeit kein anderer als der der Gerechtigkeit, und in der einen dieser beiden Eigenschaften ist immer auch schon die andere begriffen, nur der formale Begriff ist verschieden, sofern der eine Act nur unter diesem, der andere nur unter jenem Begriff gedacht werden kann. Die göttlichen Attribute

ſind demnach nichts anders, als die inadäquaten Vorſtellungen des göttlichen Weſens, weil dem endlichen Verſtand in ſeinem inadäquaten Verhältniß zu dem Unendlichen das an ſich Eine in eine Vielheit einzelner Vorſtellungen zerfällt [5]); auf der andern Seite aber begreifen, was die zweite nicht minder weſentliche Behauptung iſt, dieſe ſubjectiven Vorſtellungen objectiv das Weſen Gottes in ſich. Vor jeder Thätigkeit des unterſcheidenden Verſtandes haben die Attribute ihre objective Realität in Gott. Die abſolute Einfachheit des göttlichen Weſens ſchließt nur die Zuſammenſezung, nicht aber die Realität der Attribute aus, und aus ihrer Identität mit dem Weſen Gottes folgt nicht, daß ſie an ſich nichts ſind, ſondern nur daß ſie daſſelbe ſind was Gott iſt. Hierin liegt an ſich ſchon, daß, wenn die göttlichen Attribute ihre Realität im Weſen Gottes haben, ſie auch nicht als bloße Accidenzien in ihm ſeyn können, da überhaupt, wenn alles gleich ſubſtanziell in Gott iſt, nichts ein bloßes Accidens in ihm ſeyn kann. Es entſteht hier jedoch die Frage, ob nicht die hier aufgeſtellte Anſicht von den göttlichen Attributen mit den gewöhnlichen Vorſtellungen von den göttlichen Willensbeſtimmungen in Widerſtreit kommt? Schon Crell hat in ſeiner Erörterung der Lehre von den göttlichen Beſchlüſſen [6]), indem er als Gegner der calviniſchen Prädeſtinationslehre

---

5) Quenſtedt a. a. O. S. 410.: *Quia intelleetus noster finitus infinitam et simplicissimam Dei essentiam uno conceptu adaequato adaequate concipere nequit, ideo distinctis et inadaequatis conceptibus, essentiam divinam inadaequate repraesentantibus, eandem apprehendit, qui conceptus inadaequati dicuntur affectiones et attributa Dei: affectiones quidem, quod essentiam divinam afficiant et denominent, attributa, quod ab intellectu nostro eidem attribuantur, etiamsi ab essentia divina non realiter, sed ratione tantum distinguantur.*

6) De Deo et ejus attributis. Cap. 32. de Dei decretis.

die Bedingtheit der göttlichen Beschlüsse und mit derselben auch ihre sehr verschiedene Beschaffenheit behauptete, sich gegen die Ansicht erklärt, daß die Beschlüsse Gottes das Wesen Gottes selbst seyen, und dieselbe durch die Consequenzen, die sich aus ihr ergeben, zu widerlegen gesucht. Ein Beschluß Gottes sey eine Wirkung des göttlichen Willens, somit auch des göttlichen Wesens. Wenn nun die Beschlüsse Gottes das Wesen Gottes selbst wären, so müßte das Wesen Gottes oder Gott selbst seine eigene Wirkung seyn, er müßte vor seiner Natur und nach derselben seyn. Da ferner jeder Beschluß ein freier Act des Willens sey, und ein freier Willensact nur zufällig, nicht nothwendig seyn könne, so würde das Wesen nicht nothwendig, sondern zufällig existiren. Ebenso folge aber auch aus jener Behauptung die Absolutheit der Geschöpfe. Denn die Beschlüsse Gottes haben ihrer Natur nach eine Beziehung auf die Geschöpfe, das Wesen Gottes aber sey absolut ohne eine Beziehung auf die Geschöpfe. Die Geschöpfe müssen daher ebenso nothwendig existiren als Gott selbst und gleich ewig mit ihm seyn, sie würden also aufhören Geschöpfe zu seyn. Endlich seyen nicht nur die Beschlüsse Gottes unendlich viele, sondern sie kommen auch nicht selten, wenn sie dasselbe Subject betreffen und zu verschiedenen Zeiten geschehen, in Widerspruch mit einander, so daß das Eine das Andere aufhebe, wie z. B. wenn Gott dasselbe Subject zuerst bestraft, und ihm dann wieder die Strafe erläßt. Die Einwendungen, daß wenn die Beschlüsse Gottes nicht das Wesen Gottes selbst seyen, sie nur Accidenzien seyn können, und wenn ein späterer Beschluß einem frühern entgegengesezt sey, Gott selbst veränderlich gedacht werden müsse, gibt Crell mit den nöthigen Bestimmungen ohne Bedenken zu, weil ja das Gegentheil nur die Aufhebung der Einheit Gottes zur Folge haben könnte. Hierin liegt das Hauptmoment der Frage, das den protestantischen Theologen bei ihrer entgegengesezten Ansicht von den göttlichen Attribu-

ten nicht entgehen konnte. Quenſtedt insbeſondere hat auf die Einwürfe Crells nähere Rückſicht genommen, und ihnen folgende Behauptungen entgegengeſtellt [7]): 1. Wenn auch die Beſchlüſſe Gottes auf Objecte auſſer Gott gehen, und inſofern nicht Gott ſelbſt, ſondern freie Wirkungen ſind, ſo ſind ſie doch ein immanenter und ewiger, mit dem Weſen Gottes ſelbſt identiſcher, Act des göttlichen Willens. Man kann in Gott nicht mehrere Acte annehmen, ſo daß er durch den einen die Schöpfung, durch den andern die Erlöſung beſchloſſen hätte, ſondern der alles dieß beſchließende Act Gottes iſt ein ſchlechthin Einer. 2. Wenn auch die Beſchlüſſe Gottes, ſofern ſie das Ziel, auf welches ſie gehen, in geſchaffenen Objecten haben, frei ſind, weil ſie von Gott frei auf die Creatur bezogen werden, ſo ſind ſie doch in Anſehung ihrer Exiſtenz in Gott nothwendig. Derſelbe Act kann ſowohl nothwendig als frei ſeyn, je nachdem er nach dem terminus a quo oder dem terminus ad quem, nach dem Subject, von welchem er ausgeht, oder dem Object, auf das er geht, nach ſeinem ewigen Rathſchluß, oder nach ſeiner zeitlichen Ausführung betrachtet wird [8]). Wenn alſo auch in Gott Wille und Weſen Eins ſind, ſo folgt doch hieraus nicht, daß Gott nicht nothwendig, ſondern zufällig exiſtirt. Ebenſowenig kann man ſagen, daß dadurch die Freiheit Gottes aufgehoben wird, denn frei iſt Gott, ſofern der an ſich noth-

---

7) A. a. O. S. 430.

8) A. a. O.: *Actus decernendi differt quidem ab essentia divina, sed non realiter, verum tantum ratione, nos enim ita tantum concipimus. In se enim actus divinae essentiae immanens et aeternus est ipsa essentia divina aeternum actuosa. Intra divinitatis sinum esse, posse et operari non differunt. Ratione termini vero, sive objectorum extra Deum existentium, decreta Dei diversa sunt.*

wendige Act in seinem Verhältniß zu einem bestimmten Object betrachtet, ebensogut seyn als nicht seyn kann. 3. Wenn man die Beschlüsse Gottes mit dem Wesen Gottes deßwegen nicht für identisch halten will, weil die Beschlüsse ihrer Natur nach eine äussere Beziehung haben, die das absolute Wesen Gottes nicht hat, so müßte auf dieselbe Weise auch die Allmacht mit dem absoluten Wesen Gottes nicht identisch seyn können, weil auch die Allmacht eine äussere Beziehung hat, und Gott könnte nicht Schöpfer seyn, weil der Schöpfer eine nothwendige Beziehung auf die Geschöpfe hat. Die Beziehung der göttlichen Beschlüsse gehört daher nur der subjectiven Betrachtungsweise an, und Gott kommt wesentlich zu, nicht daß er sich auf die Creaturen bezieht, sondern daß die Creaturen sich auf ihn beziehen. Alles Wollen und Beschließen ist nur das Eine mit sich identische Wesen Gottes, und von einzelnen Beschlüssen kann nur insofern die Rede seyn, als wir einen Beschluß nach dem Object, auf welches er geht, unter den Gesichtspunct einer bestimmten äussern Beziehung stellen. Es gilt demnach von den Beschlüssen Gottes dasselbe, was von den Eigenschaften Gottes an sich gilt. Was sie an sich sind, ihrer objectiven Realität nach, ist nur das Wesen Gottes selbst, was sie aber für sich betrachtet sind, in ihrem Unterschiede von einander und vom Wesen Gottes, fällt nur in die Sphäre des subjectiven Bewußtseyns und es entspricht ihnen nichts Objectives im Wesen Gottes. Es sind daher nur subjective Vorstellungen, welche ihren Grund nur in dem Inadäquaten und Endlichen des menschlichen Vorstellens und Erkennens haben [9]). Nur insofern sind sie nicht auf eine

9) Quenstedt a. a. O. S. 427.: *Attributa divina — sunt tantum inadaequati conceptus essentiae infinite perfectae. Est essentia divina instar incomprehensibilis infinitarum perfectionum omnium oceani, ad quem uno simplicique conceptu exhauriendum non sufficit intellectus*

rein ſubjective Thätigkeit zurückzuführen, als ihnen in den Objecten, auf welche ſie ſich beziehen, etwas Reales zu Grunde liegt, weßwegen die proteſtantiſchen Theologen zwiſchen einer **ratio ratiocinans** und einer **ratio ratiocinata** unterſcheiden, womit jedoch nur geſagt wird, daß die ſubjective Thätigkeit, durch welche die verſchiedenen göttlichen Eigenſchaften auf ihren beſtimmten Begriff gebracht werden, an den gegebenen Objecten ſich entwickelt, und durch den in ihnen liegenden Unterſchied dieſe Unterſchiede in Gott zu machen beſtimmt wird [10]). Stellt man ſich auf den Standpunct der ſubjectiven endlichen Betrachtung, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß auch eine aus dem Weſen Gottes ſelbſt abgeleitete, auf einem objectiven Princip beruhende Eintheilung der göttlichen Eigenſchaften nicht möglich iſt, ſondern die göttlichen Eigenſchaften können nur inſofern in verſchiedene Claſſen getheilt werden, als die verſchiedenen vom Endlichen zum Abſoluten führenden Wege, die dreifache, ſchon von dem Areopagiten Dionyſius in die Theologie eingeführte, auch von den proteſtantiſchen Theologen in ihrer Wahrheit anerkannte **via**, die **via**

---

humanus, ideoque conceptibus variis, sorbillatim quasi, haurit aliquid ex illa infinitate.

10) Quenſtedt a. a. O. S. 432.: ***Alia est distinctio rationis ratiocinantis, quae fit per meram intellectus nostri operationem, qualis est distinctio inter gladium et ensem, et alia distinctio rationis ratiocinatae, ubi est fundamentum aliquod in re, et sic differunt attributa cum inter se, tum ab essentia divina (quae est sententia Thomae et Thomistarum,*** zum Unterſchied von der von den proteſt. Theologen verworfenen Meinung der Scotiſten, welche ***duplicem constituunt distinctionem ex natura rei, unam realem, alteram formalem). Fundamentum autem hujus distinctionis sunt diversa connotata extrinseca, v. g. diversi affectus aut respectus aut negationes, ad quarum ordinem Deus a nobis concipitur.***

negationis, causalitatis und **eminentiae** [11]), verschiedene Gesichtspuncte darbieten. Man kann in dieser Hinsicht zwar von negativen und positiven Eigenschaften reden, wenn aber die protestantischen Theologen auch zwischen absoluten oder immanenten, ruhenden und operativen, oder solchen Attributen unterscheiden, in welchen das Wesen Gottes in einer bestimmten äussern Beziehung sich thätig zeigt [12]), so beruht dieß auf keinem haltbaren Grunde. Ist in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften alles nur subjectiv, so kann es auch keine absoluten Eigenschaften geben, sondern was man so nennt, ist entweder nur das über jeden Unterschied der Attribute erhabene, schlechthin Eine, mit sich identische Wesen Gottes, oder wenn der Begriff der Attribute darauf angewandt werden soll, fällt es gleichfalls nur der subjectiven und relativen Betrachtungsweise anheim.

Die Lehre der protestantischen Theologen von den göttlichen Eigenschaften hat eine tiefere Bedeutung, als sie zunächst zu haben scheint. Wäre sie nur davon zu verstehen, daß das menschliche Denken und Erkennen zu schwach und unzureichend sey, um das über dasselbe hinausgehende absolute Wesen Gottes in bestimmte Begriffe zu fassen, so wäre dieß nur die Ansicht, welche diese Theologen überhaupt über das Verhältniß der Vernunft und Offenbarung aufstellen. Allein es ist nicht zu übersehen, daß sie sich mit ihrer Lehre zugleich auf den Standpunct der speculativen Betrachtung stellen, und sich über das Wesen Gottes nicht blos negativ, sondern positiv aussprechen. Das Inadäquate der menschlichen Erkenntniß ist nur die Eine Seite der Sache, die andere ist das absolute Wesen Gottes selbst, das als ein schlechthin Eines und einfaches, in seiner absoluten Identität mit sich

---

11) Gerhard Loci theol. T. I. S. 112.

12) Quenstedt a. a. O. S. 410.

ſelbſt jeden realen Unterſchied ausſchließt [13]). Iſt alles in Gott ſchlechthin Eins, iſt dieſe abſolute Einfachheit ſoſehr feſtzuhalten, daß in Gott auch kein von ſeinem Weſen verſchiedener Wille angenommen werden kann, ſind alle göttlichen Rathſchlüſſe keine beſondern Willensbeſtimmungen, ſondern einer und derſelbe Act, welcher ſelbſt wieder mit dem Weſen Gottes ſchlechthin identiſch iſt, ſo iſt es nicht möglich, ſich Gott als ſelbſtbewußtes, perſönliches, freies Weſen zu denken. Gott iſt mit Einem Worte nicht Subject, ſondern Subſtanz, und alle Eigenſchaften, welche ihm als einem perſönlichen, freien Weſen zukommen, löſen ſich entweder in den allgemeinen Begriff der Subſtanz auf, oder ihr perſönlicher Character bleibt ihnen nur inſofern, als ſie theils als eine Uebertragung menſchlicher Eigenſchaften auf Gott anzuſehen ſind, theils nur eine zufällige äuſſere Beziehung Gottes zu dem Endlichen ausdrücken. Iſt, wie Quenſtedt ſagt, der Wille Gottes in ſeiner Richtung nach innen, ſeiner an ſich ſeyenden Natur nach betrachtet, ſchlechthin nothwendig, ſo daß Gott in Beziehung auf ſich und ſeine Eigenſchaften nichts anders wollen kann als er will, ſpricht ſich hierin nur ſeine Vollkommenheit und Unveränderlichkeit aus, und kann von einer Freiheit des göttlichen Willens nur inſofern die Rede ſeyn, als Gott, was auſſer ihm iſt, ſowohl wollen als nicht wollen kann, ſo gibt es überhaupt keine Freiheit des göttlichen Willens, ſondern was man die Freiheit des gött-

---

13) *Si proprie et accurate loqui velimus, Deus nullas habet proprietates, sed mera et simplicissima est essentia, quae nec realem differentium, nec ullam vel rerum vel modorum admittit compositionem. — Intellectus noster distinguit, quae ex parte rei distincta non sunt, atque nunc concipit essentiam divinam, qua est spiritus independens, nunc qua est omnipotens, nunc qua est omniscia etc.* Quenſtedt a. a. O. S. 436.

lichen Willens nennt, ist nur das zufällige Verhältniß, in welchem das Endliche für sich betrachtet, zu dem absoluten Wesen Gottes steht. Gibt es keine besonderen Willensbestimmungen, durch welche Gott sich durch sich selbst zu einem bestimmten Act seines Willens bestimmt, will Gott alles, was er will, nur an sich, in einem und demselben immanenten Act seines Willens und in der Einheit seines Willens mit seiner Natur, was kann unter der Nothwendigkeit und Einheit des göttlichen Willens anders verstanden werden, als der Gegensaz des Endlichen und Unendlichen? Das Freie ist das Zufällige, Endliche, das sich zu dem immanenten Act Gottes, in welchem alles Endliche als Einheit begriffen ist, wie das Accidens zu der Substanz verhält. So auffallend es seyn mag, wie Theologen, welche den Inhalt des Christenthums und die biblische Lehre und Lehrweise im strengsten Sinne festhielten, einen alle Lebendigkeit und Persönlichkeit des göttlichen Wesens negirenden, metaphysischen Begriff Gottes aufstellen konnten, so unläugbar ist die Consequenz, daß, wenn Gott nichts Bestimmtes will und Wille und Wesen in ihm schlechthin Eins sind, Gott nicht freies persönliches Subject, sondern nur Substanz ist, die allgemeine Substanz, in welcher alle endlichen Bestimmungen aufgehoben sind. Ueber den Begriff der Substanz geht daher auch alles, wodurch sie das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen speculativ zu bestimmen suchen, nicht hinaus. Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen wird in der Dogmatik der protestantischen Theologen in der eigenen Form der Frage aufgefaßt, ob die Begriffe, Wesen, Substanz, Geist und andere von Gott und den vernünftigen Creaturen univoce, oder aequivoce, oder analogice, genommen werden müssen, d. h. ob die in jenen Begriffen ausgesprochene Identität der vernünftigen Creaturen mit Gott als eine blos nominelle, oder als eine nominelle und reelle zugleich

anzuſehen ſey [14])? Um die Identität nicht blos in den Namen zu ſezen, ſondern zugleich auch der Sache nach zu behaupten, und doch in dieſer Identität auch wieder das Endliche und Unendliche in ſeinem Unterſchied auseinanderzuhalten, bezeichneten ſie dieſes Verhältniß als ein analogiſches. Gegen die Behauptung, daß zwiſchen Gott und der Creatur ein unendlicher Abſtand ſey, daß die Creaturen ebendeßwegen dem Nichts näher ſtehen als dem Schöpfer, daß ſie eher non entia als entia ſeyen, wie ſie ja auch einſt nicht geweſen, und hinwiederum nicht ſeyn können, ſomit nur Gott als das wahre ens gedacht werden könne, machten ſie geltend, daß man die geſchaffenen entia nicht ſchlechthin als nicht ſeyend anſehen könne, ſie ſeyen ein wirklich Seyendes, und wenn auch das Seyn in Gott ein unendliches ſey, ſo fallen doch Seyn und Unendlichkeit nicht ſchlechthin zuſammen; nicht daß Gott das Seyn, ſondern daß er dieſes beſtimmte Seyn, das unendliche ſey, mache ſeinen Unterſchied von den Creaturen aus. Da der Unterſchied der Creaturen von Gott in keinem Falle geläugnet werden kann, ſo zielt der Saz der proteſtantiſchen Theologen und das von ihnen behauptete analogiſche Verhältniß weit mehr darauf hin, die Einheit der Creatur mit Gott, als ihre Verſchiedenheit hervorzuheben. Daß das Gott und der Creatur gemeinſame

---

14) Quenſtedt a. a. O. S. 422.: *Univoce proprie et stricte loquendo conveniunt, quae et nomen et rem nomine illo denotatam communem habent aequaliter, nulla, ob dependentiam unius ab altero, inaequalitate interveniente. Aequivoce conveniunt, quae nomen habent commune, sed non rem nomine significatam. Analogice conveniunt, quae et nomen et rem nomine designatam communem habent, sed inaequaliter, cum nomen et res alteri* πρώτως *et absolute, alteri* δευτέρως *et per dependentiam conveniat, — quae analogia proprie dicitur attributionis intrinsecae.*

ens kein ens univocum iſt, folgt daraus, daß die ganze Entität der Creatur von Gott abhängt; ſobald aber nur dieſe Abhängigkeit der Creatur von Gott anerkannt iſt, iſt nicht minder feſtzuhalten, daß die Creatur auf endliche Weiſe daſſelbe iſt, was Gott auf unendliche, in ihrem Unterſchied ſind beide auch wieder weſentlich Eins [15]), und es kann von beiden mit Recht geſagt werden, daß ſie eine immaterielle Subſtanz ſind, wenn ſie auch es nicht auf dieſelbe Weiſe ſind. Gott und die Creatur ſind daher in dem Begriffe der Subſtanz Eins und nur darin von einander verſchieden, daß Gott dieſelbe Subſtanz auf unendliche, die Creatur auf endliche Weiſe iſt. Sind aber Gott und die Creaturen an ſich dieſelbe Subſtanz, ſo können, da Gott die unendliche Subſtanz iſt, die Creaturen nur die endlichen Beſtimmungen der Einen unendlichen Subſtanz ſeyn, und es bleibt nichts anderes übrig, als daß das ganze Verhältniß Gottes und der Welt als das immanente Verhältniß des Endlichen und Unendlichen gedacht wird. Gott iſt die abſolute Subſtanz, da das gemeinſame Seyn, in welchem Gott und die Creatur Eins ſind, nichts von Gott Verſchiedenes, ſondern die Natur Gottes ſelbſt iſt [16]); Gott und die Creatur verhalten ſich da-

---

15) Quenſtedt a. a. O. S. 424.: *Creaturis non tantum nomen entis, essentiae, substantiae, sed et ratio ipsa, nomine significata, vere competit, atque ita cum Deo aliquo modo communis est, non solum nudo nomine, sed etiam quoad rem.*

16) Auf die Einwendung: *repugnare divinae naturae ut ab ipsa et creaturis conceptus quidam communis praescindatur; sic enim aliquid Deo per naturam prius conciperetur, quod absurdum*, gibt Quenſtedt a. a. O. S. 425. die Antwort, es ſey zu unterſcheiden *inter prioritatem praedicationis seu conceptuum nostrorum, et prioritatem realem; non de hac, sed de illa loquimur prioritate. Nihil Deum antecedit, aut antecedere potest, prioritas vero*

her zu einander wie Subſtanz und Accidens, oder Gott iſt das unendliche, in ſeiner abſoluten Einheit und Einfachheit mit ſich identiſche ſubſtanzielle Seyn, die Creatur das endliche, getheilte und beſtimmte. Wie wenig die proteſtantiſchen Theologen, ſobald ſie nicht blos bei der bibliſchen Lehre ſtehen bleiben, ſondern den Begriff Gottes und das Verhältniß Gottes zur Welt ſpeculativ zu beſtimmen ſuchen, über den Begriff der Subſtanz hinwegkommen können, zeigt insbeſondere auch ihre Lehre von dem ſogenannten **concursus**. Sie verſtehen unter dem **concursus**, wie ſie denſelben definiren [17]), nicht blos eine zur Erhaltung der Thätigkeit der Creaturen einwirkende Thätigkeit Gottes, ſondern ein ſo unmittelbares Ineinanderſeyn der Thätigkeit Gottes und der Thätigkeit der Creatur, daß dieſelbe Wirkung weder von Gott allein, noch von der Creatur allein, auch nicht theilweiſe von Gott und theilweiſe von der Creatur, ſondern als eine und dieſelbe, in ihrer Totalität, zugleich von Gott und der Creatur hervorgebracht wird, von Gott als der allgemeinen und erſten, von der Creatur als der particulären und zweiten Urſache [18]). Dieſen Begriff des **concursus** begründen die

---

illa conceptuum tantum fit per mentis nostrae operationem. Gott iſt alſo weſentlich das *primum ens*, und da er wegen ſeiner abſoluten Einfachheit ſchlechthin das *ens* iſt, ſo iſt er die abſolute Subſtanz.

17) Vgl. Quenſtedt a. a. O. S. 760 f. 778 f.

18) Vgl. Quenſt. a. a. O. S. 760. u. 782.: *Non est reipsa alia actio influxus Dei, alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio, utrumque respiciens et ab utroque pendens: a Deo ut causa universali, a creatura ut particulari. Quemadmodum eadem numero scriptio pendet a manu et calamo, nec pars una a manu et alia a calamo, sed tota a manu et tota a calamo: ita concursus Dei non est prior actione creaturae propria prioritate causalitatis, cum in re sit omnino eadem actio, adeoque*

protestantischen Theologen nicht blos durch biblische Stellen, wie Apostelgesch. 17, 28., wo er ihnen am unmittelbarsten ausgesprochen zu seyn scheint, sondern hauptsächlich philosophisch durch folgende Argumente: 1. Aus dem Begriffe der Ursache. Alle wirkenden Creaturen hängen ebensosehr in ihrem Wirken als in ihrem Seyn von Gott ab: zur Abhängigkeit im Wirken gehört aber nicht blos, daß, während die causae secundae wirken, sie mit ihrer Kraft zu wirken von Gott erhalten werden, sondern es muß auch noch im Wirken selbst eine unmittelbare Einwirkung der causa prima hinzukommen. 2. Aus dem Begriffe der Wirkung. Wenn die causa secunda in ihrem Seyn von Gott abhängt, so hängt auch ihre Wirkung von Gott ab, somit hat sie diese Abhängigkeit vom Anfang ihres Seyns an, oder vom ersten Moment ihres Werdens, somit hängt sie auch in ihrem Werden von Gott ab, und es kann keine Wirkung aus der causa secunda hervorgehen, ohne daß sie zugleich wesentlich aus der causa prima hervorgeht. 3. Aus dem Begriff der Erhaltung. Wenn die Wirkungen der causae secundae ohne den Einfluß Gottes keinen Augenblick bestehen können, so können sie auch ohne einen concursus Gottes nicht hervorgebracht werden. Könnte etwas ohne Gottes Mitwirkung werden, so müßte es wenigstens im ersten Moment seines Werdens ohne Gott seyn, was unmöglich ist. Wie also die geschaffenen Dinge von Gott unmittelbar erhalten werden müssen, so ist auch ihr Werden unmittelbar von Gott, und wie Gott die Creatur ihres Seyns schon dadurch berauben kann, daß er ihr den sie erhaltenden Einfluß entzieht, so kann er ihr ihre natürliche Wirksamkeit schon durch die Verweige-

---

totum effectum producit Deus, sicut et causa secunda, quod fit per actionem Dei exteriorem, quae intime in actione creaturae includitur, imo una eademque est cum illa.

rung des unmittelbaren **concursus** entziehen. Aus dem Erſtern folgt die unmittelbare Abhängigkeit des Seyns, aus dem Leztern die unmittelbare Abhängigkeit des Werdens. Es iſt demnach mit Einem Worte die ſchlechthinige Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen, worin von ſelbſt der **concursus** enthalten iſt. Die proteſtantiſchen Theologen führen ſelbſt den **concursus** in dieſem Sinne auf die göttliche Allgegenwart zurück, nur ſagen ſie, man habe ſich die Allgegenwart nicht blos als ein ſubſtanzielles, illocales, impartibles, incircumſcriptibles Zugegenſeyn Gottes bei der Creatur zu denken, ſondern als eine wirkende Thätigkeit [19]), was jedoch an ſich daſſelbe iſt, da ſie zugleich behaupten, daß im Weſen Gottes ſelbſt ſein Seyn von ſeinem Wirken nicht verſchieden iſt. Da der **concursus**, ſo beſtimmt, nur als ein allgemeiner, auf alle Thätigkeiten und Wirkungen der **causae secundae** ſich erſtreckender gedacht werden kann, ſo entſteht die doppelte Frage, wie er ſich zum Böſen und wie er ſich zu der Freiheit der endlichen Subjecte verhält. In erſterer Beziehung wird, um Gott nicht zum Urheber des Böſen zu machen, zwiſchen dem **effectus** und **defectus** unterſchieden, oder zwiſchen der Handlung an ſich und der Form der Handlung [20]). Die

---

19) Quenſt. a. a. O. S. 761.: *Cum concursu divino quoad rem coincidit omnipraesentia divina, non sensu philosophico accepta, quo notat nudam tantum substantialem propinquitatem et otiosam ἀδιαστασίαν, i. e. indistantiam, seu adessentiam, sive increati entis ad ens creatum existentiam, sed sensu et stylo biblico, vel juxta s. scripturae tenorem, quo denotat omnipraesentiam operosam.* Das Eine iſt die *immediatio suppositi*, das Andere die *immediatio virtutis. Et sic Deus est agens immediatum utroque modo, immediatione tum suppositi tum virtutis, quia se et essentia et potentia sua immediate quamvis actionem et effectum attingit.*

20) Quenſt. a. a. O. S. 761.: *Effectus et actio est a Deo,*

Handlung und Wirkung an sich ist von Gott, nicht aber was sie Mangelhaftes und Ungeordnetes hat: dieses Negative

---

non vero defectus et ἀταξία, *sive inordinatio et exorbitatio actionis.* Derselbe Unterschied, wie man sonst zwischen dem *materiale* und *formale* der Handlungen zu unterscheiden pflegte (vgl. Quenst. a. a. O. S. 767.: ***Materiale est subjectum vitiositatis, ipsa videlicet actio, et hanc Deus comproducit, formale vero est ipsa actioni adhaerens vitiositas, ad quam Deus nullo modo concurrit).*** Was das Böse als *defectus* in den *causae secundae* ist, ist auf der Seite Gottes die Zulassung. Gott läßt die Creatur fallen, wodurch der *defectus* entsteht. Deßwegen wird die *permissio* definirt als ***actus providentiae gubernatricis, quo Deus creaturas rationales ad peccandum sua sponte sese inclinantes, per impedimenta, quibus agens finitum resistere nequit, vel quibus non restiturum novit, a mala lege vetito non retrahit, sed justis de causis in peccata ruere sinit.*** In welchen Widerspruch sich hier die Lehre vom *concursus* in Beziehung auf das Böse verwickelt, ist deutlich zu sehen. Damit Gott nicht positiv zum Bösen mitwirkt, wird das Böse blos negativ genommen, als *defectus*, als Mangel. Das Böse besteht demnach blos darin, daß etwas Gutes nicht da ist. Wenn nun aber dieß wieder so gewendet wird, daß das Fehlende, der *defectus*, der Mangel eines Hindernisses ist, wodurch eine böse Handlung verhindert werden könnte, wie Quenstedt den *defectus* nennt, wenn er sagt, ***permissio non est actio, sed actionis negatio: sic enim*** αὐτόχειρ ***abutitur concursu causae primae ad se interficiendum, negatur ipsi actio aliqua, impedimentum nefando illi facinori objiciens***, so wird der Begriff des Bösen nicht blos negativ, sondern auch positiv aufgefaßt, und gerade die Hauptsache, die positive Handlung, in welcher das Böse besteht, nicht erklärt. Für Gott ist der Selbstmord nur ein *defectus*, sofern er es an einer Handlung fehlen läßt, durch welche der Selbstmord verhindert werden könnte. Aber das eigentlich Böse ist ja hier nicht blos, daß etwas nicht ver-

iſt nicht Gott, ſondern der causa secunda zuzuſchreiben. Die Freiheit glauben ſie dadurch hinlänglich ſicher zu ſtellen, daß ſie den Unterſchied der natürlichen und freien Urſachen als einen an ſich ſeyenden vorausſezen und Gott ſich zu den einen wie zu den andern accommodiren laſſen. Indem Gott überhaupt zu der Capacität und dem Bedürfniß der einzelnen Weſen ſich herabläßt, und ſeine Wirkſamkeit keine von der Wirkſamkeit der Creaturen getrennte, ihnen vorangehende und ſie äuſſerlich beſtimmende, ſondern nur eine ihnen ſelbſt immanente iſt [21]), bleiben die freien Urſachen in ihrer Abhängigkeit vom concursus ſo frei als ſie an ſich ſind [22]). Daß

---

hindert wird, ſondern daß etwas geſchieht, was iſt alſo der Selbſtmord anderes als poſitive That, und wie unnöthig iſt es, hier von einem *defectus* zu reden, wenn doch der Selbſtmord als *nefandum facinus*, was er an ſich iſt, abgeſehen von jenem *defectus*, wie jede Handlung, ohne einen göttlichen *concursus* nicht gedacht werden kann. Daß Gott Urheber des Böſen iſt, wird ſo erſt recht klar.

21) Ebendeßwegen iſt der *concursus* kein *antecedens actus, sed fit, cum actio ipsa producitur.* Quenſt. a. a. O. S. 780.

22) *Non immutat Deus naturas agentium, aut eorum agendi rationem et ordinem, sed agentia naturalia sinit agere naturaliter, libera libere. — Naturis rerum agentium sese accommodat, et cum illis ex lege quasi quadam ordinaria, qua decrevit non destituere suo auxilio agens creatum, ejusque proprium operandi modum minime immutare, concurrit descendendo ad singula juxta uniuscujusque capacitatem et indigentiam. — Agentium rationalium agendi libertatem non tollit, sed potius concursu et influxu illo communi homo libere utitur ac abutitur. — Postquam itaque Deus decrevit, secundas causas non solum efficere, sed et conservare, decrevit etiam simul eorum actionibus cooperari. Quae lex si sumatur, non inducit necessitatem, sed solum est debitum connaturalitatis. Unde etiam Deus quandoque dispensat in ea lege, negando suum concursum,* wie

aber hier der Begriff der Freiheit nur in demſelben Sinne vorausgeſezt wird, in welchem Thomas von Aquino, mit deſſen Anſicht von dem Verhältniß des Endlichen und Unendlichen überhaupt dieſe Lehre vom concursus ganz zuſammenfällt, die Freiheit nicht fallen laſſen will, bedarf keiner weitern Nachweiſung. Auch die Gründe, durch welche die von ſelbſt ſich aufdrängende Einwendung, daß, wenn Gott alles unmittelbar wirkt, die Thätigkeit der causae secundae als eine überflüſſige erſcheint, widerlegt wird, ſind in der Hauptſache dieſelben, welche ſchon Thomas von Aquino geltend gemacht hat [23]). Die auf der andern Seite entgegenſtehende Einwendung, daß, wenn doch die Creaturen da ſind, und die Kraft für ſich ſelbſt zu wirken, in ſich haben, ein zu ihrer Thätigkeit nothwendiger Concurſus für überflüſſig gehalten werden muß, ſchien durch die Vorausſezung, auf welcher dieſe Anſicht überhaupt beruht, hinlänglich beſeitigt, daß die Creaturen ihrem Begriff nach nicht in dem Grade für ſich ſeyend und wirkend gedacht werden, daß ſie den göttlichen Concurſus entbehren könnten [24]). Die Lehre vom

---

Dan. 3. das Feuer im Ofen, das *suavi Dei dispositione suae virtutis oblitus — non ussit.*

23) *Deus non indiget creaturarum cooperatione, sed ut aliquam efficientiae dignitatem etiam creaturis conciliet et communicet, communicatamque bonitatem suam per ipsas earumque operationes exserat.* Quenſtedt a. a. O. S. 788.

24) An der Spize der Gegner, welche hier von Quenſtedt bekämpft werden, ſteht der Scholaſtiker Durandus (a s. Porciano), welcher Sent. libr. II. dist. 1. qu. 5. und dist. 37. qu. 1. behauptet, *Deum concurrere ad actus causarum secundarum, verum non per se influendo in eosdem et eorum productiones, sed solum remote et per accidens, quatenus sc. agentibus particularibus primum dedit esse et facultatem operandi, et tam esse, quam istam agendi vim porro conservat.* Er läugnet daher *Deum ad unam-*

Concurſus macht das Geſchaffene, Endliche, von dem abſoluten Seyn und Wirken Gottes ſo ſchlechthin abhängig, daß

---

quamque actionem a causis secundis eliciendam concurrere, und behauptet vielmehr *causas secundas per se atque solas sine concursu Dei effecta producere.* Daher das Argument: *Nullam esse hujus cooperationis necessitatem, non enim esse necessarium, ut compleat agentium particularium virtutem, cum sint per se, utpote causae principales ad agendum sufficientes; non ut ad operandum moveat, voluntaria enim semetipsa ad agendum movent. Nec denique, ut causas secundas ad certam actionem determinet, naturalia enim agentia per suam naturam sunt determinata ad certam actionem et certam effectus speciem. Libera semetipsa determinant.* Insbeſondere aber iſt es der arminianiſche Freiheitsbegriff, welcher hier den Gegenſaz bildet, ſofern es ganz in ſeinem Intereſſe lag, die Mitwirkung Gottes auf das Nothwendigſte zu beſchränken, was von Seiten Gottes zur Erhaltung der Creaturen vorausgeſezt werden muß. Die arminianiſchen Theologen ſprechen ſich daher über die Lehre vom *concursus* entweder ſehr ſkeptiſch und indifferent, wie Epiſcopius Instit. theol. IV. 4, 1., welchem alle dieſe Fragen *philosophicae pulpae* ſind, oder geradezu antithetiſch aus, wie Curcelläus Instit. III. 12. II. 12.: *Quae de concursu Dei immediato ad singulas creaturarum et hominum actiones non solum bonas sed etiam malas a quibusdam disputantur, si non falsa penitus, saltem incerta sunt, et nullo solido fundamento nixa. Fateor quidem Deum providentia sua non solum hominum vitam, sed etiam agendi vires et facultates, quas initio concessit, conservare, et absque Dei permissu neminem iis uti posse, sicque Deum omnium, quae faciunt homines principium saltem remotum et per accidens esse. Sed quod ulterius addunt, unamquamque hominis actionem totam pendere a Deo et totam ab homine, mere sunt verba sensu intelligibili destituta, aut potius insignis contradictio.* Quenſtedt a. a. O. S. 782.

es für sich selbst nichts ist, sondern nur als ein verschwindendes Moment des absoluten Seyns Gottes angesehen werden kann. Ist alles, was geschieht, ebensosehr die totale Wirkung der absoluten göttlichen Causalität, als der endlichen der Creatur, so löst sich das creatürliche Werden immer wieder in das absolute Seyn auf, und es gibt an sich kein zeitliches Werden, sondern nur ein ewiges Seyn. Das ganze Verhältniß der Welt zu Gott wird ein völlig äusserliches, aller Realität ermangelndes. Denn welche Realität, welchen objectiven Anknüpfungspunct im Wesen Gottes soll die Welt haben, wenn der absoluten Unveränderlichkeit Gottes gegenüber die Veränderung, ohne welche die Weltschöpfung nicht gedacht werden kann, für Gott keine Veränderung ist, durch sie für Gott nichts gesezt wird, was nicht an sich schon wäre [25])?

---

25) So bestimmen die protestantischen Theologen, nach dem Vorgang der Scholastiker, dieses Verhältniß. Vgl. Gerhard Loci theol. T. III. S. 113.: *Active creatio nihil aliud est, quam ipsa actio divina, et sic est ipsa essentia divina, non quidem simpliciter sed cum relatione ad creaturam, quae relatio cum ex parte Dei non sit realis, sed tantum rationis et quidem extra* (sie existirt somit nur in der subjectiven Vorstellung), *nullam in Deo infert mutationem. Passive accepta est quaedam relatio in ipsa creatura ad creatorem, tanquam ad principium sui esse, et quia est actio sine motu, ideo non necesse fuit, eam per aliam creationem produci* (auch in dieser Beziehung existirt demnach die Welt für Gott eigentlich nicht). *In creatione duo consideranda:* 1. *agendi principium*, 2. *effectum productum. Agendi principium est ipsa Dei essentia, cui per creationem nulla accessit mutatio, quia non novo voluntatis motu Deus in creatione aliquid voluit, quod prius ab aeterno voluit, sed in tempore id fecit* (wie wenn ein solches Schaffen möglich wäre, wenn es doch für Gott keine Zeit gibt! Es ist somit nur ein Schaffen, das eigentlich ein Nichtschaffen ist), *quod ab aeterno immutabili*

Iſt die Welt, was ſie geworden iſt, an ſich ſchon, ſo ſcheint hierin die Ewigkeit der Welt zu liegen; wenn aber die proteſtantiſchen Theologen die Idee der Ewigkeit der Welt aus dem Grunde zurückweiſen, weil ihr, ſofern ſie Creatur iſt, kein ewiges Seyn zugeſchrieben werden kann [26]), was iſt dann die Welt, wenn doch gerade das, was ſie zur Welt macht, daß ſie eine erſt geſchaffene und gewordene iſt, auf die Idee Gottes bezogen, ohne alle reale Bedeutung iſt? Gott und Welt verhalten ſich daher zu einander wie Subſtanz und Accidens, oder es iſt daſſelbe immanente Verhältniß des Endlichen und Unendlichen, das dem Syſtem des Thomas von Aquino, in welchem dieſe Anſicht in ihrer ganzen Conſequenz durchgeführt iſt, zu Grunde liegt, nur mit dem Unterſchied, daß das Endliche noch weit weniger eine reale Bedeutung hat, ſondern den bloßen Character eines Accidens an ſich trägt [27]), wenn ſeine Immanenz in dem Unendlichen nicht als eine ewige, wie Thomas wenigſtens in ſpeculativer Beziehung anzunehmen ſich gedrungen ſah, ſondern als eine zeitlich und zufällig entſtandene betrachtet wird.

---

sua voluntate decreverat. In effecto producto est mutatio a non esse ad esse, sed hoc Deum ipsum non fecit mutabilem. Was iſt alſo die Weltſchöpfung und die Welt?

26) Vgl. Quenſtedt a. a. O. S. 601. *Nulla creatura esse potest, nisi post non esse.*

27) Was Quenſtedt a. a. O. S. 788. in Beziehung auf den *concursus* ſagt: *Facile largior, majoris esse perfectionis se solo operari, quam simul cum alio, cujus ope et adminiculo egeat; admittere vero consortium aliarum causarum efficientium, quarum tamen ope non indigeat, minoris perfectionis esse, quam se solo edere effectum, hoc est, quod nego,* bezeichnet die ganze Aeuſſerlichkeit dieſer Anſicht von dem Verhältniß der Welt zu Gott. Warum die Welt iſt, kann man nicht ſagen, man kann nur negativ ſagen: daß die Welt iſt, iſt nicht als eine Unvollkommenheit Gottes anzuſehen.

Die Frage über das Verhältniß der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit, welche an sich ein nicht unwichtiges Moment zur Beurtheilung des Standpuncts ist, auf welchem man überhaupt in Ansehung der Gottes-Idee steht, ist hier um so weniger zu übergehen, da sie in engem Zusammenhang mit der Lehre vom Concursus steht. Die protestantischen Theologen hatten dabei zwei entgegengesezte Abwege abzuweisen, auf der einen Seite die Meinung der Socinianer und Arminianer, welche, um die Freiheit in ihrem vollen Rechte bestehen zu lassen, die Allwissenheit beschränkten, und die calvinische, welche, um die Allwissenheit in ihrem absoluten Sinne zu nehmen, Präscienz und Prädestination identificirten [28]). Gegen den bekannten Saz Socins behaupteten sie die Scibilität des Zufälligen, weil es sich mit dem Unmöglichen in seiner Beziehung zur Allmacht anders verhalte als mit dem Zufälligen in seiner Beziehung zum Wissen Gottes. Das Unmögliche sey deßwegen nicht möglich, weil es einen Widerspruch in sich schließe, ein solcher Widerspruch lasse sich aber vom Zufälligen in seiner Beziehung zum Wissen Gottes nicht nachweisen. Der aristotelische Saz, daß das Zufällige keine determinirte Wahrheit habe, könne nur für das endliche Wissen des Menschen gelten, nicht aber das Wissen Gottes, das in seiner Unendlichkeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Einer Anschauung umfasse. Actuell und reell sey allerdings das Zufällige nicht von Ewigkeit Gott gegenwärtig, aber von dem actuellen und reellen Seyn sey das ideelle und objective zu unterscheiden. Ideell und objectiv sey daher das in der Zeit Zukünftige ein ewiges Object des göttlichen Wissens, in welchem es ebenso sey, wie es in der Zukunft seyn werde, so daß es, wenn es in der Zeit anders seyn würde, auch im ewigen Wissen Gottes anders seyn würde. Das freilich sehr

28) Quenstedt a. a. O. S. 771.

ſchwer zu beantwortende Argument, daß Gott, wenn er das Zukünftige als Gegenwärtiges weiß, es ebendeßwegen nicht als Zukünftiges weiß, laſſen die proteſtantiſchen Theologen ebenſo auf ſich beruhen, wie den Widerſpruch, in welchen ſie mit ſich ſelbſt kommen, wenn ſie die Einwendung, daß das Vorherwiſſen auch ein Vorherbeſtimmen ſey, dadurch gehoben zu haben glauben, daß ſie ſagen, das Vorherwiſſen ſey Sache des Wiſſens, das Vorherbeſtimmen Sache des Wollens, wenn daher das Vorherwiſſen auch ein Vorherbeſtimmen ſeyn ſollte, ſo müßte zu einem Acte des Wiſſens erſt ein Act des Wollens hinzukommen. Wie wenn das Wiſſen Gottes von ſeinem Wollen getrennt werden könnte, wenn man jeden realen Unterſchied im Weſen Gottes läugnet! Ebenſo unhaltbar iſt daher auch der den Socinianern entgegengehaltene Grund, daß es ſich mit dem Wiſſen des Künftigen wie mit dem Wiſſen des Möglichen verhalte, da es für Gott auch keinen Unterſchied des Möglichen und Wirklichen gibt, ſondern, wenn alles in ihm eine ſchlechthinige Identität ſeyn ſoll, alles nur gleich möglich und gleich wirklich ſeyn kann. Und doch mußte dieſelbe Unterſcheidung des Wiſſens und Wollens, des Möglichen und Wirklichen, oder des Zufälligen und Nothwendigen auch gegen die calviniſche Behauptung zu Hülfe genommen werden, daß in Gott Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen identiſch ſey, oder das Vorherwiſſen Gottes ein Decret Gottes zu ſeiner Vorausſezung habe. Dieſes Beſtimmtſeyn des göttlichen Wiſſens durch einen Act des Willens erklärte man für ebenſo unphiloſophiſch als untheologiſch, weil ja das Erkennen ſeiner Natur nach dem Wollen vorausgehe, und die aus der Beſtimmung des Willens hervorgehenden Decrete die Allwiſſenheit zu ihrer Vorausſezung haben. Auch würde es, wenn das Zufällige und Künftige als von Gott vorausgeſehen von ihm auch prädeterminirt wäre, gar nichts Zufälliges, ſondern nur Nothwendiges geben, und in Folge dieſer Determination

würde eine nicht blos hypothetische, sondern absolute Nothwendigkeit alle Freiheit des geschaffenen Willens aufheben, und ebendamit Gott zum unmittelbaren Urheber der Sünde machen. Wenn daher auch Gott das Zufällige und Freie auf infallible Weise vorausweiß, so erhält dadurch das Zufällige nicht den Character des Nothwendigen, sondern er weiß das Freie nur als Freies voraus: was wird aber hiemit anders behauptet, als eine Unabhängigkeit des Endlichen vom Absoluten, welche mit der von der Idee Gottes aus behaupteten allgemeinen und schlechthinigen Abhängigkeit sich ebensowenig vereinigen läßt, als der Unterschied der freien und natürlichen Ursachen mit dem göttlichen Concursus zusammengedacht werden kann?

Während demnach die protestantischen Theologen den Socinianern gegenüber behaupten, daß das Wissen Gottes ein in sich gleich absolutes sey, betrachten sie es, im Gegensaz gegen die Calviniſten, als ein nach der Verschiedenheit der Objecte, auf welche es geht, in sich unterschiedenes. Gott ist das Freie als Freies, und das Nothwendige als Nothwendiges. Dadurch wird in das Bewußtseyn Gottes ein Unterschied gesezt, welcher sich nicht erklären läßt, wenn Gott seinem substanziellen Wesen nach, somit auch in seinem, mit seinem Wesen identischen, Wissen eine schlechthin auf sich selbst bezogene Einheit ist, und so wenig in einer realen Beziehung zur Welt steht, daß selbst die Weltschöpfung das ewig sich selbst gleiche Bewußtseyn Gottes nicht alterirt. Ist also im Bewußtseyn Gottes das Freie und Nothwendige als ein von einander unterschiedenes, so macht sich nun doch, im Widerspruch mit der ursprünglichen Behauptung der protestantischen Theologen, das reale Daseyn der Welt, in welcher allein jener Unterschied seine Realität hat, gegen Gott geltend, die Welt wirkt bestimmend auf Gott ein, und Gott steht nicht blos in der subjectiven Betrachtungsweise, welche ja nur das Wissen des Subjects, nicht das Wissen Gottes

ſelbſt wäre, ſondern an ſich, objectiv, in einer in ſich getheilten und verſchiedenen Beziehung zur Welt. Einen ſolchen Unterſchied im Wiſſen und Weſen Gottes nehmen jedoch die proteſtantiſchen Theologen nicht blos aus dem Grunde an, um das Freie und Zufällige gegen eine, den Character der Nothwendigkeit an ſich tragende, Abhängigkeit zu retten, und ihm ſeine eigene Sphäre zu ſichern, ſondern auch abgeſehen von dieſem ſittlichen Intereſſe behaupten ſie, daß das Wiſſen Gottes bei aller ſeiner Einheit und Einfachheit nach der Verſchiedenheit der Objecte ein verſchiedenes ſey. Sie unterſcheiden ein natürliches und ein freies Wiſſen, oder ein Wiſſen der einfachen Intelligenz und der Anſchauung, ein abſtractes und unbeſtimmtes und ein intuitives und beſtimmtes. Im freien Wiſſen ſchaut Gott alles als Gegenwart an, ſich ſelbſt in ſich ſelbſt und alles andere, alles Vergangene, Seyende und Künftige iſt für ihn unmittelbare Gegenwart und Wirklichkeit; im natürlichen Wiſſen aber weiß Gott auch alles Mögliche, was blos ſeyn kann, wenn es auch nie wirklich iſt, ja ſelbſt das Unmögliche erkennt er. Es iſt ſomit der Unterſchied des Möglichen und Wirklichen, welcher durch dieſes doppelte Wiſſen auch in das Bewußtſeyn Gottes geſezt wird. Man ſollte denken, wenn für Gott alles, was er weiß, unmittelbare Gegenwart und Wirklichkeit iſt, ſey in ihm für ein anderes Wiſſen kein Raum, und wenn er die **mera et simplicissima essentia** iſt, könne ſeine **essentialis omniscientia**, ſein mit ſeinem Weſen identiſches Wiſſen einen Gegenſaz, wie der des Möglichen und Wirklichen iſt, nicht in ſich ertragen. Allein jene Unterſcheidung hat ihren Grund in dem Schwankenden der Anſicht der proteſtantiſchen Theologen von dem Verhältniß Gottes und der Welt. Wird Gott als ſchlechthinige nur auf ſich bezogene Einheit betrachtet und auſſer aller realen Beziehung zur Welt gedacht, ſo iſt auch das Wiſſen Gottes ebenſo abſolut als ſein Weſen ſelbſt, und es kann daher nur ein unmittelbar anſchauendes

seyn, in welchem alles Gegenwart und Wirklichkeit ist. Da nun aber gleichwohl die reale Beziehung Gottes zur Welt sich auch wieder als nothwendig aufdrängt, so wird die Welt selbst zum Maasstab des Wirklichen gemacht. Wirklich ist auch für das Wissen Gottes, was in der Welt sich verwirklicht hat, und da nun die geschaffene endliche Welt selbst erst aus dem Reiche der Möglichkeit in das der Wirklichkeit eingetreten ist, so ist mit ihrem realen Daseyn der Unterschied des Möglichen und Wirklichen in seiner ganzen Weite gesezt. Es tritt daher nur derselbe Widerspruch in doppelter Gestalt auf. Ist es widersprechend, Gott zum Schöpfer der Welt zu machen und zugleich zu sagen, es werde durch das reale Daseyn der Welt für Gott und das Bewußtseyn Gottes nichts gesezt, was nicht an sich schon war, so ist es derselbe Widerspruch, zu behaupten, das Wissen Gottes sey ein schlechthin anschauendes, in welchem alles Gegenwart und Wirklichkeit ist, und sodann wieder, es gebe auch Solches, wobei er sich nicht anschauend, sondern blos vorstellend verhält, was also auch für Gott nicht wirklich, sondern blos möglich ist. Das Eine wie das Andere ist ein zweifaches, sich selbst widersprechendes Bewußtseyn, und die protestantischen Theologen sind mit ihrer Unterscheidung eines natürlichen und freien Wissens schon auf dem Wege, Gott aus seiner absoluten Identität mit sich selbst in dieselbe Sphäre des getheilten, den Unterschied und Gegensaz in sich aufnehmenden Bewußtseyns herabzuziehen, in welche die von ihnen gegen die Socinianer bestrittene Verendlichung des göttlichen Wissens fällt. Bedenkt man ferner, daß nicht nur das sogenannte natürliche Wissen Gottes das Wissen Gottes um sich selbst und sein Wissen um das blos Mögliche auf eine höchst unnatürliche Weise als Einheit in sich begreift, sondern auch das von diesem natürlichen oder nothwendigen Wissen unterschiedene freie darum so genannt wird, weil es einen freien Willens-

act Gottes zu ſeiner Vorausſezung hat [29]), welcher nur der göttliche Rathſchluß der Weltſchöpfung ſeyn kann, durch welchen erſt das an ſich Mögliche und Gedachte als Gewolltes zur Wirklichkeit geworden iſt, ſo ergeben ſich hieraus die weitern ungereimten Folgerungen, daß das Wiſſen Gottes erſt durch die Weltſchöpfung ein anſchauendes geworden iſt, und ſomit auch das Wiſſen Gottes erſt durch ſein Wollen beſtimmt wird. Die ganze Unterſcheidung eines doppelten Wiſſens, wovon das eine auf das Mögliche, das andere auf das Wirkliche gehen ſoll, führt nur auf Widerſprüche. Es iſt aber überdieß noch von einem dritten göttlichen Wiſſen die Rede, das in der Mitte zwiſchen dem natürlichen und dem freien ſtehen ſoll. Es iſt die von den Jeſuiten und den ſogenannten neuern Scholaſtikern eingeführte **scientia media**, über deren Zuläſſigkeit die proteſtantiſchen Theologen ſelbſt nicht einig ſind, worüber man ſich in der That nicht wundern kann, wenn man die völlige Halbheit dieſer ſogenannten mittlern Erkenntniß näher ins Auge faßt. Eine mittlere Erkenntniß wird ſie nämlich genannt, weil ſie nicht, wie das freie Wiſſen Gottes, einen wirklichen Willens-Act Gottes zur Vorausſezung hat, ſondern einem ſolchen vorangeht, aber nur ſo, daß ihr Object das iſt, was hypothetiſch, aus der bloßen Vorausſezung eines gewiſſen göttlichen Willensacts in der Zukunft geſchehen würde. Hält man ſich nun bei dieſer Beſtimmung des Begriffs blos daran, daß ſie die Erkenntniß

---

29) Vgl. Quenſt. a. a. O. S. 417.: *Libera scientia sequi dicitur liberum voluntatis actum.* Gerhard Loci theol. T. III. S. 179.: *Scientia simplicis intelligentiae est, qua Deus ea, quae possunt fieri et esse, sed nunquam fient, nunquam erunt, novit in sua omnipotente efficacia, non autem ut in principio actuali et ut in volente, quia ea non vult actu fieri et existere, nec in secundis eorum causis, quia nullas habent, nec in se ipsis, quia nunquam sunt futura.*

des Hypothetiſchen iſt, der Vorausſezungen, unter welchen etwas nicht allein wirklich werden kann, ſondern auch wirklich wird, ſo kann man ſich der Annahme einer ſolchen Erkenntniß Gottes nicht entziehen, aber es fällt auch zugleich in die Augen, daß die scientia media in dieſem Sinne nur ein anderer Name für die praescientia iſt. In dieſem Sinne haben Gerhard, Calov und andere lutheriſche Theologen von einer scientia media geſprochen [30]). Sieht man dagegen ſtrenger darauf, daß das Hypothetiſche, welches das Object der scientia media iſt, eine bloße Hypotheſe iſt, welche aus ihrer Möglichkeit nicht in die Wirklichkeit eintritt, ſo muß es als etwas Ueberflüſſiges erſcheinen, von jener zweifachen scientia noch eine dritte zu unterſcheiden, da es neben der natürlichen Erkenntniß, als der Erkenntniß des Möglichen, und der freien, als der Erkenntniß des Wirklichen, kein drittes gibt, und die mittlere Erkenntniß ſelbſt, ſofern ſie auf das Hypothetiſche geht, auch nur die Erkenntniß des Möglichen iſt [31]). Aus dieſem Geſichtspunct faßte ſie Quenſtedt auf

---

30) Gerhard Loci theol. T. III. S. 179. definirt die dreifache *scientia* Gottes ſo: *naturalis est, qua (Deus) se ipsum et omnia possibilia novit, libera, qua novit alia entia, media, qua novit, si hoc sit, illud futurum.* Noch beſtimmter ſagt Calov Syst. loc. theol. T. II. S. 524.: *Sine hac scientia non poterit commode explicari electio ex praevisa fide, qua Deus ex praevisione fidei perseveraturos nos ad aeternam elegit vitam, unde Absoluti propter decretum suum absolutum tantopere impugnant scientiam hypotheticam,* Ebenſo Hornejus Disp. theol. 3. s. 3. th. 77. 78.: *talem praescientiam mediam involvere praedestinationem hominis, cum Deus homines non absolute, sed sub certa conditione praedestinavit.* Auch G. Calixt lehrte eine ſolche *scientia media.*

31) Quenſt. a. a. O. S. 454.: *Sicut inter ens et non ens nullum datur medium, cum opponantur contradictoria, ita*

und argumentirte daher ſo gegen ſie: „die Bedingungen, welche dieſe ſogenannte mittlere Erkenntniß zu einer hypothetiſchen machen, treten entweder in der Zukunft ein, oder ſie treten nicht ein. Treten ſie ein, ſo gehören ſie zum Object der anſchauenden Erkenntniß, welche auf das, was vergangen, gegenwärtig oder zukünftig iſt, ſich bezieht; treten ſie nicht ein, ſo ſind ſie zum Object der **scientia simplicis intelligentiae** zu rechnen. Das futuribile, das nicht zur Wirklichkeit wird, bleibt innerhalb der Sphäre des Möglichen, das Mögliche aber iſt kein Object der göttlichen Anſchauung, ſondern der göttlichen Intelligenz, weßwegen auch viele Theologen, welche eine **scientia media** annehmen, ſie nur zur **scientia simplicis intelligentiae** bezogen wiſſen wollen“ [32]). So kann man allerdings die Sache betrachten, wenn aber einmal von einem göttlichen Wiſſen des Möglichen die Rede iſt, ſo kann man immerhin auch noch den Unterſchied machen, ob das Mögliche nur überhaupt als Mögliches genommen, oder ob es, obgleich nur in der Vorſtellung, ſelbſt wieder als Wirkliches geſezt wird. Das Leztere iſt der eigentliche Begriff der **scientia media** [33]): das Mögliche wird als Wirkliches

---

neque inter objectum scientiae visionis, quod est ens actu existens, in aliqua temporis differentia, et inter objectum scientiae simplicis intelligentiae, quod est non ens, seu quod non existit in aliqua temporis differentia, nullum datur objectum medium, quod per scientiam mediam cognosci debeat. Die Eintheilung der *scientia* in eine *libera* und eine *naturalis* ſey, da ſie auf einem contradictoriſchen Gegenſaz beruhe, ganz adäquat.

32) Quenſt. a. a. O. S. 455.

33) Deßwegen wird ſie von Becanus Theol. scholast. T. I. c. 10. qu. 1. §. 2. als die *scientia* definirt, ***qua ab aeterno, non absolute, sed sub conditione cognoverit Deus, quid homines et angeli facturi essent, pro sua libertate, si cum his vel illis circumstantiis, in tali vel tali rerum ordine***

gesezt, um auf diese Voraussezung selbst wieder etwas Anderes zu bauen. Das Object der scientia media ist daher nicht das einfach Mögliche, sondern das sich aus sich selbst heraus bewegende Mögliche. Um das Moment dieser Unterscheidung richtig zu verstehen, darf man nicht vergessen, daß die Veranlassung, den Begriff der scientia media aufzustellen, die Lehre von der Prädestination gab [34]). Um der Annahme einer absoluten Prädestination um so leichter zu entgehen, hob man als besonderen Gegenstand des göttlichen Wissens hervor, daß Gott auch wisse, wie der Mensch gehandelt haben

---

collocarentur. Sie wird daher auch die *scientia hypothetica* oder *conditionata* genannt, *quia objectum ejus sunt res, sub certa conditione consideratae, sive quae esse et existere possunt, posita certa conditione, illaque, quae creaturae liberae pro libertate sua essent facturae, si cum hac vel illa circumstantia, cum his vel illis conditionibus, in hoc vel illo statu ponerentur et operari sinerentur.* Quenst. a. a. O. S. 452.

34) Der Jesuite Ludwig Molina war es hauptsächlich, welcher im Interesse seiner Concordia providentiae et gratiae divinae cum libero arbitrio hominis (1588) den Begriff der *scientia media* geltend machte. Dagegen wirft freilich Quenstedt (a. a. O. S. 455.) den Vertheidigern dieser Lehre, den Jesuiten Becanus und Suarez, vor, ihre Entwicklung derselben laufe doch wieder auf ein absolutes Decret hinaus, nämlich darauf: *Deum per hanc scientiam mediam praescivisse de omnibus voluntatibus creatis futuris seu possibilibus, quid facturae essent sub quacunque conditione, omnesque earum vias possibiles cognovisse, et ex his unam, quam decurreret creatura, elegisse et determinasse, hocque certo futurum per scientiam liberam (quae liberum illud decretum praesupponit) scivisse.* Allein Quenstedt hat hier übersehen, daß ein solches Decret, wenn es auf diese Weise auf der *scientia media* beruht, kein absolutes, sondern ein durch die Freiheit der Creatur bedingtes ist.

würde, wenn er ſich in dieſen oder jenen Verhältniſſen würde befunden haben, und dieſes futuribile, als Wirklichkeit geſezt, glaubte man als zureichenden Grund für Gott zur Beſeligung des Menſchen anſehen zu dürfen [35]). Inſofern ſcheint der Begriff der scientia media ein eigenes dogmatiſches Moment zu haben: ſein Object iſt das Mögliche, ſofern es nicht blos als das Wirkliche geſezt wird, ſondern auch die Vorausſezung für einen beſtimmten göttlichen Willensact iſt. In welches Gewebe endlicher Reflexionen wird aber dadurch das göttliche Wiſſen hineinverflochten, und wie wenig kann daher auch dieſe Beſtimmung dazu dienen, die an ſich ſo unhaltbare Lehre vom Wiſſen Gottes, ſofern es zwiſchen dem Möglichen und Wirklichen ſich theilen ſoll, feſter zu begründen!

Wie weit ſich nun auf der Grundlage der entwickelten Lehre von Gott eine Trinitätslehre, wie die kirchliche iſt rechtfertigen laſſe, ſcheint eine Frage ſehr einfacher Beurtheilung zu ſeyn. Widerſtreitet es der abſolut einfachen Natur Gottes, auch nur in Anſehung ſeiner Attribute einen realen Unterſchied in Gott anzunehmen, ſo kann doch, ſollte man meinen, noch weit weniger von einem dreifachen perſönlichen Unterſchied des Einen göttlichen Weſens die Rede ſeyn. Allein den proteſtantiſchen Theologen ſteht das alte Dogma in ſei-

35) Insbeſondere konnte durch den Begriff der *scientia media* auch die Seligkeit der vor der Geburt und der Taufe geſtorbenen Kinder gerechtfertigt werden, wie Hülſemann in ſeinem Breviar. c. 15. th. 10. ihn darauf anwandte: ***Liquet, Deum in praedestinatione embryonum mediorum oblatorum non-excussionem non praevidisse per scientiam intuitivam*** (nach Eph. 2, 2. 3.). ***Quod per scientiam, quae dicitur media, illam praeviderit, i. e. sub hac conditione: si servasset in vita superstites, obtulissetque illis media salutis ordinaria, tum non fuisse excussuros praevenientem illam gratiam, probabile est*** (nämlich ex Apoc. 20, 12.).

ner kirchlich überlieferten Form ſoſehr als unumſtößliche Wahrheit feſt, daß ſie ſich durch die allgemeinen, über das Weſen Gottes aufgeſtellten Beſtimmungen in der Vorausſezung der Möglichkeit eines ſolchen Verhältniſſes auf keine Weiſe irre machen laſſen, und ſo wenig wollen ſie ſich die Schwierigkeiten der Aufgabe, die hier zu löſen iſt, voraus durch irgend etwas erleichtern, daß ſie, ſtatt, wie früher ſo oft geſchah, die Perſonen zu bloßen Relationen herabzuſezen, vielmehr von dem vollen und eigentlichen Begriff der Perſon ausgehen. Denn Perſon iſt, wie ſie den Begriff beſtimmen, eine individuelle intelligente Subſtanz, welche weſentlich und unmittelbar für ſich ſubſiſtirt, ein ſeinem Weſen nach ſo unmittheilbares Subject, daß es nicht als Theil oder Eigenſchaft eines andern exiſtiren kann. Aus drei Perſonen oder Subjecten beſteht demnach das abſolut Eine Weſen Gottes. Da ſchon durch die Definition des Begriffs der Perſon eine Theilung des göttlichen Weſens ausgeſchloſſen iſt, durch welche die Perſonen bloße Theile eines ſie in ſich begreifenden Ganzen würden, ſo ergibt ſich hieraus ſogleich die Beſtimmung, daß jede der drei Perſonen die Subſtanz Gottes ſelbſt iſt, ohne daß dieſe ſelbſt getheilt oder vervielfältigt wird. Es ſtehen daher mit gleicher Wahrheit die beiden Beſtimmungen einander gegenüber, daß die drei Perſonen durch einen wahrhaft realen Unterſchied von einander verſchieden ſind, und gleichwohl das Weſen Gottes dieſelbe numeriſch Eine ungetrennte und ungetheilte Subſtanz bleibt, oder, da jede der drei Perſonen daſſelbe Ganze iſt, daß dieſelbe Subſtanz ſowohl Eine Subſtanz als eine Dreiheit von Subſtanzen iſt, deren realer Unterſchied ſowohl iſt als nicht iſt. Da nun dieſe beiden Beſtimmungen auf keine Weiſe zuſammengedacht werden, da eine Einheit als dieſelbe mit ſich identiſche Einheit nicht zugleich eine Dreiheit, und eine Dreiheit als ſolche keine Einheit ſeyn kann, ſo muß ſich das vernünftige Denken auf der einen oder der andern Seite einen Weg ſuchen, auf

welchem es aus dieſem Widerſpruch herauskommen kann. Dieß liegt ſoſehr in der Natur der Sache, daß auch die proteſtantiſchen Theologen unwillkürlich dazu hingetrieben werden mußten. Denn was iſt es anders, als der Verſuch, wenn auch nicht der Einheit, doch der Dreiheit etwas abzuziehen, und an die Stelle der behaupteten Identität der Dreiheit mit der Einheit eine Unterordnung der Dreiheit unter die Einheit zu ſezen, wenn geſagt wird, die Perſon unterſcheide ſich von der Subſtanz anders als von der Perſon: der Unterſchied der Perſon von der Perſon ſey ein realer, wobei keine Thätigkeit des menſchlichen Verſtandes ſtattfinde, dagegen der Unterſchied der Perſon von der Subſtanz ſey nicht real, ſondern ideell [36])? Denn wenn, wird argumentirt, die Relation der Paternität, der Filiation oder der Spiration durch einen reellen Unterſchied verſchieden wäre, ſo würde ja zu der Subſtanz etwas Reales hinzukommen, und es würde ſo in den göttlichen Perſonen, deren Begriff durch jene Relationen beſtimmt wird, und ſomit auch in Gott ſelbſt, eine reale Zuſammenſezung entſtehen. Der Vater würde aus der göttlichen Subſtanz und der Paternität, und ebenſo der Sohn aus der Subſtanz und der Filiation u. ſ. w. zuſammengeſezt ſeyn. Da nun dieß undenkbar iſt, ſo kann auch das Erſtere nicht ſeyn, d. h. die Perſonen ſind nichts real von der Subſtanz Verſchiedenes. Was heißt aber dieß anders als: die Perſonen ſind keine Perſonen, wenigſtens nicht Perſonen in dem Sinne, wie ihr Begriff zuvor definirt worden iſt, ſonſt müßte ja zu der Subſtanz als der ſchlechthin mit ſich identi-

---

36) Quenſtedt a. a. O. S. 468.: *Persona divina aliter ab essentia, aliter ab alia persona distinguitur, ab illa non re, sed ratione, — ab hac vero re ipsa, omni operatione intellectus humani cessante*, d. h. ſo daß dieſer Unterſchied nicht blos ein ſubjectiver iſt, ſondern ein objectiver, unabhängig von der *operatio intellectus*.

schen Einheit eine reale Dreiheit hinzukommen. Die Einheit bleibt daher in demselben realen Sinne, was sie ist, und wenn nun gleichwohl von drei Personen die Rede seyn soll, so ist klar, daß diese Personen nichts Reales sind, also keine Personen in dem realen Sinne, in welchem sie es seyn sollen, weil sie ja sonst etwas real anderes wären, als die Substanz, sie können daher von der Substanz nur ideell unterschieden seyn, oder sie sind nur verschiedene Gesichtspuncte, aus welchen die Eine Substanz betrachtet wird, und ihre ganze Realität fällt nur in die Sphäre der Thätigkeit des menschlichen Verstandes, sofern er an der Einen Substanz verschiedene Bestimmungen unterscheidet. Alles dieß hat unläugbar seine strenge Consequenz, und die reale Dreiheit fällt, so betrachtet, der Einheit gegenüber, in sich selbst zusammen, allein ebendeßwegen treten nun auch die protestantischen Theologen sogleich wieder zurück, der die Dreiheit begründende Unterschied der Personen von der Substanz soll doch nicht blos ein ideeller seyn, er soll, wenn es auch gleich dabei bleiben muß, daß er kein realer ist, doch auch wieder seine Realität haben. Als ein blos ideeller Unterschied gehört er zwar nur der **ratio** an, aber es gibt ja nicht blos eine **ratio ratiocinans**, sondern auch eine **ratio ratiocinata**, und dieser Unterscheidung zufolge kann man sagen: wenn auch die drei göttlichen Personen gleichwesentlich sind, oder der Eine wahre Gott und die göttlichen Relationen von der göttlichen Substanz keineswegs **realiter**, sondern nur **ratione** verschieden sind, so ist dieß doch keine solche Verschiedenheit, welche nur der menschlichen Vorstellung und Reflexion angehört, ohne daß ein Anlaß und Grund dazu in der Sache selbst liegt, wodurch demnach erst der reflectirende Verstand jenen Unterschied zu machen bestimmt wird [37]). Was wird

37) ***Distinguuntur non ea distinctione, quae in nudo nostro conceptu et ratiocinatione consistit sine occasione ulla***

jedoch mit dieſer Definition hier ausgerichtet? Welcher reale Grund und Anlaß, einen Unterſchied zu machen, könnte da vorhanden ſeyn, wo an ſich kein realer Unterſchied iſt? Was geſchieht demnach hier anders, als daß derſelbe Unterſchied ſchlechthin ſowohl geläugnet als behauptet wird? Man betrachte nur, wie die proteſtantiſchen Theologen zu Werke gehen, um den realen Unterſchied, welcher der Vorausſezung nach nicht iſt und nicht ſeyn kann, doch wieder hineinzubringen, wenn ſie ſagen: Subſtanz und Paternität ſind an ſich nicht verſchieden, aber doch ſchließen ſie einen objectiven Unterſchied in ſich [38]), denn die Paternität bezieht ſich auf den Sohn, die Subſtanz aber nicht. Vater, Sohn und Geiſt ſind Ein Gott, aber der Vater iſt ein Anderer, der Sohn ein Anderer, der Geiſt ein Anderer, und ſie ſind ſo real von einander verſchieden, denn der Vater unterſcheidet ſich real vom Sohn durch die Paternität, der Sohn vom Vater durch die Filiation, und beide vom Geiſt durch die Spiration. Wenn daher auch die Relationen von der Subſtanz nur ratione verſchieden ſind, ſo ſind ſie doch unter ſich ſo verſchieden, daß ſie einen realen Unterſchied der Perſonen begründen, ganz abgeſehen von der ſubjectiven Thätigkeit des Verſtandes. Es iſt kein großer Scharfſinn nöthig, um die Grundloſigkeit dieſes logiſchen Verfahrens aufzudecken. Iſt freilich, nachdem man kaum zuvor jeden realen perſönlichen Unterſchied im Weſen Gottes geläugnet hat, unmittelbar darauf von einem Vater und einem Sohn, und zwar von dem Vater als ei-

---

aut fundamento in re, sed tali, qua distincte aliquid ita apprehendimus, ut occasio distinguendi et fundamentum aliquod distinctionis in re ipsa inveniatur (Quenſt. a. a. O. S. 468.). Und doch wird zugleich behauptet: *distinguuntur non realiter seu ex natura rei ipsius!*

38) *Re ipsa quidem et actu non differunt, virtute tamen distincta continent.*

nem Andern und dem Sohn als einem Andern, die Rede, so hat man den Unterschied, welchen man der Trinität wegen haben muß, aber man hat ihn nur auf Kosten der Logik, durch den einfachen Widerspruch, daß man, was man zuvor aufgehoben hat, wieder sezt. Ebenso verhält es sich mit dem Argument: wer von einem Andern hervorgebracht wird, muß von dem Hervorbringenden real verschieden seyn; nun wird aber der Sohn vom Vater und der heilige Geist von beiden hervorgebracht, somit sind sie auch real verschieden. Der Obersaz wird dadurch bewiesen, daß nichts sich selbst hervorbringen kann, der Untersaz soll daraus erhellen, daß es zum Begriffe des Sohns gehört, vom Vater erzeugt zu seyn, und zum Begriffe des Geistes, von beiden auszugehen. Gewiß verhält es sich nicht anders, als daß Vater, Sohn und Geist als Hervorbringende und Hervorgebrachte auch real verschieden sind, wie können sie aber als Hervorbringende und Hervorgebrachte unterschieden werden, wenn der allgemeine Saz vorangestellt ist, daß in der Substanz Gottes kein realer Unterschied gedacht werden kann? Alles dieß ist nur die stete Wiederholung desselben Widerspruchs. Deßwegen gibt es keinen andern Weg, aus diesem Gewirr von Widersprüchen herauszukommen, als den kühnen Entschluß, sich über den Widerspruch geradezu hinwegzusezen, und was an sich nur ein Widerspruch ist, für keinen Widerspruch zu erklären. Dieß geschieht, wenn nach allen jenen Distinctionen und Argumenten, durch welche die Sache begreiflich gemacht und von ihrem Widerspruch befreit werden soll, zulezt noch der Canon aufgestellt wird, daß es sich mit dem Unendlichen anders verhalte, als mit dem Endlichen. Alle Vernunftargumente gegen das Mysterium der Trinität stellen in ihrem Obersaz ein philosophisches Axiom auf, das in der Sphäre der geschaffenen Natur seine Wahrheit habe, aber ebendeßwegen nur particulär gelte, und auf die ungeschaffene und unendliche Natur Gottes keine Anwendung fin-

den könne. Mit den endlichen Perſonen verhält es ſich anders als mit den göttlichen. Jene haben eine gemeinſame endliche Natur, welche numeriſch nicht dieſelbe iſt, dieſe haben eine gemeinſame unendliche Natur, welche numeriſch dieſelbe iſt, und während jene auſſer einander, in ſich, exiſtiren, exiſtiren dieſe in dem unendlichen Weſen Gottes, nicht auſſerhalb des Weſens, ſondern jede iſt in dem ganzen Weſen, und das ganze Weſen in ihr. Drei göttliche Perſonen ſind daher keine drei Götter, wie drei endliche Perſonen drei Menſchen ſind, weil in drei menſchlichen Subjecten drei numeriſch verſchiedene Weſen ſind, ſondern in den göttlichen Perſonen iſt numeriſch nur Ein Weſen, das bei aller Singularität doch communicabel, d. h. als Einheit zugleich eine Dreiheit iſt. Mit dem Begriff der Communicabilität ſoll aufs neue der ſchon zugeſtandene Widerſpruch wieder verdeckt werden. Der ariſtoteliſche Saz: Dinge, die mit einem Dritten identiſch ſind, ſind unter ſich ſelbſt identiſch, ſoll nur gelten, wenn das Dritte, mit welchem gewiſſe Dinge identiſch ſind, incommunicabel iſt. Nun ſey aber das göttliche Weſen, mit welchem, als dem Dritten, die drei göttlichen Perſonen identiſch ſind, nicht incommunicabel, da es ja, obgleich ſingulär, drei beſondern Perſonen gemeinſam ſey. Da mit dieſer Communicabilität nichts anderes geſagt iſt, als daß die Einheit des Weſens zugleich eine Dreiheit von Perſonen iſt, ſo iſt der einfache Ausdruck dafür der Saz, daß, was ſonſt überall nur für einen Widerſpruch gehalten werden kann, in Beziehung auf Gott kein Widerſpruch iſt [39]).

Was wird demnach hiedurch anders gewonnen, als das durch jeden Verſuch, das Trinitätsdogma für das theologiſche Bewußtſeyn feſtzuſtellen, nur um ſo ſtärker ſich aufdrängende Bewußtſeyn der Unauflöslichkeit des Widerſpruchs, welcher ihm zu Grunde liegt? Dieſes Bewußtſeyn ſpricht ſich un-

39) Vgl. Quenſtedt a. a. O. S. 468. 502 f.

willkürlich bei den protestantischen Theologen deutlich genug aus, ohne daß es ihren Glauben an die Wahrheit des Dogma zu erschüttern vermochte. Darum ist das Characteristische der protestantischen Theologie in einem Dogma, in welchem, solange es in seiner bisherigen Form festgehalten werden sollte, kein weiterer Fortschritt möglich war, eigentlich nur das eitle Bemühen, eine Lehrform, deren innern Widerspruch man sich nicht verbergen konnte, troz ihres Widerspruchs aufrecht zu erhalten. Dieß ist es, was den Standpunct der protestantischen Theologen von dem der Scholastiker und der an diese sich anschließenden katholischen Theologen unterscheidet. Sie verfuhren, wie es die Grundsäze des Protestantismus von selbst mit sich brachten, in der ganzen Behandlung des Dogma methodischer und consequenter. Die Hauptmomente, die in dieser Hinsicht noch besonders hervorgehoben zu werden verdienen, sind folgende:

Da man den in der Sache selbst liegenden Widerspruch sich ebensowenig verbergen als über ihn hinwegkommen konnte, so war es das Zweckmäßigste, sich mit der Vernunft überhaupt, sofern sie sich nur negativ gegen das Dogma verhalten zu können schien, auseinanderzusezen. Man wollte daher zwar auf jede Rechtfertigung des Dogma durch die Vernunft verzichten, stellte aber auf der andern Seite auch den Grundsaz auf, daß die Vernunft ebensowenig das Recht habe, das Dogma zu bestreiten [40]). Um diesen leztern Saz um so evidenter darzuthun, suchte man sich auch über den erstern, welchen er zu seiner Voraussezung hatte, um so genauere Rechenschaft zu geben, daß die Vernunft ein solches Dogma durch sich selbst zu rechtfertigen und zu beweisen nicht im

40) *Mysterium trinitatis ex naturali ratione a priori probari nec potest nec debet, — oppugnari non debet, expugnari non potest.* Vgl. Gerhard Loci theol. T. III. S. 220 f. Quenstedt a. a. O. S. 456.

Stande ſey. In dieſer Hinſicht erinnerte man 1. an die eigenthümliche Natur dieſes Dogma. Es würde ja nicht ein, über das Vermögen der menſchlichen Vernunft hinausgehendes, Glaubensmyſterium ſeyn, wenn die Vernunft von ihren eigenen Principien aus es begreifen könnte. 2. Wenn wir auch vermittelſt der Creaturen durch das natürliche Licht Gott erkennen können, ſo kann es doch nur ſo weit geſchehen, als Gott das Princip und die Urſache der Creaturen iſt. Princip und Urſache der Creaturen iſt aber Gott nur durch die, den drei göttlichen Perſonen gemeinſame, Natur; was wir daher durch die Creaturen in Beziehung auf Gott zu erkennen im Stande ſind, iſt nur das dem Vater, Sohn und Geiſt Gemeinſame, nicht aber der, das Trinitätsverhältniß beſtimmende, perſönliche Unterſchied. Die Frage, um welche es ſich hier handelt, iſt nicht, welche Attribute Gott in ſeinem Verhältniß zu den Creaturen zukommen, ſondern nur, was Gott an ſich iſt, ebendazu aber kann ſich der Menſch durch ſeine eigene Vernunft nicht erheben. 3. Wenn die menſchliche Vernunft durch den Sündenfall ſo verdunkelt iſt, daß ſie nicht einmal die natürlichen und ſublunariſchen Dinge vollkommen erkennen kann, wie viel weniger wird ſie in ein ſolches Myſterium durch ihr natürliches Licht einzudringen vermögen. 4. Auch die zur Begründung der Trinitätslehre durch die Vernunft vorgebrachten Argumente ſollten ihrer ſpeciellen Beſchaffenheit nach ſo ſchwach und ungenügend ſeyn, daß ſie nur zum Beweis davon dienen, wie wenig es die Vernunft hierin zu einer evidenten Erkenntniß bringen kann. Alles, was man in dieſer Beziehung aus der creatürlichen Welt geltend machen wollte, kann höchſtens als entfernte Analogie zur Erläuterung gebraucht werden. Hatte man aus dieſen Gründen auf den Beiſtand der Vernunft in dieſer Sache Verzicht gethan, ſo konnte man auf der andern Seite ihr auch als Gegnerin keine gewichtigere Stimme zuſchreiben, und hatte das volle Recht, aus denſelben Grün-

den, aus welchen man von ihrer Unterstüzung keinen Gebrauch machen zu können glaubte, ihr das Recht und Vermögen der Bestreitung abzusprechen. Man führte in dieser Beziehung noch besonders Folgendes aus: 1. daß es, wenn es das erste Erforderniß einer wahren und richtigen Demonstration sey, nicht in ein fremdes Gebiet überzuspringen und den Beweis ganz aus den zur Sache selbst gehörenden Voraussezungen zu führen, auch hier gegen alle Geseze der Logik seyn würde, bei den höchsten Glaubensartikeln, welche für die menschliche Vernunft völlig transcendent seyen, widerlegende Argumente aus der natürlichen Vernunft vorbringen zu wollen; 2. daß, wenn der menschliche Verstand schon in Ansehung der seiner Beurtheilung unterliegenden Gegenstände so schwach und unvollkommen sey, es noch weit gewagter sey, Glaubenssachen seinem Urtheile zu unterstellen, und ihre Wahrheit davon abhängig zu machen; 3. daß die Vernunft nicht blos schwach, sondern in Dingen des Glaubens, in allem Geistigen, das nur geistig aufgefaßt und beurtheilt werden könne, sogar völlig blind sey; 4. daß es sich mit dem Wissen und Glauben ebenso verhalte, wie mit dem Sinnlichen und Geistigen, wenn daher die Sinne nicht gegen die Vernunft zeugen können, ebenso wenig das Wissen der Vernunft als Zeugniß gegen die Wahrheit des Glaubens gelten dürfe, und daß man die eigenthümliche Beschaffenheit der philosophischen Axiome ganz verkenne, wenn man sie zur Widerlegung des Mysteriums der Trinität anwenden wolle, indem man ihnen dadurch eine Allgemeinheit gebe, die sie ihrer Natur nach nicht haben können, sofern sie an sich blos speciell seyen, und nur in ihrer besondern Sphäre als wahr gelten können [41]); 6. daß man ebenso die Natur der Myste-

41) *Sic axioma illud: quot sunt personae, tot essentiae, valet quidem in tota rerum universitate, sed non est extendendum ad ipsum dominum universitatis; valet*

rien nicht recht einſehe indem ja eben dieß ihre eigenſte Natur ausmache, daß ſie für die Vernunft völlig tranſcendent ſeyen,

---

in essentia finita, sed non est applicandum ad essentiam Dei infinitam; valet in sphaera sublunari, sed non pertrahendum est ad sphaeram supercoelestem. Miserae autem insipientiae ac fraudis sophisticae est, particulare accipere ut universale, determinatum ut indeterminatum. Omnia argumenta, quae contra mysterium trinitatis ex ratione formantur, in majore propositione assumunt aliquod axioma, quod valet in rerum creatarum natura tantum, ac proinde est particulare, idque applicant ad increatam et infinitam Dei essentiam, id est, assumunt illud tanquam absolute et simpliciter utile contra ipsius logicae leges. Exempli gratia: una numero essentia non potest esse in tribus numero distinctis hypostasibus. Divina natura est una numero essentia. Ergo. Major non potest aliter probari, quam ex inductione rerum creatarum finitarum; at ex eo nondum probatur, quod eadem sit ratio increatae et infinitae essentiae, ergo utilitas axiomatis probari nequit (Gerhard a. a. O. S. 229.). Mit dieſem Hauptargument glaubte man alle Einwendungen der Gegner zurückweiſen zu können. *Ad omnes igitur exceptiones Photinianorum sufficit unica distinctio inter essentiam creatricem infinitam, et essentiam creatam finitam. De finita et creata essentia verissimum est, quod eadem numero una non possit simul esse tota in personis pluribus, sicut etiam verissimum, quod quaelibet persona finita et creata suam habeat peculiarem essentiam, sed de increata, simplicissima, infinita et omnium creatrice essentia divina verissime dicitur, quod propter summam simplicitatem et infinitam absque ulla sui vel multiplicatione vel divisione possit esse in pluribus distinctis personis. Quando proinde urgent: est una non specie, sed numero divina essentia, ergo ea non potest esse pluribus personis communis, vel si inci-*

und somit die Vernunft, wenn sie ohne Offenbarung sich derselben gar nicht bewußt werde, auch nicht befähigt und berechtigt sey, sie nach ihren Principien zu beurtheilen; 7. daß, so wenig die menschliche Vernunft den Umfang der Macht Gottes ermessen könne, um zu wissen, was Gott könne oder nicht könne, sie ebenso wenig zu bestimmen im Stande sey, was er sey oder nicht sey, u. s. w. In allen diesen besondern Argumenten wurde aber immer nur dasselbe wiederholt, was man schon zu der Voraussezung machte, von welcher man ausging, daß Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben sich völlig incongruent zu einander verhalten, und ebendeßwegen da, wo die Vernunft nur einen Widerspruch mit allen Gesezen des Denkens sehen kann, ein solcher Widerspruch nicht an sich vorhanden seyn könne. Daß diese Beschränkung der menschlichen Vernunft auf blos Endliches und Creatürliches in lezter Beziehung alles vernünftige Wissen von Gott aufheben mußte, und daß, wenn man einmal das dem vernünftigen Denken Widerstreitende in Beziehung auf Gott für möglich hielt, es vergeblich war, der Möglichkeit des Widerspruchs eine bestimmte Grenze zu sezen, wie die protestantischen Theologen thun wollten, wenn sie bei der bekannten Frage, ob Gott auch das Widersprechende könne, zwischen dem absolut und relativ Unmöglichen unterschieden [42]),

---

pit pluribus esse communis, non amplius est una numero, respondetur: in rebus creatis multiplicatis personis ac individuis multiplicantur numero essentiae, quia nulla essentia est suum esse, nulla etiam essentia creata est infinita, at essentia divina est suum esse et infinita, ergo ob summam simplicitatem, perfectionem et infinitatem suam potest esse in pluribus personis.

42) Vgl. Gerhard Loci theol. T. III. S. 154.: *Quae vere absolute et simpliciter sunt contradictoria, ea etiam sunt absolute et simpliciter impossibilia.* Ist es aber nicht auch ein absoluter Widerspruch, daß die Eine Substanz drei mit

ſind Conſequenzen, die hier ſehr weſentlich in Betracht kommen, aber freilich auf dem Standpunct jener Theologen keine Bedeutung für ſie haben konnten.

Wie ſehr die proteſtantiſchen Theologen in allem, was zunächſt die rationelle Anſicht von der Trinitätslehre betrifft, auf einem andern Standpunct ſtunden als die Scholaſtiker, zeigt noch beſonders ihr ausdrücklicher Widerſpruch gegen eine Auffaſſung derſelben, in welcher die ältern Lehrer mit großer Uebereinſtimmung einen ſehr nahe liegenden Anknüpfungspunct in der vernünftigen Natur des Menſchen für ſie gefunden zu haben glaubten. Nach dem Vorgang Auguſtins war es bei den Scholaſtikern ganz hergebracht, in dem Verhältniß des Vaters zum Sohn und Geiſt daſſelbe Verhältniß zu ſehen, in welchem Erkennen und Wollen als die beiden Hauptthätigkeiten des Geiſtes, zum Weſen des Geiſtes ſelbſt ſtehen, und das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater und des Geiſtes aus beiden durch denſelben Unterſchied zu beſtimmen, durch welchen ſich die Thätigkeit des Verſtandes von der des Willens unterſcheidet. Die Theologen der katholiſchen Kirche ſchloßen ſich auch hierin ſehr gern an die Scholaſtiker an, aber auch ſelbſt für Melanchthon hatte ja, als das Dogma für ihn mehr Intereſſe gewonnen hatte, dieſe Betrachtung des Trinitätsverhältniſſes ſo viel Einleuchtendes, daß er einen gleichen Verſuch ſeiner ſpeculativen Begründung machte. Die proteſtantiſchen Theologen dagegen ließen ſich auch durch das Scheinbare ſolcher Deductionen nicht verleiten, den ihnen fremden Weg der Speculation zu betreten.

---

dieſer Einen identiſchen Subſtanzen gleich ſeyn ſoll, und wenn es *implicat contradictionem, Deum mentiri, quia hoc pugnat cum ipsa natura et essentia veracis Dei*, iſt es nicht auch ein Widerſpruch mit der Natur und dem Weſen Gottes, daß er als der abſolut Eine in drei gleich abſoluten Subſtanzen exiſtiren ſoll?

Sie wollten mit der Vernunft in dieſer Sache nichts zu thun haben, und da ſie nun einmal gegen alles, was ſeinen Urſprung nur aus ihr hatte, ſo mißtrauiſch waren, konnte es ihnen nicht ſchwer werden, auch die ſchwache Seite ſolcher ſpeculativen Verſuche aufzudecken. Da jede der drei Perſonen, ungeachtet des ſie trennenden perſönlichen Unterſchieds, gleich abſolut ſeyn ſollte, ſo mußte auch jede eine Totalität für ſich ſeyn: dieſelbe abſolute Totalität des göttlichen Weſens mußte ſich in jeder der drei Perſonen darſtellen. Sie erinnerten daher gegen jene Anſicht, nach welcher es ſich mit dem Hervorgehen des Sohns vermittelſt der Zeugung, und dem Hervorgehen des Geiſtes vermittelſt der Spiration auf dieſelbe Weiſe verhalten ſollte, wie mit dem Proceß des Erkennens und Wollens, daß dadurch eine mit dem Begriff des Trinitätsverhältniſſes ſtreitende Trennung in das göttliche Weſen gebracht werde. Denn nicht blos der Act des Verſtandes werde durch die Zeugung dem Sohn, und nicht blos der Act des Willens durch die Spiration dem Geiſt mitgetheilt, ſondern die ganze Actualität des göttlichen Weſens in ihrer Einfachheit, Reinheit und Untrennbarkeit, dieſelbe Totalität ſey im Sohn wie im Vater, und im Geiſt wie im Vater und Sohn, weßwegen ſie nicht ſo getrennt hervorgehen können, wie jener Unterſchied vorausſeze [43]). Schreibe man in den abſoluten göttlichen Acten die Proceſſion einer

43) Quenſtedt a. a. O. S. 552.: *Ista ἀντιδιαιρεσις non est accurata, quia non actus intellectus tantum per generationem filio, nec actus voluntatis tantum per spirationem spiritui, sed simplicissimus, purissimus et indivisibilis actus essentiae divinae totus in patre filio, et simplicissimus purissimusque essentiae divinae totus in patre et filio spiritui est communicatus. Adeoque filius et spiritus non procedunt distincte, ille ex intellectione, hic ex voluntate, sed uterque ineffabili modo ex naturae foecunditate et communicabilitate.*

Perſon mehr dieſer Vollkommenheit zu als jener, ſo entſtehe eine Ungleichheit unter den göttlichen Perſonen, und wenn man ſage, daß hier nicht von dem abſoluten Erkennen und Wollen die Rede ſey, ſondern nur von dem relativen des Vaters, ſo verwickle man ſich nur in neue Schwierigkeiten; denn warum ſoll nur das Erkennen und Wollen des Vaters ſo productiv ſeyn, und nicht auch das des Sohns und des Geiſtes, und warum ſoll bei der Hervorbringung des Geiſtes dem Geiſte nur das Wollen des Vaters mittheilbar ſeyn und nicht auch das Erkennen? Es laſſe ſich kein zureichender Grund angeben, warum eine Perſon mehr durch die Vermittlung des Verſtandes als des Willens entſtehen ſoll, und der Unterſchied, welcher hier ſtattfinde, könne ſchon deßwegen nicht auf den Unterſchied des Erkennens und Wollens zurückgeführt werden, weil dieſe beiden Thätigkeiten das gemeinſame Weſen des Vaters, Sohns und Geiſtes ſeyen; jener Unterſchied entſtehe vielmehr unmittelbar aus dem Weſen ſelbſt, ſofern es in der Form des Vaters exiſtire, und der Vater in ſeiner determinirten Perſon durch Zeugung und Spiration auf den Sohn und mit dem Sohn auf den Geiſt ſich beziehe, nicht aber ſofern Verſtand und Wille als Attribute Gottes gedacht werden [44]). Ebendamit wollten die proteſtantiſchen Theologen alle weiteren Fragen, auf welche man ſich ſonſt nur unter Vorausſezung jener Anſicht eine genügende Ant-

---

44) Auf das Argument, daß die Schrift ſelbſt den Sohn das Wort und die Weisheit des Vaters nenne, und den heiligen Geiſt die Liebe, erwiederten ſie: λόγος *in humanis est actus aut opus intellectus. In divinis autem non est necessarium, ut* λόγος *praecise per modum intellectus procedat; idem et de sapientia est dicendum. Similiter spiritus s. amor est non more humano duntaxat, ita ut procedat praecise per modum voluntatis. Nihilominus*, wurde jedoch hinzugeſezt, *et filius proprie verbum, sive* λόγος *est, et spiritus s. amor.* Quenſt. a. a. O. S. 556.

wort geben zu können glaubte: warum es nur zwei solche Processionen gebe, die eine nur von Einer Person, die andere von zwei Personen ausgehe, warum die eine der andern vorangehe, und nur die eine Zeugung sey, nicht die andere, wenn doch beide unmittelbar und wesentlich zur Natur gehören u. s. w., völlig auf sich beruhen lassen. Sie verzichteten auf jede weitere Bestimmung dieses Verhältnisses, als in der hergebrachten Ordnung der Personen von selbst lag, und sahen in allem, was darüber hinausging, nur eine scholastische Curiosität, welcher die fromme Einfalt der Alten fremd geblieben sey [45]). Alles dieß ließ sich gewiß mit gutem Grunde geltend machen. Es sprach sich darin das Bewußtseyn der Negativität aus, die dem ganzen bisherigen Entwicklungsgange des Dogma anhing. Man würde den eigenthümlichen Standpunct der protestantischen Theologie jener Zeit nicht richtig auffassen, wenn man diesen Widerwillen gegen alles Deduciren und Speculiren nicht als einen wesentlichen Zug derselben betrachten würde [46]). Nur muß man

---

45) *Pii veteres*, drückte man sich aus, *id maluerunt admirari quam rimari.*

46) Dieß ist die Ansicht der ältern protestantischen Theologen. Man vgl. z. B. auch Gerhard Loci theol. T. I. S. 323. Es ist daher durchaus unrichtig und auf keine Weise zu rechtfertigen, wenn Theologen, wie Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik der evang. luth. Kirche II. 1. S. 223.), zur Darstellung und Erläuterung der kirchlichen Lehrbestimmungen, welche die protestantischen Theologen aufstellen, denselben Weg einschlagen, gegen welchen sich diese Theologen als einen ihrem Standpunct widerstreitenden ausdrücklich erklärt haben. Denn ob das Trinitätsverhältniß, um es dem denkenden Bewußtseyn näher zu bringen, auf den Unterschied des Erkennens und Wollens, oder, wie Twesten a. a. O. thut, auf die dreifache Relation zurückgeführt wird, durch welche das Selbstbewußtseyn bedingt wird, indem das Ich sich selbst als Object sezt, und in diesem sich

ſich zugleich geſtehen, daß ebendamit auch nichts geſchehen iſt, das ſchwere geheimnißvolle Dunkel, das auf dem Dogma liegt, aufzuhellen. Soll es aber aus Grundſaz in ſein Dunkel gehüllt bleiben, ſo iſt mit Recht auch die Forderung zu machen, daß der Grundſaz in ſeiner ganzen Strenge durchgeführt werde. Welche Conſequenz iſt es aber, wenn ungeachtet der Proteſtation gegen jenen, von dem Unterſchied des Erkennens und Wollens ausgehenden, Deductionsverſuch von den proteſtantiſchen Theologen dieſelben Thätigkeiten als weſentliche Beſtimmungen in die Subſtanz Gottes geſezt und Gott in ſeiner Beziehung auf ſich ſelbſt auf verſchiedene Weiſe thätig gedacht wurde, je nachdem er ſich ſelbſt entweder im

---

ſelber erkennt, macht an ſich keinen Unterſchied aus, es iſt daſſelbe, von den proteſtantiſchen Theologen ausdrücklich verworfene, *probare ex naturali ratione*. Es ſteht jedem frei, ſich die Sache ſo zu denken, nur gebe man dieß nicht für den Standpunct der orthodoxen proteſtantiſchen Theologen aus, und behaupte nicht, auf dieſe Weiſe durch eine genauere Entwicklung der kirchlichen Lehre Mißdeutungen, die durch mangelhafte Kenntniß oder eine zu rohe Auffaſſung veranlaßt zu werden pflegen, begegnet und klar gemacht zu haben, daß die Kirchenlehre gleich fern von dem Tritheismus und dem Modalismus bleibe. Es iſt ein ſehr eitler Wahn der orthodoxen Theologie, wenn man mit ſo oberflächlichen, unwiſſenſchaftlichen Bemerkungen, wie ſie a. a. O. S. 224. ſich finden (daß es zwar allerdings uns ſchwer falle, die Einheit und Dreiheit in Einem Gedanken zu vereinigen, ob denn aber dieß auch durchaus erforderlich ſey, ob es der einzige Fall ſey, wo wir genöthigt ſeyen oder doch wohl thun, die ſcheinbar widerſtreitenden Momente oder Seiten der Wahrheit uns abgeſondert zum Bewußtſeyn zu bringen, und ihre weſentliche Einheit darin zu erkennen, daß jede Seite die andere als Ergänzung fordert und zu ihr hintreibt?), über einen ſo offen vor Augen liegenden Widerſpruch hinwegkommen zu können meint.

Erkennen oder im Wollen gegenständlich wird [47])? Wurde nun auch dabei ausdrücklich bemerkt, daß dieſe innern ſubſtanziellen Thätigkeiten ungetrennt und ungetheilt ſeyen, d. h. den drei Perſonen gemeinſam zukommen, ſo wurde ja dadurch nur das Bedenken gehoben, das man gegen jene Deduction hatte, daß ſie Erkennen und Wollen auf eine Weiſe auseinanderhalte, welche ſich mit dem Begriff der Perſonen nicht vertrage, ſofern jede derſelben dieſelbe abſolute Totalität ſey. Die Thätigkeiten des Erkennens und Wollens umfaſſen demnach dieſelbe abſolute Totalität des göttlichen Weſens, wie die drei Perſonen: warum ſollte alſo zwiſchen beiden keine weſentliche innere Beziehung Statt finden, oder warum ſollte es ſchwieriger ſeyn, ſich den Unterſchied der Perſonen zugleich als den Unterſchied des Erkennens und Wollens zu denken, wenn doch hier wie dort daſſelbe Verhältniß ſtattfand, ein Unterſchied, in welchem das Unterſchiedene zugleich das Ganze ſelbſt ſeyn ſollte? Und wenn man ſich, wie der in das Weſen Gottes ſelbſt geſezte Unterſchied des Erkennens und Wol-

---

47) Quenſtedt a. a. O. S. 589.: *Actiones Dei ad intra essentiales sunt, quae terminantur ad ipsum Deum, et pro principio agendi agnoscunt essentiam divinam, quatenus ea omnibus tribus deitatis personis communis est, ut sunt actus intellectus, quo semetipsum Deus cognoscit, et actus voluntatis, quo in se ipso ceu summo bono idem acquiescit, et haec opera ad intra essentialia sunt indivisa, h. e. omnibus tribus deitatis personis communia.* Von dieſen *actiones essentiales* werden unterſchieden die *actiones divinae ad intra personales, quae ad ipsum Deum ita terminantur, ut tamen pro principio agendi non agnoscant divinam essentiam, quatenus ea omnibus tribus personis communis est, sed prout certis characteribus et proprietatibus hypostaticis est determinata. Unde haec opera ad intra personalia sunt divisa, — uni tantum personae, vel duabus personis propria.*

lens beweist, doch immer wieder dazu hingetrieben ſah, ſich Gott weſentlich als Geiſt zu denken und ſeine Natur als eine geiſtige zu begreifen, warum ſollte das Eigenthümlichſte ſeiner geiſtigen Natur nicht vor allem als das eigentliche, das Weſen der drei Perſonen beſtimmende, Princip angeſehen werden? Alles dieß hat immer wieder denſelben Grund. Man konnte an ſich, der Natur der Sache nach, nicht gegen alle Speculation ſeyn, ſpeculative Beſtimmungen, wie daß Gott weſentlich ſowohl erkennend als wollend ſey, konnten nicht ſchlechthin zurückgewieſen werden, nur wenn man mit dem ſpeculativen Denken in ſeiner Entwicklung ins Gedränge kam, und es ſich darum handelte, zu erklären, wie Beſtimmungen, welche man als die abſolute Totalität des göttlichen Weſens geſezt hatte, doch zugleich mit ihrem ſpecifiſchen Unterſchied gedacht werden ſollten, wußte man ſich nicht anders zu helfen, als daß man nun die Schuld auf das Denken ſelbſt ſchob, und aus Grundſaz mit allem ſpeculativen Denken nichts zu thun haben wollte, während man doch, wenn es ſich ſo mit demſelben verhielte, ſich auch nicht ſo weit, als man wirklich that, mit demſelben hätte einlaſſen ſollen.

Das entſchiedene Zurückweiſen aller rationellen Begründung des Dogma iſt die eine negative Seite des Standpuncts der proteſtantiſchen Theologen, welche uns von ſelbſt zu der andern poſitiven hinüberführt. Daß das Dogma für das vernünftige Denken völlig tranſcendent ſey, wurde nur darum behauptet, um es als ſchlechthin geoffenbarte, einzig nur auf dem göttlichen Grunde der heiligen Schrift beruhende, Lehre zu betrachten. So ſehr ſich aber hierin das proteſtantiſche Princip von der ausſchließlichen Auctorität der Schrift zu erkennen gibt, ſo war es doch gerade hier von einem andern Auctoritätsprincip getrübt. Die proteſtantiſchen Theologen waren von den traditionellen Beſtimmungen ſo abhängig, daß das kritiſche Element des proteſtantiſchen Princips noch ſehr zu vermiſſen iſt. Was die älteſte Kirche hierüber gelehrt

und nach so vielen Kämpfen mit Häretikern aller Art symbolisch festgesezt hatte, schien ihnen ebendeßwegen aus der ursprünglichen Quelle der Wahrheit geflossen zu seyn, und, so vielfache Veranlassung sie auch schon damals hatten, in den Gedanken der Möglichkeit, daß es sich anders verhalte, einzugehen, als unabänderliches Dogma für alle Zukunft festzustehen [48]). Sehen wir jedoch davon ab, obgleich diese Befangenheit in der Auctorität der alten Kirche, je unbewußter sie war, einen um so tiefer gehenden Einfluß hatte, so ist in jedem Falle die Sorgfalt und Genauigkeit, mit welcher die protestantischen Theologen die kirchliche Lehre aus der Schrift nachzuweisen suchten, und die Strenge und Gewissenhaftigkeit, mit welcher sie nichts als Bestandtheil derselben anerkannt wissen wollten, was sich nicht irgendwie aus der Schrift rechtfertigen ließ, als ein wesentlicher Fortschritt anzuerkennen. In keiner andern Beziehung tritt der Unterschied dieses neuen dogmatischen Lehrsystems von dem scholastischen so auffallend hervor, und es ist von selbst klar, von welcher Wichtigkeit dieser zwar nicht neue, aber doch erst durch das protestantische Princip in seiner Bedeutung erkannte, Gesichtspunct seyn mußte, um des Grundes, auf welchem überhaupt die kirchliche Lehre beruht, sich klarer bewußt zu werden.

---

48) *Non negamus*, sagt Gerhard Loci theol. T. III. S. 215., *ecclesiae primitivae catholicae unanimem de hoc mysterio consensum, quem confirmant antiquissimi scriptores ecclesiastici, etiam illi, qui ante Nicaenum concilium vixerunt, magnum pondus apud pios et cordatos obtinere, cum quilibet intelligat, quod publica illa et solemnis ecclesiae, apostolicis temporibus proximae, perpetua successione ad haec usque tempora conservata confessio et Antitrinitariorum, Samosatenianorum, Arianorum etc., in celeberrimis et antiquissimis totius christiani orbis damnatio maximum adversus novos damnatarum haeresium interpolatores praejudicium afferat.*

Die exegetischen Erörterungen der das Dogma betreffenden biblischen Stellen machen daher in den Systemen der protestantischen Theologen die eigentliche Substanz ihres Inhalts aus, aber es kommt dabei auch sogleich in Betracht, wie wenig es ihnen auch auf dieser Seite gelang, ein in sich abgeschlossenes, gegen alle Angriffe gesichertes, System aufzustellen. Wie sie mit der Vernunft sich nicht so zurechtfinden konnten, daß sie sich nicht immer wieder in ihre Schlingen hineingezogen gesehen hätten, so sezte ihnen auch die Schrift einen Widerstand entgegen, welchen sie immer aufs neue zu bekämpfen hatten. Bedenkt man, wie sehr das System der alten Exegese durch die neuen Grundsäze der Socinianer und Arminianer und ihre ganze Behandlungsweise der Schrift durchbrochen war, und welche Mühe die protestantischen Theologen auf so vielen Puncten hatten, sich durch die Einwendungen der Gegner hindurchzuarbeiten, so kann man schon in dieser Hinsicht die Meinung, die sie von der Stabilität ihres Dogma hatten, nicht mit ihnen theilen. Aber auch unter den protestantischen Theologen selbst entwickelte sich in ihrer Ansicht von der biblischen Grundlage des Dogma eine Differenz, welche, so unbedeutend sie uns erscheinen mag, doch auf jenem Standpunct weit tiefer eingriff, und einen sehr bedenklichen Riß in das ganze System zu bringen drohte. Ist die Lehre der Trinität als eine der christlichen Offenbarung eigenthümliche anzusehen, und die göttlich geoffenbarte Lehre selbst auf gleiche Weise sowohl in den Schriften des A. als des N. T. enthalten, so muß die Lehre von der Trinität mit genügender Evidenz auch schon aus den Schriften des A. T. nachgewiesen werden können, und es ist daher auch anzunehmen, daß schon die Väter des alten Bundes den vollen bewußten Glauben an dieses Mysterium hatten. Dieß ist es, was nicht blos von den Socinianern, Arminianern, Anabaptisten, sondern auch von G. Calixt und dessen Schülern geläugnet, von den übrigen protestantischen

Theologen dagegen behauptet wurde. Calixt berief sich theils auf den offen vor Augen liegenden Mangel solcher Stellen des A. T., theils auf ältere Auctoritäten, insbesondere auf Aussprüche Luthers, welchen zufolge das A. T. dem N. hierin nicht gleichzustellen ist [49]); die protestantischen Theologen ar-

---

49) Es gehört hieher hauptsächlich G. Calixt's Dissert. num mysterium sanctissimae trinitatis e solius veteris testamenti libris possit demonstrari. Helmst. 1650., in welcher Calixt die stehende Behauptung der protestantischen Dogmatik: *Mysterium trinitatis in libris V. T. tam clare et perspicue propositum esse, ut illius temporis ecclesia inde explicitam et distinctam trium divinarum personarum notitiam ac fidem percipere potuerit et omnino perceperit*, bestritt. Er sprach seine Ansicht a. a. O. c. 15. in folgenden Hauptsäzen aus: *Christianis equidem, ut Deum et Christum redemtorem suum, qui per incarnationem reapse mundo exhibitus est et tanquam unigenitus Dei filius et persona a Deo patre distincta apparuit, recte colant, salutemque consequantur, necessarium est, ut divinitatem Christi nec non sancti spiritus, sicut in N. T. revelata est, explicite cognoscant et credant, ut autem sciant, num idem pari modo omnes, qui sub vetere pacto servati sunt, cognoscere et credere oportuerit, non est necessarium. Nec ulla vel confessio vel formula praescribit aut docet, credendum esse, quod omnes prisci foederis fideles mysterium trinitatis distincte cognoverint, aut quod id ipsum in libris V. T. ita exprimatur, ut a quovis tunc potuerit animadverti et intelligi, sive etiam hodie absque adminiculo N. adversus eos, qui negent, et N. non recipiant, demonstrari et evinci. Non posse testabitur experientia, si sit qui facere velit periculum, testantur tot a nobis pridem producti ex summa et ima antiquitate doctores, testatur b. Lutherus.* Solche Stellen finden sich besonders in Luthers Commentatio über die Genesis, wie er z. B. 2, 7. zu dem Pluralis bemerkt: *Ad hunc modum Moses pluralitatem personarum in Deo*

gumentirten aus der Conſequenz ihres dogmatiſchen Syſtems, das ihnen nicht zu geſtatten ſchien, auf dem Gebiete der göttlichen Offenbarung irgend einen Punct freizulaſſen, auf welchem die Seligkeit nicht durch den Glauben an die Trinität bedingt wäre [50]). Habe den Glaubigen des A. T. die Erkenntniß der Trinität gefehlt, nehme man mit Calixt an, daß im A. T. im Allgemeinen Gott nur als ein einiger Gott bekannt, geehrt und angebetet worden, oder mit den Anabaptiſten, daß im A. T. nur die Eine Perſon des Vaters unter dem Namen des wahren Gottes Iſraels bekannt geweſen, daß alſo das Geheimniß der Trinität den Vätern des alten Bundes nicht ſowohl enthüllt als vielmehr verhüllt war, Gott ſich ihnen nur im Allgemeinen geoffenbart hat, ſo werde der ganze Unterſchied zwiſchen der natürlichen und geoffenbarten Gotteserkenntniß aufgehoben. Falle der Artikel von

---

ostendit, sed non explicavit, quanta et qualis esset. Reservabatur enim id gloriae N. T., quod personas expresse notat. — Fuit igitur in vetere testamento articulus hic de trinitate inclusus in generalem fidem, in qua sancti patres mortui et salvati sunt. Zu der Stelle 18, 2. bemerkt Luther: *Quia igitur tres apparent, et unus loquitur, quia Abraham tres videt et unum adorat, ideo dicunt patres significari, quod in Deo sit aliqua trinitas, et non quod illae species seu personae tres sint trinitas. — Quod si alia probatio trinitatis non esset, quam hae tres species, ego sane eam non crederem.* Zu c. 3.: *Quare non dubito, mysterium hoc etiam a multis sanctis non esse intellectum, qui quidem exspectaverunt Christum nascendum in hunc mundum de femina, et liberaturum humanum genus, sed modum nativitatis nesciverunt. Hac generali cognitione contenti fuerunt, et salvati sunt, etiamsi nescirent, quomodo concipiendus et nascendus esset. Hoc enim N. T. tanquam clariori luci reservandum erat.*

50) Quenſtedt a. a. O. S. 508 f.

der Trinität hinweg, so haben die Glaubigen des A. T. in Anſehung des Seyns Gottes nur die Einheit ſeines Weſens, in Anſehung ſeines Willens nur ſeinen geſezlichen Willen, in Anſehung ſeines Wirkens nichts von der ewigen Zeugung und Spiration, nichts von der Erlöſung und Heiligung, ſondern nur die Schöpfung und Erhaltung der Welt erkannt. Es iſt demnach der Begriff der Offenbarung, oder der Unterſchied der natürlichen und geoffenbarten Religion, worauf die proteſtantiſchen Theologen ihre Behauptung gründeten. Das Hauptmoment konnte jedoch nur in der vorausgeſezten Einheit des Glaubens im A. und N. T. liegen. Theilt die Kirche des A. T. dieſelbe Seligkeit mit uns, ſo muß als Bedingung derſelben auch derſelbe Glaube vorausgeſezt werden. Es läßt ſich daher nicht denken, daß die Väter des A. T. einen andern rechtfertigenden Glauben hatten als wir, oder daß, was im N. T. ein nothwendiger Glaubensartikel iſt, dieſelbe Nothwendigkeit nicht auch im A. T. hatte. Wären die Glaubigen beider Teſtamente nicht in demſelben Glauben an Chriſtus Eins, ſo müßten ja die Fundamentalartikel des Glaubens in Anſehung der Subſtanz des Glaubens verändert oder vermehrt worden ſeyn, was völlig undenkbar iſt. Iſt es alſo derſelbe Glaube, ſo muß er auch denſelben ſubſtanziellen Inhalt haben, und es müſſen demnach die Väter des A. T. ebenſogut als wir Gott als Vater, Sohn und Geiſt erkannt haben. Es iſt nur eine andere Wendung deſſelben Arguments, wenn man aus der Idee der Vollkommenheit der Schrift auch ſo argumentirte: die Schrift des A. T. wäre nicht vollkommen, und könnte keine vollkommene Anweiſung zur Seligkeit geben (wie doch nach Stellen, wie Joh. 5, 39. Luc. 16, 29. 2 Tim. 3, 15. 16. vorauszuſezen iſt), wenn nicht das Myſterium der Trinität mit zureichender Klarheit in ihr enthalten wäre. Der Beweis für die fragliche Behauptung wurde demnach nicht auf exegetiſch-hiſtoriſchem Wege, durch die Nachweiſung, daß es ſolche, den klaren und beſtimmten

Trinitätsbegriff enthaltende, Stellen des A. T. gebe, ſondern nur von einer beſtimmten dogmatiſchen Vorausſezung aus geführt. Nur das kann als ein Moment des hiſtoriſchen Beweiſes, welchen man hier vor allem erwarten ſollte, angeſehen werden, daß man ſich auf den, den Juden bekannten, Meſſiasbegriff berief, welcher von ſelbſt auch die Idee der Trinität in ſich zu begreifen ſchien, ſofern man die richtige Erkenntniß Chriſti, oder des Meſſias, nicht hat, wenn man ihn nicht als Gott und als eine vom Vater unterſchiedene Perſon kennt. Wenn daher der ſeligmachende Glaube ſeinen wahren concreten Inhalt erſt dann hat, wenn auch der perſönliche Unterſchied Gottes in ihm geſezt iſt, ſo dient das meſſianiſche Bewußtſeyn der Juden zum factiſchen Beweis davon, daß ihnen jener Glaube keineswegs fremd ſeyn konnte. So ſehr aber die proteſtantiſchen Theologen von dieſem Geſichtspunct aus auf die völlige Identificirung des A. und N. T. drangen, ſo konnten ſie doch auf der andern Seite den in der Natur der Sache ſelbſt liegenden Unterſchied nicht ganz verkennen. Sie mußten wenigſtens ſo viel zugeben, daß die Lehre von der Trinität in den Schriften des A. T. nicht ebenſo ausdrücklich und mit demſelben Grade der Evidenz enthalten ſey, wie in den Schriften des N. T., weßwegen ſie zwiſchen objectiver und ſubjectiver oder relativer Evidenz unterſchieden und aus dem Mangel der leztern, welcher nur in der natürlichen oder verſchuldeten Blindheit und Unfähigkeit des Menſchen ſeinen Grund habe, nicht auf den Mangel der erſtern ſchließen laſſen wollten. Wenn nur die Sache objectiv vorhanden geweſen, ſo ſey es genug, daß ſie die Frommen erkennen konnten. Auch auf die Beſtimmungen des kirchlichen Sprachgebrauchs komme es hier nicht an, ſondern nur auf die Subſtanz des Dogma ſey zu ſehen. Ja, ſelbſt den Traditionsbegriff nahm man zu Hülfe, um durch die ſtete Folge theopneuſter Interpreten das erſezen zu laſſen, was den Schriften des A. T. in Vergleichung mit dem N.

an objectiver Evidenz abging [51]). Dadurch schienen sich, da ja auch Calixt und die Theologen seiner Schule dem A. T. keineswegs alle Elemente der Trinitätslehre absprechen wollten [52]), die beiden entgegengesezten Behauptungen wieder gegen einander auszugleichen, allein es blieb doch immer der Gegensaz, daß die Einen behaupteten, die Gottheit Christi und des heiligen Geistes und somit auch das ganze Mysterium der Trinität lasse sich aus den Schriften des A. T. für sich selbst, ohne Zuziehung des N. T., mit aller Evidenz demonstriren, die Andern aber dieß läugneten und die Erkenntniß der Trinität aus dem A. T. wenigstens nur durch die Vermittlung des N. T. für möglich hielten. Das dogmatische Moment aber, um welches sich die ganze Frage bewegt, war die Voraussezung, von welcher die orthodoxen protestantischen Theologen ausgingen, daß die Lehre von der Trinität ein schlechthin nothwendiger Glaubensartikel sey, daß ohne diese Lehre dem Glauben an Gott, als dem nothwendigen

---

51) Quenst. a. a. O. 509.: *Defectum comparativae evidentiae objectivae compensabat in V. T. continua surrogatio et praesentia interpretum* θεοπνεύστων, *quales erant patriarchae et prophetae, qui non solum proponebant, sed etiam explicabant et interpretabantur dicta V. T. obscuriora, atque ita sua interpretatione et doctrina supplebant, quod obscurius dictum videbatur.*

52) *Non adserimus*, sagt Calixt a. a. O., *nemini patriarcharum vel prophetarum summum hoc trinitatis mysterium patefactum cognitumve fuisse, neque negamus esse in V. T. loca, quibus luculenta mysterii indicia contineantur, et quae, ubi de illo ex N. clare constiterit, ad id ipsum recte accommodari et de illo exponi possint; tantum negamus, si sepositа auctoritate librorum N. T. solitaria capiantur, ad convincendos de mysterio trinitatis serios et pertinaces adversarios, quales inprimis sunt Judaei, idonea sive sufficientia esse.*

Mittel zur Erlangung der Seligkeit, ſein weſentlicher Inhalt fehlen würde, daß ebendeßwegen, wenn der volle bewußte Glaube an die Trinität nicht ſchon unter dem alten Bunde vorausgeſezt werden dürfte, auch von keinem ſeligmachenden Glauben und keiner Seligkeit unter dem alten Bunde die Rede ſeyn könnte. Dadurch war nun aber das Syſtem der proteſtantiſchen Theologie auf eine Höhe geſteigert, auf welcher es ſich unmöglich halten konnte. Ungeachtet aller Diſtinctionen, welche die orthodoxen Theologen machten, mußte doch, da die Trinitätslehre nur mit den Beſtimmungen, welche ihr im nicäniſchen Symbol gegeben waren, ihrem dogmatiſchen Bewußtſeyn entſprach, immer wieder vorausgeſezt werden, daß ſie in dieſer Form ſchon in den älteſten Schriften des A. T. objectiv enthalten ſey. Mit dieſer Vorausſezung ſtellte man ſich aber nicht nur allen Geſezen des natürlichen geſchichtlichen Entwicklungsgangs entgegen, ſondern kam auch in einen unauflöslichen Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Indem man ſich doch wieder genöthigt ſah, zwiſchen dem objectiven Daſeyn der Lehre und dem ſubjectiven Bewußtſeyn derſelben zu unterſcheiden, behauptete man das objective Daſeyn einer Lehre, von welcher man zugleich geſtehen mußte, daß das Bewußtſeyn derſelben noch nicht mit dem Grade der Evidenz vorhanden war, welchen ſie erſt in der folgenden Zeit erhielt. Wie ließ ſich aber, ſobald man einmal dieſe Unterſcheidung machte, überhaupt noch ein zureichender Grad von Evidenz vorausſezen, und mit welchem Rechte ſezte man demnach als objectiv vorhanden voraus, was für das Bewußtſeyn nicht vorhanden war? Es konnte dieß nur von einer abſoluten Vorausſezung aus geſchehen, welche als eine ſchlechthin abſolute auch eine willkürliche war. Man argumentirte mit Einem Worte aus der Einheit des Glaubens und der Lehre, oder der Identität des A. und N. T. auf dieſelbe Weiſe, wie das katholiſche Dogma die Einheit der Tradition oder der Kirche zu ſeiner abſoluten Vorausſezung

macht, und ſtellte ſich ebendamit auf einen Standpunct, welcher nur als ein unproteſtantiſcher angeſehen werden kann, da er über das proteſtantiſche Schriftprincip hinausgeht, und die Schrift nicht aus ſich ſelbſt, aus ihrer unmittelbaren Wahrheit und Evidenz, ſondern aus einer über ihr ſtehenden Vorausſezung erklären will. Dieſer Standpunct war ein in ſich ſelbſt unhaltbarer, der nur von einer beſtimmten Vorausſezung aus aufgehobene Unterſchied des A. und N. T. machte ſich in ſeiner unmittelbaren Wahrheit und Wirklichkeit wieder geltend, und man mußte ebendamit auch den Saz fallen laſſen, daß die Trinitätslehre im Sinne der nicäniſchen Formel ein ſchlechthin nothwendiger Glaubensartikel, der abſolute Inhalt des allein ſeligmachenden Glaubens ſey. Konnte man aber dieſen Saz für das A. T. nicht feſthalten, ſo konnte man der Conſequenz, die ſich hieraus ergab, auch in Beziehung auf das N. T. nicht entgehen. Man war nicht mehr berechtigt, über Parteien, welche, wie die Socinianer und Arminianer, im Artikel von der Trinität von der orthodoxen Lehre abwichen, ein ſchlechthin verdammendes Urtheil auszuſprechen, mußte den Gründen, welche ſie bei ſo vielen Stellen des N. T. ihrer Auffaſſung im Sinne des nicäniſchen Symbols entgegenſezten, ein ganz anderes Gewicht beilegen, und ſich überhaupt die Möglichkeit immer mehr eingeſtehen, daß es ſich mit dieſer Lehre im Ganzen weit anders verhalte, als man bisher im althergebrachten Glauben an die ausſchließliche Wahrheit des nicäniſchen Dogma angenommen hatte.

Da es ganz die althergebrachte kirchliche Lehre war, welche die proteſtantiſchen Theologen vortrugen, ſo konnten ſie auch die ſcholaſtiſchen Beſtimmungen nicht entbehren, welche man längſt zu Hülfe genommen hatte, um dieſer Lehre den Schein einer Conſequenz zu geben. Die Relationen, Proprietäten und Notionen, mit allem, was zu ihnen gehört, gingen daher aus der ſcholaſtiſchen Theologie auch in die

proteſtantiſche über, und ſo oft eine neue Einwendung das künſtliche Syſtem in Verwirrung zu bringen drohte, wußte man es immer wieder durch eine neue Diſtinction und einen neu ausgedachten Kanon nothdürftig zuſammenzuhalten [53]).

Wie unhaltbar dieſe Lehre im Ganzen iſt, und wie wenig es der Natur der Sache nach auch den proteſtantiſchen Theologen gelingen konnte, die beiden einander ſchlechthin widerſtreitenden Elemente dieſer Lehre, die Einheit und die Dreiheit auf einen beſtimmten, in ſich zuſammenhängenden, Begriff zu bringen, iſt gezeigt worden. Aber auch ſelbſt wenn wir die Realität des orthodoxen Trinitätsbegriffs vorausſezen, ergeben ſich neue Schwierigkeiten und Widerſprüche, wenn wir noch beſonders das Verhältniß der zweiten und dritten Perſon zur erſten in Betracht ziehen. Das Verhältniß der drei Perſonen zu einander ſoll durch den Begriff der Homouſie beſtimmt werden, und doch iſt es ſchlechthin unmöglich, ſich dieſes Verhältniß ohne eine Subordination zu denken. Es zeigt ſich dieß am deutlichſten bei der von den proteſtantiſchen Theologen aufgeworfenen Frage, ob der

---

53) Wie man z. B. das *difficillimum argumentum Socinianorum: Quot sunt in divinis relationes, tot sunt personae, sed quatuor sunt relationes, nempe paternitas, filiatio, spiratio activa et spiratio passiva, ergo,* ſo widerlegte: *Negamus majorem, quia solae relationes oppositae multiplicant personas in trinitate: quot itaque sunt relationes oppositae sive characteres hypostatici, tot sunt personae. Jam spiratio activa et paternitas, item spiratio activa et filiatio non sunt relationes inter se oppositae. Idem enim pater est etiam spirator, et spiratio non est proprietas characteristica patris, competit enim etiam filio.* — Die *proprietates* ſind daher *characteres personarum, qui uni soli personae competunt et non alii.* Gerhard a. a. O. T. I. S. 202. Quenſtedt a. a. O. S. 482.

Sohn an ſich Gott (αὐτόθεος) ſey? Sie ſind der Meinung, die Mittheilung des göttlichen Weſens an den Sohn durch den ewigen Act der Zeugung des Vaters ſey kein Hinderniß, von ihm zugleich zu ſagen, daß er in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt Gott ſey, allein die näheren Beſtimmungen dieſes Sazes zeigen ſogleich, wie dieß zu nehmen iſt. Wenn ſie ſagen, αὐτόθεος ſey ſowohl der, welcher wahrhaft und in ſich ſelbſt Gott iſt, als auch, wer aus ſich ſelbſt Gott iſt, wenn ſie die αὐτοθεότης ſowohl der Mittheilung des göttlichen Weſens, als auch der Ungleichheit des göttlichen Weſens, entgegenſezen, ſofern in dieſem leztern Sinne αὐτόθεος auch der ſeyn könne, welcher zwar das ungeſchaffene abſolute Weſen der Gottheit in ſich hat, aber es nicht an ſich und aus ſich ſelbſt hat, oder wenn ſie in derſelben Beziehung zwiſchen der Sache, die man hat, und der Art und Weiſe, wie man ſie hat, unterſchieden, und den Sohn nur im erſtern, nicht aber im leztern Sinne αὐτόθεος genannt wiſſen wollen, weil er als der vom Vater gezeugte Sohn ſeine αὐτοθεότης vom Vater hat, ſo iſt klar, daß die dem Sohne beigelegte αὐτοθεότης ihm immer wieder gerade in dem Sinne abgeſprochen wird, in welchem ſie allein die wahre αὐτοθεότης iſt [54]). Was hilft es demnach, dem Sohn abſolute Unabhängigkeit zuzuſchreiben, wenn der Sohn wegen ſeiner Zeugung aus dem Weſen des Vaters eben dieſe Unabhängigkeit, welche das abſolute Weſen der Gottheit iſt, nur als eine mitgetheilte hat? Durch dieſes Abhängigkeitsverhältniß, das nie aufgehoben werden kann, wenn nicht der Unterſchied zwiſchen dem Vater und Sohn überhaupt aufgehoben werden ſoll, wird immer wieder ein abſoluter Unter-

54) *Si hoc nomine* (αὐτοθεότης) *dependentia ab alio negatur, praedicatum est omnibus tribus personis commune, si origo essentiae ab alio negatur, soli patri proprium est.* Quenſtedt a. a. O. S. 537.

ſchied zwiſchen dem Vater auf der einen, und dem Sohn und dem Geiſt (von welchem daſſelbe gilt, wie von dem Sohn) auf der andern Seite geſezt. Iſt Gott im wahrhaft abſoluten Sinne nur wer an ſich und durch ſich ſelbſt Gott iſt, ſo iſt nur der Vater der abſolute Gott, und die beiden andern Perſonen können, in Widerſpruch mit dem Begriff der Homouſie, in welchem ſie alle gleich abſolut ſeyn ſollen, nur in ein Verhältniß der Subordination zu ihm treten, das ſie in demſelben Sinne, in welchem das Weſen Gottes nur als ein abſolutes gedacht werden kann, auf abſolute Weiſe von dem Vater trennt.

Was noch insbeſondere die Lehre vom Ausgang des heiligen Geiſtes betrifft, ſo konnte für die Proteſtanten, — wenn ſie auch in Anſehung der Trinitätslehre keine Veranlaſſung zu haben glaubten, vom alten katholiſchen Dogma abzugehen, da die katholiſche Kirche wegen jener Lehre ſelbſt in ſich getheilt war, — die Frage entſtehen, ob ſie hierin der römiſchen oder der griechiſchen Kirche beizutreten haben? Sie entſchieden ſich für die Lehrweiſe der römiſchen Kirche, welche ihnen nicht nur ausdrückliche Zeugniſſe der Schrift (wie namentlich die Stelle Joh. 15, 26.), ſondern auch die Conſequenz der Sache ſelbſt für ſich zu haben ſchien. Sie waren von der Wahrheit derſelben ſoſehr überzeugt, daß ſelbſt die in der zweiten Hälfte des ſechszehnten Jahrhunderts von proteſtantiſcher Seite gemachten Verſuche, die Zuſtimmung der griechiſchen Kirche zum augsburgiſchen Glaubensbekenntniß zu erhalten, nur der Anlaß wurden, die alte Streitfrage wegen des heiligen Geiſtes aufs neue in Bewegung zu bringen. In den Unterhandlungen, welche nach dem Vorgang Melanchthons zwiſchen den Würtembergiſchen oder Tübingern Theologen, an deren Spize J. Andreä ſtund, und dem griechiſchen Patriarchen Jeremias ſtattfanden [55]), wurde der

55) Acta et scripta Theologorum Wirtembergensium et Pa-

Hauptpunct wieder hervorgehoben, um welchen es ſich in dieſer Sache handelte. Konnten die proteſtantiſchen Theologen ihre Vertheidigung des procedere a patre et filio nur darauf gründen, daß ohne dieſe Vorausſezung die Einheit und Weſens-Identität des Vaters und Sohnes getrennt werde [56]), ſo hielten die Griechen entgegen, daß, wenn auch dem Sohne alles zukomme, was der Vater hat, dieß doch nur vor dem der ganzen Gottheit Gemeinſamen, nicht aber von dem dem Vater Eigenthümlichen verſtanden werden könne, weil ja ſonſt dem Sohn auch die Zeugung zugeſchrieben werden müßte, oder die Trinität auf die Eine Hypoſtaſe des Sabellius zurückkäme [57]). Die Frage war alſo, ob die abſolute Gleichheit des Sohns mit dem Vater auch den Ausgang des Geiſtes in ſich begreife, oder nicht. Die Griechen behaupteten das Leztere, weil ſie in dem Ausgang des Geiſtes nur daſſelbe Cauſalitätsverhältniß ſehen konnten, wie in der Zeugung des Sohns; die Proteſtanten das Erſtere, weil ſie den weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem Vater und dem Sohn, oder die characteriſtiſche Proprietät des Vaters einzig

---

triarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utrique ab a. 1576 usque ad a. 1581 de Augustana confessione inter se miserunt. Witebergae 1584. Vgl. Schnurrer Orat. acad. ed. Paulus. Tub. 1828. S. 113. Orat. VI. de Steph. Gerlach, nec non de actis inter Tubing. theol. et patr. Const. accuratior disquisitio.

56) Auſſer dieſem Hauptargument wurde noch geltend gemacht: 1. *Exspirat ratio ordinis inter personas trinitatis, causa enim afferri non potest, cur filius et non potius spiritus sanctus pro secunda persona trinitatis agnoscatur.* 2. *Nulla potest monstrari hypostatica connexio inter filium et spiritum s.* Quenſt. a. a. O. S. 576.

57) Acta et scr. etc. Secundum Patriarchae responsum de processione spiritus s. S. 205.

nur in die Zeugung ſezen zu müſſen glaubten [58]). Auch ſchien den Griechen in den Hauptſtellen, auf welche ſich die Proteſtanten beriefen, die in ihnen bezeugte Sendung des Geiſtes durch Chriſtus keineswegs vom Ausgang deſſelben verſtanden werden zu können, indem ſie die Nothwendigkeit nicht zugeben konnten, daß der Sendende auch die Urſache

---

58) Es iſt im Grunde daſſelbe Argument, das in neuerer Zeit von den Vertheidigern des griechiſchen Dogma philoſophiſch ſo ausgedrückt wurde: „Die Subſtanz oder das Ich, welches ſich zu allen Zeiten identiſch ſelbſt erkannte, dient allen Modificationen zum Grunde, alſo werden ſie dadurch erzeugt, können aber nicht ſelbſt daraus hervorgehen: denn der Grund kann ohne das Gemählde exiſtiren, aber nicht ſo das Gemählde ohne Grund, obgleich jedes Gemählde auf ein anderes Gemählde folgen muß. Die Subſtanz iſt die Urſache, die Modification iſt die Wirkung. Wenn das Gegentheil möglich wäre, indem die Urſache nichts mehr hervorbringen und folglich auch nicht die Wirkung leiden könnte; ſo würden wir dann durch unſere Modificationen oder unſere Leidenſchaften bewegte Maſchinen ſeyn, und keine Moralität würde ſtatthaben. Wenn man dieſe metaphyſiſchen Principien, dieſe unabänderlichen Geſeze aller Exiſtenzen auf das Dogma von der Trinität anwendet, ſo ſieht man, daß der heilige Geiſt vom Vater, der Subſtanz, und nicht vom Sohn, der Modification, ausgeht, ein Glaube, welcher von der Speculation und mehr noch von der Moral gebilligt wird, und ſo hat die griechiſche Kirche den Sieg davon getragen.“ Vgl. Kirchenhiſt. Archiv von Stäudlin u. ſ. w. 1823. H. 2. S. 114. Vater: Neueſte Rationaliſirung der Lehre vom Ausgange des h. Geiſtes in der ruſſiſch-griechiſchen Kirche. Aus dem Werke: Essais philosophiques sur l'homme etc. publiés par L. H. de Jacob. Halle 1818. S. 410 — 419. — Ueber die Geſchichte des Dogma der griechiſchen Kirche vgl. man Tweſten, Vorleſ. über die Dogmatik II. 1. S. 239 f. Neudecker, Lehrb. der chriſtl. Dogmengeſch. von der Ref. 1838. S. 320 f.

der Subsistenz des Gesendeten seyn müsse [59]), wogegen die protestantischen Theologen zwar nicht auf der Identität der Sendung mit dem Ausgang beharrten, aber um so mehr den Unterschied des Menschlichen und Göttlichen geltend machten, sofern in der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens die Sendung des Geistes durch den Sohn nothwendig eine Macht zur Voraussezung habe, die ihren Grund nur darin haben könne, daß der Sohn das absolute Princip der Subsistenz des Geistes in der ewigen Spiration sey [60]). Auf dieselbe Weise argumentirten sie aus der Stelle Joh. 20, 22., in welcher ihnen die Mittheilung des Geistes an die Jünger durch Anhauchung nur unter der Voraussezung möglich zu seyn schien, daß der Geist auch vom Sohn ausging, während die Griechen erinnerten, daß die Anhauchung und Mittheilung des Geistes etwas ganz anderes sey, als sein ewiger Ausgang, und daß nicht die Substanz des Geistes, sondern nur eine Gabe desselben mitgetheilt worden sey. Wenn daher auch die Aushauchung und Mittheilung des Geistes mit dem ewigen Ausgang desselben nicht identisch genommen werden sollte, so wollte man doch aus der Sendung, Mittheilung und Aushauchung auf den Ausgang des Geistes aus dem Sohn zurückschließen. Es war dieß im Grunde eine neue Wendung, welche man dem, sonst ohne Bedenken aus jenen Stellen genommenen, Argumente gab, zu welcher man sich um so mehr veranlaßt sah, da eben dieser Punct, das Verhältniß der Sendung des Geistes durch den Sohn zu seinem Ausgang aus demselben, unter den protestantischen Theologen selbst einen Widerspruch gegen die bisherige Lehre hervorrief. Ist die Sendung des Geistes unstreitig etwas ganz

---

59) Acta et scr. etc. S. 206. Den Hauptirrthum fand der Patriarch darin, daß die protestantischen Theologen meinen, *τὴν πέμψιν καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τὸ αὐτὸ εἶναι.*

60) Quenstedt a. a. O. S. 578 f.

anderes als ſein ewiger Ausgang, und läßt ſich ebenſowenig läugnen, daß die Schrift zunächſt nur von der Sendung, nicht aber vom Ausgang ſpricht, ſo lag es ſehr nahe, die Schriftgemäßheit und Nothwendigkeit dieſes Glaubensartikels überhaupt in Zweifel zu ziehen. Dieß iſt es, wodurch Reinboth unter den Theologen jener Zeit ſich bekannt machte [61]). Er vermißte in den gewöhnlichen Beweisſtellen für die Lehre vom Ausgang des Geiſtes aus dem Sohn einen genügenden Beweis für dieſen Lehrſaz. Wenn in Stellen, wie Joh. 15, 26., ſelbſt der ewige unmittelbare Ausgang des Geiſtes aus dem Vater, die ewige Spiration als der Grund der Perſönlichkeit des Geiſtes nicht auſſer Zweifel ſey, ſo gelte dieß noch weit mehr von dem Ausgang des Geiſtes aus dem Sohn. Er glaubte daher, dieſen Ausgang nur in die Offenbarung des göttlichen Zeugniſſes durch das Wort und in die Mittheilung der Kräfte und Gaben ſezen zu können, welche der heilige Geiſt unter der Auctorität des Vaters und Sohns nach der Verheißung und Offenbarung Chriſti als ein göttlicher Geſandter uns ertheile. So wenig auch ohne Gefahr der Seligkeit geläugnet werden könne, daß der heilige Geiſt wahrer, vom Vater und Sohn unterſchiedener, Gott ſey, ſo zweifelhaft ſey doch, ob ein innerlich ewiger Ausgang des heiligen Geiſtes vom Sohn zur Exiſtenz als ein nothwendiger Glau-

---

61) Schuzrede wider die unchriſtliche Auflage, als wenn ers mit den Socinianern hielte, und den Weg zum Atheiſmo bahnte, neben einer Widerlegung des Berichts von der Extenſion des apoſtoliſchen Symbols, und wiederholter Behauptung des alten apoſtoliſchen Glaubens Vollkommenheit, und daß man fürder nicht befugt ſey, neue Lehren unter dem Glaubens-Namen einzuführen. 1657. Wiederholte Schuzrede — nebſt etlichen Dubiis, die bei dem Streit vom ewigen inbleibenden Ausfluß des h. Geiſtes zur Exiſtenz vom Sohne — vorgebracht werden. 1661. Vgl. J. G. Walch, Einleit. in die Rel.ſtreitigkeiten der evang. luth. Kirche Th. IV. S. 658 f.

bensartikel anzusehen sey. Hierüber habe Gott nichts geoffenbart, und was Gott nicht als nothwendig zur Seligkeit geoffenbart, sey auch nicht zur Seligkeit zu wissen nothwendig. Aus diesem Grunde mußte ihm der Widerspruch der Griechen gegen eine aus der Schrift so wenig nachweisbare Lehre nicht nur ganz unbedenklich, sondern auch in der Natur der Sache selbst ganz begründet erscheinen. Er stund hierin selbst auf der Seite der Griechen, und die protestantischen Theologen konnten nur dieselben Gründe, mit welchen sie die Lehrweise der Griechen zu widerlegen suchten, auch seiner Meinung entgegenstellen, ohne jedoch die schwache Seite, die auch Reinboths an sich so unerheblicher Widerspruch an dem kirchlichen System aufdeckte, verhüllen zu können. Es verhielt sich mit diesem Puncte eigentlich ganz, wie mit der Frage über den alttestamentlichen Grund der Trinitätslehre, und man sah hier schon einen Beweis davon, wie derselbe Grundsaz, dessen Wahrheit man in Beziehung auf das A. T. nicht ganz bestreiten konnte, seine Anwendung auch auf das N. T. fand. Konnte man die Thatsache nicht läugnen, daß der Lehrsaz vom Ausgang des Geistes aus dem Sohn wenigstens nicht mit derselben Evidenz, wie die übrigen Säze der Trinitätslehre im N. T. enthalten sey, so konnte man ihn auch nicht als einen gleich nothwendigen Glaubensartikel geltend machen. Wurde aber auch nur ein Stück dieser Art aus dem so eng geschlossenen Ganzen herausgenommen, welchen innern Zusammenhang konnte noch das ganze System haben? Wollte man dagegen, was in der Schrift nicht ausdrücklich enthalten war, aus der Consequenz der Sache selbst ergänzen, welches Vertrauen konnte man in die Consequenz des vernünftigen Denkens sezen, wenn man der Vernunft überhaupt das Recht, ihre Stimme über ein solches Mysterium abzugeben, unbedingt abgesprochen hatte? So unbedeutend daher auch Streitfragen dieser Art zu seyn scheinen, und mit so leichter Mühe die Orthodoxie auf dem Höhe-

punct ihrer Selbſtgewißheit ſie niederſchlagen zu können meinte, dem tiefer ſchauenden Blick öffnet ſich ſchon in ihnen der Abgrund, welcher das ganze Syſtem in ſich hinabzuziehen droht.

Achtes Kapitel.

Die orthodoxe Lehre der proteſtantiſchen Theologie.

B. Die Lehre von der Perſon Chriſti.

Soſehr die proteſtantiſchen Theologen ſich bemühten, die kirchliche Trinitätslehre nach allen Seiten feſtzuſtellen, und ſyſtematiſch abzuſchließen, ſo fehlte es doch dieſer Lehre, wie die ganze Darſtellung derſelben zeigt, in der Form wenigſtens, in welcher man ſie allein feſthalten zu können glaubte, an jeder tiefern Begründung im Princip der proteſtantiſchen Theologie. Es war nur das allgemeine conſervative Intereſſe, das die proteſtantiſchen Theologen, im Gegenſaze gegen die neuerungsſüchtigen Angriffe, welchen dieſe Lehre ausgeſezt war, beſtimmte, ſie mit aller Anſtrengung aufrecht zu erhalten: ihre Stellung zu dem Syſtem im Ganzen blieb eine blos äuſſerliche. Auch mit der Lehre von der Perſon Chriſti, welche man gleichfalls auf dem Wege der kirchlichen Ueberlieferung aus dem alten Syſtem in das neue herübernahm, verhielt es ſich nicht anders, nur das machte einen Unterſchied, daß ſie in einem näheren Zuſammenhang mit der Lehre vom Abendmahl ſtund, und durch die lebhaften Streitigkeiten, welche über dieſer Lehre entſtunden, ſelbſt in eine neue Bewegung kam. An die Differenz, welche die beiden Hauptparteien in der Lehre vom Abendmahl trennten, erhielten die alten, die Lehre von der Perſon Chriſti betreffenden, Gegenſäze einen neuen Haltpunct, von welchem aus ſie ein neues dogmatiſches Intereſſe gewannen und ſich in ihrem beſtimmteren Unterſchied einander entgegenſtellten.

Bekanntlich war es Luther, welcher durch die mit ſeiner Lehre vom Abendmahl in Verbindung gebrachte Lehre von der Ubiquität der menſchlichen Natur Chriſti die Veranlaſſung gab, daß auch die Lehre von der Perſon Chriſti eine ausgeſprochene Unterſcheidungslehre der Proteſtanten ſelbſt wurde. Daß Luther gerade die Ubiquitätslehre mit der Abendmahlslehre verband, hing mit ſeiner Vorſtellung von der Gegenwart Chriſti im Abendmahl aufs engſte zuſammen, die Ubiquitätslehre ſelbſt aber ſezte eine Anſicht von der Perſon Chriſti voraus, welche mit ſeiner Anſicht vom Abendmahl auf einer und derſelben Anſchauungsweiſe beruhte, und durch den über die Lehre vom Abendmahl in Bewegung gekommenen Streit nicht erſt hervorgerufen, ſondern vielmehr nur zum klaren Bewußtſeyn gebracht wurde. In der orthodoxen Lehre von der Perſon Chriſti konnte in der unbeſtimmten Form, die ſie noch immer hatte, die Einheit der beiden Naturen, wofern man nur ſowohl die Einheit im Unterſchied, als den Unterſchied in der Einheit bekannte, in einem mehr oder minder realen Sinne genommen werden. So großes Gewicht man auch auf die, den Unterſchied ausgleichende, Einheit der Naturen legte, ſo ergab ſich doch meiſtens in der weiteren Entwicklung der Lehre nicht ſowohl eine reale, als vielmehr nur eine nominelle Einheit. Luther dagegen konnte von demſelben Geſichtspunct aus, aus welchem ihm die Einheit des Leibes und Bluts mit den Elementen des Abendmahls als eine unmittelbare und reale erſchien, auch die Einheit der beiden Naturen nur als eine reale betrachten, und da er die Lehre von der Perſon Chriſti auf der Seite auffaßte, wo ſie in dem nächſten Zuſammenhang mit der Lehre vom Abendmahl ſtund, ſo konnte ihm das Hauptmoment jener realen Einheit der beiden Naturen nur in der Ubiquität der menſchlichen Natur Chriſti liegen. Er wollte mit ihr die Behauptung der Gegner widerlegen, daß Brod und Wein ſchon deßwegen nicht der Leib und das Blut Chriſti

ſeyn können, weil Chriſtus, wenn er mit ſeinem Leibe im Abendmahl gegenwärtig wäre, nicht zugleich zur rechten Hand Gottes ſizen könnte. Iſt der Leib Chriſti, argumentirte er, zur Rechten Gottes, die Rechte Gottes aber an allen Enden, ſo muß, wo die Rechte Gottes iſt, auch Chriſtus mit ſeinem Leibe gegenwärtig ſeyn [1]). Sezte dieſes Argument eine Einheit der beiden Naturen voraus, vermöge welcher auch von der menſchlichen Natur prädicirt werden konnte, was an ſich nur der göttlichen zukam, ſo drangen auf der andern Seite die Gegner, welche in einer ſolchen Einheit nur eine Vermiſchung der beiden Naturen ſehen konnten, um ſo mehr auf die Anerkennung ihres Unterſchieds, und Zwingli unterließ es nicht, dieſe Differenz, in welcher zwei völlig divergirende Anſichten ihren Ausgangspunct hatten, mit aller Schärfe hervorzuheben. Gott, der Chriſtum in die Welt ſandte, führte Zwingli aus [2]), habe die göttliche und menſchliche Natur ſo zuſammengefügt, daß jede ihre Eigenſchaften behalten und nach ihrer eigenen Art und Weiſe gewirkt und gelitten habe. Daß ſich dieß wirklich ſo verhalte, ſehe man aus demjenigen, was jede Natur wirkte und litt. Nach der göttlichen Natur habe Chriſtus alle Dinge in ſeiner Gewalt gehabt, nach der menſchlichen ſey er dem Kaiſer unterthan geweſen, nach der göttlichen habe er alle Dinge gewußt, nach der menſchlichen geſagt, daß den Tag des Gerichts auch der Sohn nicht wiſſe.

---

1) Daß dieſe Worte Chriſti: „das iſt mein Leib!“ noch feſt ſtehen. Wider die Schwarmgeiſter. 1527. Walch'ſche Ausg. der Werke Luthers. Th. XX. S. 950 f. vgl. beſonders S. 1010 f.

2) Daß dieſe Wort Jeſu Chriſti: „das iſt min Lychnam, der für üch hingegeben wirt,“ ewiglich den alten einigen Sinn haben werden, und M. Luther mit ſinem lezten Buch ſinen und des Bapſtes ſinn gar nit geleert noch bewährt hat. Huldrych Zwingli's chriſtenlich Antwurt 1527. Huldr. Zwingli's Werke. Erſte vollſt. Ausg. durch Melch. Schuler u. Joh. Schultheß. II. 2. 1832. S. 16 f.

Nach der göttlichen ſey er bei dem Vater im Himmel, nach der menſchlichen leide er, was Menſchen leiden können, Durſt, Hunger, Schmerzen, und endlich den Tod, aber dabei habe man darauf wohl zu achten, wie die Schrift öfters vom ganzen Chriſtus oder von beiden Naturen rede. Sie bediene ſich nämlich öfters einer Redefigur, der ſogenannten Allöoſe, durch die ſie beide Naturen gleichſam gegen einander wechsle, ſo daß ſie die eine nenne und die andere verſtehe, oder das nenne, was beide ſeyen, und doch nur von einer rede. So nehme ſie oft zwar jede Natur für ſich, aber ebenſo oft die eine für die andere, indem ſie von der einen etwas zu ſagen ſcheine, was nur der andern gehöre, und ebenſo oft bediene ſie ſich des beide Naturen umfaſſenden Namens Chriſtus, wenn ſie nur von einer reden wolle [3]). Schon dadurch fällt alle Berechtigung hinweg, die abſolute Gegenwart der göttlichen Natur auch der menſchlichen zuzuſchreiben, Zwingli ſuchte aber auch noch den innern Widerſpruch dieſer Vorſtellung nachzuweiſen. Soll der Leib Chriſti, ſagte er, überall ſeyn, ſo muß er ſo unendlich ſeyn als ſeine Gottheit, und da er an ſich

3) A. a. O. S. 66.: Von den beeden Naturen in Chriſto und jrem Gegenwechſel. S. 68.: Hierum wüß, daß die figur, die ἀλλοίωσις heißt (mag uns „gegenwechſel" zimmlich vertütſchet werden) von Chriſto ſelbs unzalbarlich gebraucht wirt, und iſt die figur, ſo viel hieher dient, ein abtuſchen oder gegenwechſeln zweier naturen, die in einer geweſen ſind, da man aber die einen nennet, und die anderen verſtat, oder das nennet, das ſy beed ſind, und doch nun die einen verſtat. Vgl. H. Zuinglii Opp. Vol. III. Amica exegesis, id est expositio eucharistiae negotii ad M. Lutherum. S. 525.: *Alloeosis, quam nos desultoriam locutionem interpretati sumus, Plutarcho auctore tropus est, quo consuetus ordo sive ratio commutatur, cum scilicet propter affinitatem aliquam passionum grammaticarum fit de una ad aliam saltus aut permutatio.*

nicht unendlich iſt, ſo müßte er erſt unendlich geworden ſeyn, wie kann er aber unendlich geworden ſeyn, wenn er nicht entweder durch einen neuen Act unendlich gemacht oder in die göttliche Natur verwandelt worden iſt? Das Leztere wird von niemand angenommen, das Erſtere iſt ſchlechthin unmöglich, da es nur Ein unendliches Weſen gibt, und nichts unendlich werden kann, was es nicht an ſich ſchon iſt [4]). Von dieſen Vorausſezungen aus konnte es Zwingli nicht ſchwer werden, die Argumente Luthers als falſche Syllogismen darzuſtellen: was nur von Chriſtus gelte, behaupte er von ſeiner menſchlichen Natur, ſpringe von einer Natur auf die andere über, und indem er zuerſt die göttliche Natur mit der Menſchheit umſchreibe, wie wenn Gott auſſerhalb der Menſchheit Chriſti nicht in allen Creaturen wäre, dehne er ſodann hinwiederum die Menſchheit nach der Unendlichkeit der Gottheit aus [5]). Luther hatte allerdings in ſeiner erſten Schrift die Allgegenwart der göttlichen Natur zu unmittelbar auf die menſchliche übergetragen, indem er aus dem Seyn Chriſti zur Rechten Gottes die Ubiquität des Leibes ableitete. Den Grund, auf welchem eigentlich ſeine Behauptung beruhte, entwickelte er nun erſt näher, indem er in ſeiner Hauptſchrift über die Lehre vom Abendmahl [6]) alles Gewicht auf die Einheit der Perſon legte. Weil die Gottheit und Menſchheit in Chriſtus Eine Perſon ſeyen, ſo gebe die Schrift wegen dieſer perſönlichen Einheit auch der Gottheit alles, was der Menſchheit widerfahre, und umgekehrt. So ſey es auch in Wahrheit, weil man ja ſagen müſſe, daß die Perſon leide und ſterbe, nun ſey aber die Perſon wahrhaftiger Gott, darum ſey auch recht geredet: Gottes Sohn leidet. Denn obwohl das Eine Stück, ſo zu reden, nicht leide, leide es durch die Per-

4) A. a. O. S. 71 f.
5) A. a. O. S. 73.
6) Bekenntniß vom Abendmahl Chriſti. 1528. A. a. O. S. 1118 f.

ſon, welche Gott iſt, am andern Stück, nämlich an der Menſchheit. Zwar ſchien eben dieß nichts anderes zu ſeyn, als die Allöoſe, wie ſie Zwingli definirte, wenn er auch das zu ihr rechnete, daß ſie von der ganzen Perſon ausſage, was an ſich nur von der einen oder der andern der beiden Naturen gelten könne, und Luther ſelbſt konnte daher die Nothwendigkeit der Annahme eines Tropus nicht ganz verkennen, wenn er auch gleich den Tropus nicht Allöoſe, ſondern Synekdoche genannt wiſſen wollte; allein er ging nun zugleich weiter, indem er die für ſeine Anſicht wichtige Unterſcheidung zwiſchen den Werken und dem Weſen der Naturen machte, und die Allöoſe, ſoweit ſie überhaupt ſtattfinde, in jedem Falle nur von den Werken, nicht aber von dem Weſen gelten ließ. Wenn von Chriſtus geſagt werde, daß er predige, trinke, bete, ſterbe, ſo möge Chriſtus für die menſchliche Natur genommen werden, aber ganz anders verhalte es ſich in Anſehung des Weſens, wenn man ſage: Gott iſt Menſch, oder der Menſch iſt Gott. Da nun die Ubiquität des Leibes nicht zu den Werken, ſondern zu dem Weſen gehört, ſo iſt ebendamit die Allöoſe völlig ausgeſchloſſen, die Ubiquität liegt in einer ganz andern, über ſie hinausgehenden, Sphäre, ſie kann ihren Grund nur in der Einheit der Perſon haben, vermöge welcher, was von dem ganzen Chriſtus geſagt werden kann, von ihm auch als Menſch gelten muß. Der Hauptbeweis für die Anſicht Luthers iſt daher in folgenden Säzen ſeiner Schrift enthalten: „Chriſtus iſt, wo er iſt, eine natürliche göttliche Perſon, und iſt auch natürlich und perſönlich daſelbſt. Iſt er nun natürlich und perſönlich, wo er iſt, ſo muß er daſelbſt auch Menſch ſeyn. Denn es ſind nicht zwei getrennte Perſonen, ſondern eine einzige Perſon. Und wo du kannſt ſagen: hier iſt Gott, da mußt du auch ſagen: ſo iſt Chriſtus der Menſch da. Und wo du einen Ort zeigen würdeſt, wo Gott wäre und nicht der Menſch, ſo wäre die Perſon ſchon getrennt, weil ich alsdann mit Wahrheit ſagen

könnte: hier ist Gott, der nicht Mensch ist, und noch nie Mensch ward. Hieraus würde folgen, daß Raum und Stätte die zwei Naturen von einander sondern und die Person zertrennen, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht könnten trennen noch von einander reissen. Und es soll mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr, denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und eine menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müßte allein ein besonderer abgesonderter Gott seyn ohne Menschheit. Nein! wo du mir Gott hinsezest, da mußst du mir die Menschheit mithinsezen, denn sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen" [7]). — „Weil Christus Gott und Mensch ist, und seine Menschheit mit der Gottheit Eine Person geworden, und also ganz und gar in Gott gezogen über alle Creatur, daß er gleich an ihm klebt, wie ist es möglich, daß Gott etwa sey, da er nicht Mensch sey? Ist er an einem Ort Gott und Mensch, warum soll er dann nicht auch an einem andern Ort Gott und Mensch seyn? Ist er am andern Ort Gott und Mensch, warum nicht auch am dritten, vierten, fünften und so fort an allen Orten? Summa — wollen wir Christen seyn, und recht von Christo denken, so müssen wir ja also von ihm denken, daß die Gottheit sey ausser und über allen Creaturen. Zum andern müssen wir denken, daß die Menschheit, wiewohl sie auch eine Creatur ist, aber weil sie allein, und sonst keine, also an Gott klebt, daß sie eine Person mit der Gottheit, so muß sie auch höher über und ausser allen Creaturen seyn, doch unter Gott allein" [8]). Hiemit war zwar die Ubiquität der menschlichen Natur Christi, als wesentlich enthalten in der Einheit der Person, dargethan, aber dadurch die Frage noch nicht gelöst, wie sich die göttliche Allgegenwart mit einem menschlichen

7) A. a. O. S. 1090 f.
8) A. a. O. S. 1203 f.

Leibe zuſammendenken läßt? In dieſer Beziehung berief ſich Luther darauf, daß Gott mancherlei Weiſen habe und wiſſe, um an einem Orte zu ſeyn, nicht allein diejenige, welche von den Philoſophen die locale genannt werde. Er unterſchied daher von dem localen Seyn an einem Orte das definitive und relative. Auf die erſte Weiſe, die locale und begreifliche Weiſe, nehme jeder Körper ſeinen beſtimmten Raum ein, auf die andere können nur Geiſter an einem Orte ſeyn, die dritte übernatürliche, nach welcher etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ſey, alles erfülle, und doch von keinem Orte begriffen werde, komme allein der Gottheit zu. Mit dieſer Unterſcheidung wollte Luther eigentlich einen Beweis **a minori ad majus** führen. Da Chriſtus, argumentirte er, die locale Gegenwart auf der Erde gehabt, auch ſeine definitive, vermöge welcher er durch alle Creaturen fahren könne, wiederholt, wie namentlich als er aus dem verſchloſſenen Grabe kam, durch verſchloſſene Thüren ging, und auch als er von ſeiner Mutter geboren wurde, bethätigt habe, ſo könne ihm auch die dritte übernatürliche, nach welcher Chriſtus überall ſey, wo Gott iſt, und alles durch und durch von Chriſtus, ſeinem Leibe oder ſeiner Menſchheit nach, erfüllt ſey, nicht fehlen [9]). Die Möglichkeit der Sache ſelbſt wurde dadurch nicht klarer, und wenn Luther auf die Einwendung Zwingli's, daß, wenn Chriſtus in den Tagen ſeines Fleiſches im Himmel und auf der Erde zugleich war, ſein Leib auch im Himmel leiden müßte, was er auf der Erde litt, nur dieß zu erwiedern wußte, wenn das Gottſeyn ihn nicht am Leiden hinderte, ſo könne noch weit weniger, daß er im Himmel war, ein Hinderniß ſeines Leidens geweſen ſeyn, es ſey eine falſche Annahme, daß uns an allen Orten widerfahren müſſe, was uns an einem widerfährt, — ſo beſtätigte er dadurch nur ſelbſt die Wahrheit der, aus ſei-

9) A. a. O. S. 1186 f.

ner Lehre gleich anfangs von Zwingli gezogenen, Conſequenz, daß er entweder mit Marcion Chriſtus einen erdichteten, des Leidens unfähigen, Leib zuſchreiben, oder, wenn er dem Leibe nach zugleich im Himmel und auf der Erde geweſen ſeyn ſoll, zwei Leiber Chriſti annehmen müſſe [10]). Wollte man auch Luther die Wahrheit der, aus ſeinem Lehrſaze von der Einheit der Perſon gezogenen, Conſequenz zugeben, ſo verwickelte ſich doch ſeine Lehre, ſobald ſie nach der concreten Wirklichkeit der Sache ſelbſt, in Beziehung auf die einzelnen Fälle, die dabei in Betracht kamen, genommen wurde, in unauflösliche Schwierigkeiten, und er konnte ſich zulezt nur in das unbegreifliche Geheimniß ſeiner Lehre zurückziehen, wie er auch ausdrücklich that, wenn er im Gegenſaz gegen Zwingli, welcher durch ſeine Allöoſe die Sache der denkenden Vernunft annehmbar machen wollte, die alte Wettermacherin, Frau Vernunft, die Großmutter der Allöoſe nannte [11]). Aber auch die logiſche Conſequenz ſeiner Behauptung mußte in Anſpruch genommen werden, und Zwingli konnte dem Saze Luthers, daß, wofern die Perſon nicht getrennt werden ſoll, wo Gott iſt, auch der Menſch ſeyn müſſe, mit gutem Grunde entgegenhalten [12]), daß allerdings die Gottheit Chriſti an einem Orte ſeyn könne, wo ſeine Menſchheit nicht iſt, ohne daß deßwegen Chri-

10) A. a. O. S. 76.: Sprichſt du: Ja, eben do (vor aller erlütrung) iſt er im himmel geweſen, und hat aber der mänglen oder müjen keine doben ghabt. So ruf ich dir zu: Weer, weer, Luther, weer! Marcion will dir in'n Garten. Dann iſt ſyn lychnam im himmel unlydenbar geweſen, ſo iſt er auch hieniden unlydenbar geweſen, und dann hat Marcion recht, oder willt du ſagen, der lychnam, der hieniden, ſye lydenbar gweſen, aber der doben nit, ſo muß er zween lychnam ghabt haben.

11) A. a. O. S. 1181.

12) Ueber D. Mart. Luthers Buch, Bekanntnuß genannt, antwurt Huldrych Zwingli's. 1527. A. a. O. S. 170.

ſtus aufhöre Menſch zu ſeyn. Wenn des Kaiſers Gemüth in Mailand ſey, er aber in Spanien, nicht in Mailand, ſo folge daraus nicht, daß er nicht ein Menſch ſey. Die Kraft, der Schein und der Glanz der Sonne könne überall ſeyn, der Sonne Leib aber nicht überall, ſondern nur an Einem Orte. Alſo ſey auch das göttliche Weſen überall, und wo man ſagen könne: da iſt Gott, da könne man auch ſagen: da iſt Gott, der Menſch iſt, aber das könne man nicht ſagen: wo Gott iſt, da iſt der Menſch. Hierin hatte unſtreitig Zwingli vollkommen Recht, aber die von ihm gebrauchten Beiſpiele können uns auch zeigen, wie die Sache eigentlich ſteht. Der Kaiſer kann allerdings ſeinem Geiſte nach in Mailand, dem Leibe nach in Spanien ſeyn, die Frage iſt jedoch, wo er ſeinem wahren ſubſtanziellen Seyn nach iſt. Ebenſo fragt es ſich auch hier, in welche der beiden Naturen das wahre eigentliche Selbſt der Perſon Chriſti zu ſezen iſt, ob die eigentliche Subſtanz ſeines gottmenſchlichen Seyns ſeine Gottheit oder ſeine Menſchheit iſt? Iſt er mit dem wahren Subject ſeiner Perſon nur da, wo er als Gott iſt, ſo iſt er, da er als Gott zugleich Menſch iſt, wo er als Gott iſt, auch als gottmenſchliches Subject; iſt er aber mit ſeinem wahren Selbſt nur da, wo er als Menſch auch dem Leibe nach iſt, ſo kann die wahre Gegenwart ſeiner Perſon nur ſeine leibliche ſeyn. Wenn daher Zwingli ſagt: „Wir ſagen nirgends, daß Chriſtus nur an Einem Orte eine Perſon ſey: wir haben immer behauptet, daß Gott allenthalben Menſch ſey, und wo Gott ſey, da ſey er Menſch, allein das ſchließen wir aus, daß der Menſch leiblich allenthalben ſey, wo Gott iſt, denn er war leiblich nicht im Himmel, als er am Kreuze ſtarb, und das bricht und ſchwächt die Perſon nicht“ [13]), ſo iſt hieraus deutlich zu ſehen, daß nach Zwingli's Anſicht das wahre Subject der Perſon Chriſti nur da iſt, wo er

13) A. a. O. S. 179.

als Menſch dem Leibe nach iſt: das Conſtitutive ſeiner Perſon iſt ſein menſchlich leibliches Daſeyn. Wenn er dagegen gegen Luther bemerkt, daß die Perſon getrennt werde, wenn ſie nach ſeiner Lehre allenthalben ſeyn ſoll: „wenn ſie allenthalben wäre, ſo wäre ſie jezt in die Gottheit verkehrt, und wäre nicht mehr Chriſtus, denn Chriſtus iſt ewiger Gott und Menſch, das iſt die Perſon, von der wir reden. Wo nun die aufgenommene Natur in die aufnehmende verkehrt wird, ſo wäre die Perſon hin, denn die Perſon muß zwei Naturen haben, eine erhaltende und eine erhaltene. Wenn nun Chriſti Menſchheit allenthalben wäre, ſo müßte dieß allein daher kommen, daß ſie in die Gottheit verkehrt wäre, und ſie wäre nimmer die erhaltene Natur, und deßhalb würde die Perſon des Sohnes Gottes allein die göttliche Natur ſeyn, und nicht die menſchliche, und Chriſtus wäre alſo in Ewigkeit nicht mehr wahrer Menſch“ [14]); ſo iſt der Vorwurf der Verkehrung der Menſchheit in die Gottheit nur ein ungeſchickter Ausdruck für das, was eigentlich gemeint ſeyn kann, daß nämlich, wenn das ſubſtanzielle Seyn der Perſon in die Gottheit geſezt wird, das menſchliche Seyn dem göttlichen weichen muß, und ſomit auch das Weſentliche der Gegenwart Chriſti nicht nach ſeinem menſchlichen, ſondern nur nach ſeinem göttlichen Seyn beſtimmt werden kann. Nicht das macht demnach das weſentliche Moment dieſer Controverſe zwiſchen Luther und Zwingli aus, daß der Eine die Einheit der Perſon zu trennen, der Andere die Zweiheit der Naturen zu vermengen ſcheint (dagegen konnte ſich jeder von beiden immer wieder mit demſelben Rechte vertheidigen), ſondern die Hauptſache kann zulezt nur darin gefunden werden, daß, wie hier überhaupt der Natur der Sache nach immer die Möglichkeit zweier völlig divergirender Richtungen gegeben iſt, jeder von beiden auf einem Standpunct ſteht, wel-

14) A. a. O. S. 183.

cher das gerade Gegentheil von dem des andern ist. Ist Christus ein wahres unzertrennliches Subject, so kann, da er den eigentlichen Schwerpunct seines persönlichen Subjects nur entweder auf der einen oder der andern Seite haben kann, sein wahres substanzielles Selbst nur entweder auf der göttlichen oder auf der menschlichen Seite seines Wesens seyn. Zwingli sezte es unläugbar in die menschliche Seite, wenn ihm der wahre Christus nur da war, wo er auch dem Leibe nach war, Luther in die göttliche, wenn er von dem unmittelbaren leiblichen Seyn abstrahirend das leibliche Seyn vielmehr aus der Allenthalbenheit der göttlichen Natur ableitet. So groß der Widerspruch gegen das empirische Bewußtseyn zu seyn scheint, wenn die Allgegenwart des göttlichen Wesens einem menschlichen Daseyn zukommen soll, so ganz anders stellt sich doch die Sache, sobald die Person Christi nicht vom menschlichen, sondern vom göttlichen Standpunct aus betrachtet wird. Ist Christus nach dem wahren substanziellen Begriff seines Wesens Gott, so ist das Menschliche an ihm nur ein Accidens, ein blos verschwindendes Moment, und es macht keinen wesentlichen Unterschied aus, ob es auf einem einzelnen Puncte einen höhern Grad von Realität hat, als auf andern, wenn es überhaupt an sich betrachtet, auf jedem Puncte jeden Augenblick in sich selbst zu verschwinden im Begriff ist. Ist Christus nach Luther im Abendmahl nur so als Mensch leiblich gegenwärtig, wie er auch sonst überall in der ganzen Welt ist, welche Realität kann der einzelne Punct, welchen er mit seiner leiblichen Existenz einnimmt, in der Unendlichkeit des Universums noch haben? Er zerfließt selbst ins Unendliche und es geht daraus nur die Folge hervor, daß Christus, wenn er als wesentlich göttliches Subject zugleich die wahre Wirklichkeit eines wesentlichen Daseyns haben soll, entweder gar nicht Mensch ist, oder nicht in der Weise eines bestimmten einzelnen Individuums. In der lutherischen Ubiquitätslehre ist daher nur ausgesprochen,

wie eine Chriſtologie ſich geſtalten muß, welche das Göttliche in der Perſon Chriſti zur wahren Subſtanz ſeines Weſens macht.

Die ſo lange Zeit fortdauernden und beſonders nachdem Calvin mit ſeiner ſcheinbar vermittelnden Lehre zwiſchen die beiden ſtreitenden Parteien getreten war, mit neuer Heftigkeit ſich erneuernden Streitigkeiten über die Lehre vom Abendmahl ließen auch die eng in ſie verflochtene Frage über die Perſon Chriſti nicht ruhen. Auch in der zweiten Periode dieſer Streitigkeiten wurde die Ubiquität des Leibes Chriſti Gegenſtand lebhafter Verhandlungen, in welchen auf der einen Seite, der ſchweizeriſchen oder reformirten, Heinrich Bullinger [15]), Petrus Martyr [16]), Theodor Beza [17]), auf der anderen, der lutheriſchen, Joh. Brenz [18]) und Jac. Andreä [19])

---

15) Tractatus verborum Domini Joh. 14, 2. 1561. Responsio, qua ostenditur, sententiam de coelo et dextra Dei firmiter adhuc perstare. 1562. Fundamentum firmum, cui tuto fidelis inniti potest. 1563.

16) Dialogi de Christi humanitate, proprietate naturarum, ubiquitate etc. 1562.

17) Responsum ad Brentii argumenta. 1564.

18) Noch ehe Bullinger's erſte Schrift über Joh. 14, 2. erſchien, verfaßte Brenz die Schrift: De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum, ac sessione ejus ad dextram patris. Sie erſchien im J. 1561, und in demſelben Jahre ſeine Sententia de libello D. H. Bullingeri. Das Hauptwerk von Brenz über dieſe Lehre iſt die beſonders gegen Bullinger und P. Martyr gerichtete Schrift: De divina majestate Christi et de vera praesentia corporis et sanguinis ejus in coena. 1562. Opp. J. Brentii. Tub. 1590. T. VIII. S. 831 f. 891 f. Vgl. Hartmann und Jäger, Joh. Brenz. 1842. Bd. 2. S. 380 f.

19) Capita disputationis ordinariae de majestate hominis Christi etc. 1564. Brevis et modesta Apologia disputatio-

einander entgegenstunden. Während den Vertheidigern der lutherischen Ubiquitätslehre schuldgegeben wurde, daß sie mit ihr die craßsinnliche Vorstellung einer unendlichen räumlichen Ausdehnung und Ausspannung des Leibes Christi verbinden, konnten sie selbst ihren Gegnern den nicht ungegründeten Vorwurf einer beschränkten Ansicht von der Localität des Himmels machen. Um zur Bestreitung der Möglichkeit, daß Christus an verschiedenen Orten, somit auch im Abendmahl seyn könne, den Leib Christi im Himmel örtlich zu fixiren, erklärte Bullinger in seiner Abhandlung über die Stelle Joh. 14, 2. den Himmel, in welchen Christus erhöht wurde und in den die Auserwählten aufgenommen werden, als einen bestimmten Ort in der Höhe, und beschuldigte die Gegner, daß sie nicht nur die Lehre von der Menschwerdung Christi, von der Wahrhaftigkeit seines Leibes und seiner Auferstehung verdrehen, sondern durch die Läugnung der Räumlichkeit des Himmels sogar die Wirklichkeit der Auferstehung der Todten aufheben und einen wesentlichen Theil des christlichen Glaubens und Hoffens vernichten. Indem Brenz in seiner Gegenschrift eine so sinnliche und weltliche Vorstellung vom Himmel als einem abgegrenzten Raume, in welchem Christus und die Heiligen in abgetheilten Wohnorten sich aufhalten, spazieren gehen, sizen, stehen, liegen, nur bedauern konnte, mußte es der Ubiquitätslehre zu nicht geringer Empfehlung dienen, wenn ihre Anhänger erst wieder daran erinnern mußten, daß man sich die Rechte Gottes, zu welcher Christus erhoben sey, fern von jeder Beschränkung als die allmächtige Majestät Gottes, und das göttliche Wesen selbst, mit welchem Christus in der innigsten Verbindung stehe, als ein über Himmel und Erde erhabenes, alles erfüllendes und durchdringendes zu

---

nis etc. 1564. Assertio doctrinae de personali unione gegen Th. Beza. 1565. Pia, brevis et perspicua expositio controversiae de duabus in Christo naturis etc. 1565.

denken habe. Nur ſchienen auf der andern Seite ſie ſelbſt der Realität der Thatſachen der evangeliſchen Geſchichte zu nahe zu treten, wenn ſie, gemäß ihrer auf die perſönliche Einheit der beiden Naturen gegründeten Ubiquitätslehre, die Himmelfahrt Chriſti und ſein einſtiges Kommen zum Gericht, wie man meinte, nur für beſondere Manifeſtationen der jede locale Bewegung ausſchließenden göttlichen Allgegenwart Chriſti halten konnten [20]). Doch man konnte ja zwiſchen einer ſichtbaren und unſichtbaren Himmelfahrt unterſcheiden [21]), und überhaupt was ließ ſich gegen die überſchwängliche Lehre noch weiter einwenden, ſobald man nur den Muth hatte, über alle der vernünftigen Betrachtung ſich aufdrängenden Widerſprüche hinwegzuſezen! In dieſer kühnen Conſequenz übertraf Brenz alle Vertheidiger der Ubiquitätslehre [22]).

---

20) In dieſer Beziehung ſagt Calvin in ſeiner Admon. ult. ad Westph. 1557. S. 81.: *Scriptura, quum de adscensu Christi in coelum loquitur, simul inde venturum pronunciat. Si vero nunc secundum corpus occupat totum mundum, quid aliud vel fuit ascensus ejus, vel erit descensus, quam fallax et inane spectrum?*

21) Brenz, De personali unione etc. S. 846.: *Manifestum est, quod Christus — sublatus sit visibiliter. — Numquid autem aliàs non ascendit invisibiliter? — Tum quidem primum adscendebat visibiliter, sed adscenderat etiam jam antea et consederat ad dextram Dei invisibiliter in sua a mortuis resurrectione. — Quid autem opus est, de tempore tantum resurrectionis et ascensionis Christi dicere, cum jam inde ab initio, in momento incarnationis suae adscenderit invisibiliter in coelum, et ad dextram Dei patris sui sederit?*

22) De personali un. etc. S. 836.: *Non est mirandum, quod ex una illa et maxima absurditate* (der *unio*) *multae aliae sequantur juxta humanum intellectum absurditates.* Deßwegen war ſein Hauptbeweis immer, daß die Gottheit

Nachdem man ſich einmal aus Veranlaſſung der Lehre vom Abendmahl und im engſten Zuſammenhang mit derſelben auf beiden Seiten in einem ſo entgegengeſezten Sinne über die Lehre von der Perſon Chriſti ausgeſprochen hatte, mußte die Differenz über dieſe Lehre dieſelbe Bedeutung und Feſtigkeit wie die Hauptdifferenz über die Lehre vom Abendmahl ſelbſt erhalten. Auch Calvin konnte, obgleich ſeine Lehre vom Abendmahl der lutheriſchen näher ſteht als die Zwingliſche, in der Frage über die Ubiquität nur auf die Zwingliſche Seite treten [23]), da er nicht nur in der Erklä-

---

und Menſchheit in Chriſtus Eins ſind, wo alſo Gott iſt, auch der Menſch iſt. Alle Einwendungen gegen die Möglichkeit ſchlug er durch die Berufung auf die Allmacht Gottes nieder. Vgl. De div. maj. Chr. S. 905. *Vociferantur Cingliani, quod hac unione non possit fieri, ut corpus Christi, salva natura sua, extendatur in infinitum, corpus enim natura sua esse finitum. — Praescribuntur etiam hic certi omnipotentiae Dei fines, quippe quod ne divina quidem potentia fieri queat, ut corpus Christi non sit finitum ac loco circumscriptum. — Ac miranda sane res est*, ſagt er in dem Vorwort zu der Schrift: De pers. un., *quod qui maxime omnium spirituales videri volunt, non possint in tanto hypostaticae unionis et coenae Dominicae mysterio carnales suas de geometricis dimensionibus cogitationes excutere. Finxerunt novum et prodigiosum ubiquitatis vocabulum, ut eo facilius rudibus et rerum nesciis imponant ac persuadeant, nos etiam novum et prodigiosum dogma excogitasse, et corpus Christi tanquam alutam in omnia loca geometrice extendere et diffundere.* Nur dieſe craſſe Vorſtellung ſollte man nicht mit der Sache verbinden. Davon konnte man ja auch füglich abſtrahiren, *cum*, wie Brenz behauptet (De pers. un. S. 837.) *in loco esse non sit corporis substantia, sed tantum proprietas substantiae accidentaria.*

23) Instit. christ. relig. II, 14. hebt Calvin beſonders die Analogie der Perſon Chriſti mit der aus Seele und Leib be-

rung der Einſezungsworte an Zwingli ſich anſchloß, ſondern auch als das Hauptmoment ſeiner Lehre vom Abendmahl nicht die Herabkunft des Leibes Chriſti in die ſinnlichen Elemente des Abendmahls, ſondern vielmehr die Erhebung des Geiſtes zu der himmliſchen Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti betrachtet wiſſen wollte. Wenn auch beide Theile der Einheit der Perſon ſo wenig als dem Unterſchied der Naturen etwas entziehen wollten, ſo ging doch ſchon aus den bisherigen Erörterungen offen genug hervor, daß

ſtehenden menſchlichen Perſönlichkeit hervor. *Si quid in rebus humanis tanto mysterio simile potest reperiri, hominis similitudo appositissima videtur, quem ex duabus substantiis conspicimus constare, quarum neutra tamen sic alteri permixta est, ut non retineat naturae suae proprietatem. — Postremo animi propria transferuntur ad corpus et propria corporis ad animam, qui tamen iis constat, unus homo est, non plures. Hujusmodi vero loquendi formulae et unam esse in homine personam ex duobus connexis compositam significant, et duas subesse diversas naturas, quae hanc constituant. Ita et de Christo scripturae loquuntur: attribuunt illi interdum, quae ad humanitatem singulariter referri oporteat, interdum quae divinitati peculialiter competunt, nonnunquam quae utramque naturam complectantur, neutri seorsum satis conveniant. Atque istam quidem duplicis naturae conjunctionem, quae in Christo subest, tanta religione exprimunt, ut eas quandoque inter se communicent: qui tropus veteribus* ἰδιωμάτων κοινωνία *dictus est. — Humanitatis proprietas cum altera natura communicatur*, aber, bemerkt er in Beziehung auf Joh. 3, 13., *propter duplicis naturae unionem alteri dabat quod erat alterius.* Die Hauptſache iſt Calvin die Verſchiedenheit der Naturen, weßwegen die Gemeinſchaft keine reale, ſondern nur eine nominelle oder tropiſche ſeyn kann. Ausdrücklich verwarf er die Lehre von der Ubiquität des Leibs in der *Ultima admonitio.* Vgl. z. B. 244. 273.

die Einen mit demſelben Intereſſe die beiden Naturen in ihren beſondern Proprietäten auseinanderhielten, mit welchem die Andern den Unterſchied der Naturen der Einheit der Perſon unterordneten, und wie es ſchien, in ihr aufgehen ließen, und da es ſich in dieſer Differenz um einen beſtimmten Punkt handelte, zu welchem man ſich nicht indifferent verhalten konnte, die Ubiquität des Leibes Chriſti, welche von den Einen ebenſo entſchieden verworfen, als von den Andern feſtgehalten wurde, ſo mußte ſich die zu dem Hauptgegenſtand der theologiſchen Streitigkeiten jener Zeit in ſo naher Beziehung ſtehende Differenz in dem dogmatiſchen Bewußtſeyn der beiden Parteien um ſo tiefer feſtſezen. Es konnte nicht anders geſchehen, als daß die ſoweit entwickelte Unterſcheidungslehre ſich auch ſymboliſch conſtituirte. In der lutheriſchen Kirche geſchah dieß durch die Concordienformel, welche auch in dieſer Beziehung eine wichtige Epoche des proteſtantiſch-lutheriſchen Lehrbegriffs bezeichnet, weßwegen ihre hieher gehörenden Hauptſäze eine nähere Beachtung verdienen.

Vor allem wird der Stand der Controverſe ſo feſtgeſtellt [24]): Es frage ſich, ob die beiden Naturen, die göttliche und die menſchliche, jede mit ihren Proprietäten wegen der perſönlichen Unio in einer wahren und realen Gemeinſchaft mit einander ſtehen und wieweit dieſe Gemeinſchaft auszudehnen ſey? Die Sakramentirer behaupten, beide Naturen ſeyen in Chriſtus perſönlich nur ſo vereinigt, daß keine der andern von dem jeder Natur Eigenthümlichen auf reale Weiſe etwas mittheile. Die Unio bewirke nur gemeinſame Namen, Gott heiße Menſch und der Menſch Gott, ohne daß jedoch Gott mit der Menſchheit, und der Menſch mit der Gottheit, der Majeſtät und den Proprietäten der göttlichen Natur etwas Reales gemein habe. Das Gegentheil hievon habe Luther gelehrt. Indem nun die Verfaſſer der Formel die von Luther

24) F. C. Epitome. VIII. de persona Christi. S. 605.

in ſeinen Streitſchriften gegen Zwingli aufgeſtellte Lehre zu Grunde legen, heben ſie als weſentlichen Glaubens-Artikel der von ihnen vorgetragenen kirchlichen Lehre von der Perſon Chriſti mit beſonderem Nachdruck die Beſtimmung hervor [25]), daß die menſchliche Natur Chriſti nicht nur ihre weſentlichen und natürlichen Proprietäten habe und behalte, ſondern auch durch die perſönliche Unio, durch welche ſie auf eine ganz einzige Weiſe mit der Gottheit Eins geworden, und nachher durch ihre Glorification zur Rechten der Majeſtät, Kraft und Macht über alles in dieſer und der künftigen Welt erhöht worden ſey. Dieſe Majeſtät, zu welcher Chriſtus ſeiner Menſchheit nach erhöht wurde, habe er nicht erſt bei ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt, ſondern ſchon im Moment ſeiner Menſchwerdung und der perſönlichen Vereinigung der beiden Naturen erhalten. Die perſönliche Unio ſelbſt aber dürfe man ſich keineswegs ſo denken, wie wenn die beiden Naturen, die göttliche und die menſchliche, nur gleich zwei Brettern zuſammengeleimt worden wären, ohne eine reale und wahre Gemeinſchaft miteinander zu haben. Um das Weſen dieſer Unio zu erläutern, bedienen ſich auch die Verfaſſer dieſer Formel der längſt gebrauchten Beiſpiele von dem Verhältniß der Seele und des Leibs und von einem von Feuer durchglühten Eiſen. Allein alle dieſe Säze, in welchen nur die alte kirchliche Lehre wiederholt wird, machen es noch nicht klar, auf welche Weiſe die beiden einander entgegenſtehenden Beſtimmungen, daß jede Natur ihre Proprietäten behalte, weil die Eigenſchaften ihre Subjecte nicht unterſcheiden können, und daß in Folge der perſönlichen Einigung auch eine Gemeinſchaft der Idiome ſtattfinde, miteinander zu vermitteln ſind. Um daher die Lehre von der **communicatio idiomatum** genauer zu entwickeln, glauben die Verfaſſer der Formel in der Lehre von der Perſon Chriſti, ſeinen Naturen und

25) Solida declaratio S. 764 f.

Proprietäten Säze verschiedener Art unterscheiden zu müssen. In die erste Klasse sezen sie diejenigen Säze, in welchen, was nur einer der beiden Naturen zukommt, von der ganzen Person ausgesagt wird, somit die beiden Naturen, in ihrer besondern Eigenthümlichkeit nur durch die Vermittlung der Person in Gemeinschaft miteinander stehen. Es ist dieß der Ort, wo, wie die Verfasser der Formel selbst bemerken, der von den Sakramentirern geltend gemachte Tropus der Allöose seine Stelle findet; aber welche Vorstellung muß man von der logischen Consequenz der Verfasser der Formel bekommen, wenn sie, statt das Wahre der Allöose anzuerkennen, und sich somit auch nicht weiter daran zu stoßen, daß es Säze gibt, in welchen, was von der einen der beiden Naturen gesagt wird, von der andern für sich selbst nicht gelten kann, sondern nur von der Person, in welcher sich die beiden Naturen zur Einheit zusammenschließen, vielmehr um die Kirche gegen den verderblichen Irrthum der Zwinglischen Allöose zu schüzen, aus den Schriften Luthers diejenigen Stellen in ihre Formel aufnahmen, in welchen er sich in den härtesten Ausdrücken gegen die Allöose erklärt hatte! Was thaten sie hiemit anders, als daß sie, da es hier sich keineswegs nur um den Namen, sondern vielmehr um die durch den Namen bezeichnete Sache handelt, dieselbe Sache zuerst behaupteten, und unmittelbar darauf wieder läugneten? Zur zweiten Klasse rechneten sie solche Säze, die sich auf das Amt Christi beziehen, welchen zufolge die Person in, mit oder durch eine ihrer beiden Naturen nicht ohne die Mitwirkung der andern Natur thätig ist. Auf diese beiden Klassen folgt nun erst die hier in Frage stehende, bei welcher es darauf ankommt, ob die zwei Naturen in der persönlichen Unio einzig nur ihre natürlichen wesentlichen Proprietäten beibehalten. Von der göttlichen Natur wurde dieß unbedingt zügegeben, von der menschlichen aber die gleiche Behauptung für falsch erklärt. Nach der Lehre der Schrift und der Väter habe die mensch-

liche Natur Chriſti in Folge der perſönlichen Einigung mit der göttlichen, im Zuſtande der Erhöhung, auſſer und über ihren natürlichen, weſentlichen und ihr immanenten menſchlichen Proprietäten, noch beſondere auſſerordentliche, übernatürliche, unausſprechliche Prärogativen der Majeſtät, Glorie und Macht, für welche der menſchlichen Natur nach dem Zeugniß der Schrift die Empfänglichkeit nicht abgeſprochen werden dürfe. Zum Beweiſe dafür beruft ſich die Formel auf Stellen, in welchen Chriſtus, als Menſch, das Lebendigmachen, Richten und Herrſchen über alles — was nichts Endliches, ſondern eine unendliche göttliche Proprietät iſt — zugeſchrieben wird, und zwar als etwas ihm erſt Gegebenes, das ihm ſomit nur ſofern er Menſch iſt zukommt. Um das Weſen dieſer Mittheilung näher zu beſtimmen, wird geſagt, ſie ſey nicht durch eine weſentliche oder natürliche Ausgießung der Eigenſchaften der göttlichen Natur in die menſchliche geſchehen, wie wenn die Menſchheit Chriſti dieſe Eigenſchaften für ſich und geſondert vom göttlichen Weſen hätte, oder wie wenn durch dieſe Mittheilung die menſchliche Natur in Chriſtus ihre natürlichen und weſentlichen Eigenſchaften ganz abgelegt hätte, und entweder in die göttliche Natur verwandelt, oder der göttlichen Natur durch dieſe Mittheilung ihrer Eigenſchaften in und durch ſich ſelbſt gleichgemacht worden wäre. Es ſoll daher durch die Ausdrücke **realis communicatio, realiter communicari**, keine phyſiſche Mittheilung oder Weſens-Transfuſion, wodurch die Naturen in ihren Subſtanzen oder ſubſtanziellen Eigenſchaften vermiſcht würden, gelehrt werden, wie Einige dieſe Ausdrücke falſch gedeutet haben, ſondern ſie ſollen einer blos verbalen Communication und dem Vorgeben derer entgegengeſezt ſeyn, welche behaupten, die **communicatio idiomatum** ſey eine bloße Phraſe und Redeweiſe, und auſſer der verbalen Communication von gar keiner andern wiſſen wollen. Deßwegen ſeyen nun die Stellen, in welchen die h. Schrift die Majeſtät bezeugt, zu wel-

cher die menschliche Natur in Christus erhöht worden, nicht so zu verstehen, wie wenn jene göttliche Majestät Christus nur nach seiner göttlichen Natur zuzuschreiben wäre, oder der menschlichen Natur nur in der Weise zukäme, daß sie vermöge einer gewissen Redeweise den bloßen Titel und Namen der göttlichen Majestät, in der That aber keine wirkliche Gemeinschaft mit ihr hätte. Da nämlich Gott eine ungetheilte geistige Substanz sey, welche überall und in allen Creaturen ist, und wo sie ist, auch in ihrer Majestät ist, so könnte man sagen, in allen Creaturen, in welchen Gott ist, besonders aber in seinen Erwählten und Heiligen, wohne die ganze Fülle der Gottheit körperlich, auf diese Weise würde aber zwischen Christus nach seiner menschlichen Natur und den übrigen Heiligen kein Unterschied seyn, und Christus die specifische Würde, die er als Mensch hat, verlieren, während doch von keiner Creatur, keinem Menschen, keinem Engel gesagt werden kann, was von Christus auch nach seiner menschlichen Natur in Stellen, wie Matth. 28, 18. Joh. 13, 3. Col. 2, 9. Hebr. 2, 7. 1. Cor. 15, 27. gesagt wird. Nachdem die Formel wiederholt versichert hat, daß sie weder der göttlichen Natur an sich etwas von ihren göttlichen Proprietäten entziehen, noch der menschlichen Natur für sich eine göttliche Absolutheit zuschreiben wolle, welcher die menschliche Natur für sich nicht fähig sey, kommt sie nun erst auf den Hauptsaz, um welchen es ihr zu thun ist. Wegen der persönlichen Unio und der aus ihr folgenden Communicatio werde Christus nach dem Fleisch zugeschrieben, was das Fleisch für sich nicht seyn und ausserhalb der Unio für sich nicht haben könne. Das Fleisch Christi werde die wahrhaft lebendigmachende Speise und sein Blut der wahrhaft lebendigmachende Trank genannt, weßwegen nur der Mensch Jesus Christus und kein anderer Mensch von sich sagen könne, was er Matth. 18, 20. und 28, 20. von sich sage. Diese Zeugnisse der Schrift seyen nicht blos von der Gegenwart der Gottheit Christi in seiner

Gemeinde zu verſtehen, wie wenn dieſe Gegenwart auf Chriſtus, ſofern er Menſch iſt, gar keine Beziehung hätte. In dieſem Sinne würden ja auch Petrus und Paulus und alle Heiligen im Himmel durch die in ihnen wohnende allgegenwärtige Gottheit auf der Erde gegenwärtig ſeyn. Jene Zeugniſſe der Schrift ſprechen von einer Majeſtät des Menſchen Chriſtus, welche er nach ſeiner Menſchheit zur Rechten der Majeſtät und Kraft Gottes erhalten habe, ſo daß er nach der von ihm angenommenen Natur und mit ihr gegenwärtig ſeyn könne und gegenwärtig ſey, wo er wolle. Nicht der halbe Chriſtus oder nur ein Theil von ihm ſey gegenwärtig, ſondern die ganze Perſon Chriſti, zu welcher die beiden Naturen gehören, die menſchliche und die göttliche, weßwegen wir ihn nicht blos nach ſeiner göttlichen, ſondern auch nach ſeiner angenommenen menſchlichen Natur gegenwärtig haben, und zur Beſtätigung dieſer Wahrheit habe er ſein heiliges Mahl angeordnet, zum Zeugniß davon, daß er auch nach der Natur, in welcher er Fleiſch und Blut hat, mit uns ſeyn, und in uns wohnen und wirken wolle.

Erwägt man dieſe Säze in ihrem Zuſammenhang, ſo muß das Schwankende des Reſultats, das aus der in der Formel aufgeſtellten Theorie über die Communication der Idiome gezogen wird, gar ſehr auffallen. Um die leibliche Gegenwart Chriſti im Abendmahl darzuthun, war man auf das Verhältniß der beiden Naturen in Chriſtus zurückgegangen, und glaubte der den Gegnern zugeſchriebenen blos verbalen Communication der Idiome nicht nachdrücklich genug die reale entgegenſezen zu können. Wozu anders konnte dieß geſchehen, als nur dazu, um die leibliche Gegenwart Chriſti im Abendmahl theoretiſch zu begründen? Stund in der Theorie feſt, daß die menſchliche Natur Chriſti vermöge ihrer realen Gemeinſchaft mit der göttlichen, die Eigenſchaften derſelben mit ihr theile, wenn ſie auch gleich nur auf dem Wege der Mittheilung erhalten haben kann, was die göttliche an ſich

hat, ſo konnte auch kein Zweifel mehr darüber ſeyn, daß Chriſtus mit derſelben leiblichen Gegenwart, mit welcher er überall iſt, auch im Abendmahl iſt. Und doch ſchreibt die Formel Chriſtus nicht die aus ihrer Theorie ſich ergebende leibliche Allgegenwart zu, ſie ſagt nicht, wie ſie ihren Prämiſſen zufolge ſagen ſollte, abſolut: Chriſtus iſt überall gegenwärtig, ſondern nur hypothetiſch: er iſt leiblich da gegenwärtig, wo er gegenwärtig ſeyn will [26]). Sie macht daher, was in Folge der communicatio idiomatum eine permanente Eigenſchaft der menſchlichen Natur geworden ſeyn ſoll, von einem vorübergehenden Willensacte abhängig, für welchen die Lehre von der communicatio idiomatum keine Bedeutung mehr haben kann, oder ſie ſezt an die Stelle des der Natur zukommenden Seyns ein Wollen, das nicht auf die eine der beiden Naturen, ſondern nur auf die ganze Perſon zurückgeführt werden kann. Ein ſo auffallender Widerſpruch der Formel mit ſich ſelbſt läßt ſich nur daraus erklären, daß theils die aus der vorausgeſezten Theorie abzuleitende Folgerung dem Zwecke, um welchen es zu thun war, gleichwohl, wie den Verfaſſern der Formel nicht entgehen konnte, nicht zu entſprechen ſchien, ſofern eine leibliche Allgegenwart weit mehr gab, als man für die Gegenwart des Leibes im Abendmahl brauchen konnte, theils ein ſo portentoſes Dogma, wie die Lehre von der Ubiquität des Leibes unſtreitig iſt, bei den Vertheidigern derſelben ſelbſt wieder

26) Auch in den Verdammungsſäzen am Schluſſe der Formel drückt ſie ſich nur ſo aus (S. 787.): *Quod Christus per divinam omnipotentiam suam corpore suo (quod ad dexteram majestatis et virtutis Dei collocavit) praesens esse possit, ubicunque voluerit, ibique inprimis, ubi suam praesentiam illam, ut in sacra sua coena in verbo suo promisit, hoc ipsius omnipotentia et sapientia optime efficere potest, sine transmutatione aut abolitione verae suae humanae naturae.*

gerechtes Bedenken erwecken mußte. Man ſah, als man ſich am Ziele glaubte, eine Conſequenz vor ſich, vor welcher man ſelbſt wieder zurücktreten mußte. War es doch Luther ſelbſt mit der Ubiquitätslehre nicht anders ergangen! Nach dem raſchen Anlauf, welchen er in ſeiner erſten Streitſchrift gegen Zwingli zur Ubiquitätslehre genommen hatte, beſchränkte er ſich in der zweiten auf den Saz, daß wo Chriſtus als Gott iſt, er auch als Menſch ſeyn müſſe, womit gegen den Gegner nichts Weſentliches geſagt war. Ja in der Folge wollte auch Luther die leibliche Gegenwart Chriſti im Abendmahl ganz abgeſehen von jeder weitern Frage über die Möglichkeit der Sache, einzig nur auf den Willen Chriſti gegründet wiſſen, d. h. darauf, daß Chriſtus geſagt habe, er wolle da ſeyn, ſomit ſey er auch da [27]), eine Behauptung, welche, da ſie ſelbſt nur auf der Vorausſezung beruhen kann, daß Chriſtus, wo er ſeyn will, auch ſeyn kann, nichts anders ſagt, als was die Verfaſſer der Concordienformel mit ihrer hypothetiſchen Allgegenwart des Leibes Chriſti behaupten wollten.

---

27) Man vgl. die von Planck (Geſch. der prot. Lehrb. Bd. VI. S. 787.) angeführte Stelle Luthers in der teutſchen Jena'ſchen Ausgabe ſeiner Werke Th. VIII. S. 375.: Es wird der wahre Leib Chriſti und ſein wahres Blut im Brod und Wein des Sacraments zu eſſen und zu trinken gegeben. Nun erhebt ſich die Frage: Wie kann Chriſtus leiblich im Sacrament ſeyn, ſo doch ein Leib an vielen Orten zugleich nicht ſeyn kann? Hierauf antwort ich alſo: Chriſtus hat geſagt, er wolle da ſeyn, darum iſt er wahrhaftig im Sacrament, und dazu leiblich, und ſoll auch keine andere Urſach ſolcher leiblichen Gegenwart geſucht werden, denn dieſe: die Worte lauten alſo, darum muß es alſo geſchehen, wie ſie lauten. — Von allenthalben oder an allen Orten ſeyn ſoll nicht diſputirt werden. Es iſt viel ein ander Ding in dieſen Sachen. So reden auch die Schultheologen nichts vom allenthalben, ſondern behalten den einfältigen Verſtand von der leiblichen Gegenwart Chriſti.

So wenig konnte alſo der Urheber der Ubiquitätslehre ſelbſt zu ihr Vertrauen faſſen! In der That iſt es auch nicht blos die Conſequenz, die von ihr zurückſtößt, ſondern auch die Theorie ſelbſt, auf welcher ſie beruhen ſoll, wie unhaltbar erſcheint ſie! Welche Beweiſe haben denn die Verfaſſer der Concordienformel für ſie vorgebracht? Sehen wir von den Schriftſtellen ab, auf die ſie ſich berufen, welche jedoch gewiß auch ohne die Ubiquitätslehre genügend erklärt werden können, ſo kommt alles auf die Vorausſezung hinaus, daß, weil die Idiomen-Communication der Reformirten wenigſtens nach der Anſicht der Lutheraner eine blos verbale war, es doch wohl auch eine reale geben müſſe. Worin aber dieſe beſtehen ſoll, weiß die Formel nicht klar zu machen. Man kann allerdings die **communicatio idiomatum** in einem mehr oder minder realen Sinne nehmen, wie wenig aber die Verfaſſer der Concordienformel einen beſtimmten Begriff mit ihrer **communicatio idiomatum** verbanden, zeigt am beſten das von ihnen ſelbſt zur Erläuterung der Sache gebrauchte Beiſpiel. Es iſt und bleibt, ſagen ſie, in Chriſtus allein die göttliche Allmacht, Kraft, Majeſtät und Glorie, welche nur der göttlichen Natur eigen iſt. Dieſe aber leuchtet und äuſſert ſich in ihrer vollen Kraft in, mit und durch die angenommene in Chriſtus erhöhte Menſchheit, wie auch in dem glühenden Eiſen keine doppelte Kraft des Leuchtens und Brennens iſt, als hätte das Feuer eine eigene und beſondere Kraft des Leuchtens und Brennens, ſondern dieſe Kraft iſt eine Eigenſchaft des Feuers, ſo jedoch, daß wegen der Einheit des Feuers und des Eiſens das Feuer dieſe ſeine Kraft in, mit und durch das glühende Eiſen äuſſert, das in Folge dieſer Einheit die Kraft des Leuchtens und Brennens hat, ohne daß bei dem Eiſen oder dem Feuer eine Umwandlung der Subſtanz oder der natürlichen Eigenſchaften ſtattfindet. Mit Recht iſt von den Gegnern der Concordienformel in der reformirten Kirche gegen dieſe Vorſtellung

der Sache eingewendet worden, daß es ſich mit der realen Idiomen-Communication im Sinne der Concordienformel ganz anders verhält. Daß die natürlichen Eigenſchaften der menſchlichen Natur in Folge ihrer Einigung mit der göttlichen zu ihrer vollen Actualität gebracht und erhöht worden ſind, hat keine Schwierigkeit. Die menſchliche Natur erhält dadurch nichts, wozu nicht an ſich die Fähigkeit in ihr liegt, ſo wenig als es gegen die Natur des Eiſens iſt, im Feuer glühend zu werden. Sollen aber göttliche Eigenſchaften, wie die Allgegenwart, auf die menſchliche Natur übergegangen ſeyn, ſo müßte dieſe der Schranken ihrer Endlichkeit enthoben und in die ihr fremde Sphäre des Unendlichen verſezt worden ſeyn, was nicht geſchehen kann, ohne daß ſie ebendamit aufhört zu ſeyn, was ſie an ſich iſt, eine menſchlich endliche Natur [28]). Zur Begründung dieſes Begriffs der Idiomen-

---

28) Sehr treffend bemerkt die Gegenſchrift gegen die Concordienformel: De libro concordiae, quem vocant, admonitio christiana, scripta a theologis et ministris ecclesiarum in ditione illustr. principis Joh. Casimiri, Palatini ad Rhenum, Bavariae ducis. Neustadii in Palatinatu. 1581. S. 252.: *Ferro candenti, inquiunt, ignis proprietates realiter communicantur, ut urat et fulgeat, sic etiam humanae naturae realiter communicantur proprietates divinae naturae, cui unita est. Sed non vident, aut dissimulant se videre, non omnes proprietates ignis, sed eas duntaxat ferro communicari, quae naturam ferri non destruunt, ut calorem, mollitiem, fulgorem, non autem claritatem et levitatem ignis, motionem sursum. His enim in materiam ferri transfusis non jam amplius ferrum ignitum, sed ignis esset. Sic multa ineffabilia clara communicantur humanitati a deitate, sed nulla ipsam destruentia.* Die menſchliche Natur wird aufgehoben, zerſtört, wenn ſie widerſprechende Eigenſchaften in ſich vereinigen, zugleich endlich und unendlich ſeyn ſoll.

Communication hat die Formel nicht das Geringſte gethan, und ſie hat demnach, wenn ſie ihre Ubiquität ſelbſt wieder fallen ließ, nur zurückgenommen, was ſie aus ihren Prämiſſen abzuleiten nicht berechtigt war.

Obgleich aber die Concordienformel weder ihre Ubiquität noch ihre Idiomen-Communication auf genügende Weiſe zu rechtfertigen wußte, es lag nun doch einmal in ihr ein ausgeſprochener Gegenſaz vor, welcher ſeine beſtimmte Bedeutung haben mußte. Daß die menſchliche Natur, wenn ſie auch über die Grenzen ihrer Endlichkeit nie hinausgerückt werden kann, doch zugleich die Capacität in ſich hat, die Trägerin übermenſchlicher, göttlicher, abſoluter Eigenſchaften zu ſeyn, bleibt immer die für die Formel characteriſtiſche Behauptung [29]). Vergleichen wir die Symbole der reformirten Kirche, ſo ſezen ſie der lutheriſchen Lehre beſonders die Beſtimmungen entgegen, daß Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur nicht überall, nicht auf der Erde, ſondern nur im Himmel ſey,

---

Nulla enim natura, ſagt dieſelbe Admon. S. 76., *in se ipsam recipit contradictoria.*

29) Am beſtimmteſten iſt dieß in dem negativen Theile der Epitome ausgeſprochen, wo Saz XV. S. 611. die Meinung verworfen wird: *Quod secundum humanitatem omnipotentiae aliarumque proprietatum divinae naturae prorsus non sit capax (filius Dei).* Saz XVI. wird dieß näher beſtimmt durch Verwerfung der Meinung: *Quod Christo secundum humanitatem data quidem sit maxima potestas in coelo et in terra, videlicet major et amplior, quam omnes angeli et creaturae acceperint, sed tamen ita, ut cum omnipotentia Dei nullam habeat communicationem, neque omnipotentia illi data sit. Itaque mediam quandam potentiam inter omnipotentiam Dei et inter aliarum creaturarum potentiam fingunt, datam Christo secundum humanam ejus naturam per exaltationem, quae minor quidem sit quam Dei omnipotentia, major tamen omnium aliarum creaturarum potestate.*

daß die menſchliche Natur immer endlich begrenzt und in ihrer natürlichen Form und Dimenſion bleibe u. ſ. w. [30]), ſehr richtig wird aber von ihnen die hier ſtattfindende Differenz auch ſchon auf den adäquaten Ausdruck gebracht, die Communication der Idiome könne nicht, wie die Lutheraner behaupten, von den abſtracten, ſondern nur, wie in der Kirche immer angenommen worden ſey, von den concreten Subjecten gelten [31]). Eine reale Gemeinſchaft zwiſchen den beiden

30) Vgl. Conf. Helv. c. 11. Conf. Gallic. art. 15. Anglic. eccles. art. 39. art. 4. Catech. Palat. qu. 47.

31) Am beſten hat die Admon. Neostad. den Gegenſaz der beiderſeitigen Lehre ſo beſtimmt S. 66.: *Naturis singulis in persona Christi realiter communicari proprietates essentiales alterius naturae, negamus et pernegamus cum scriptura et universa orthodoxa ecclesia. Personae autem Christi utriusque naturae nomina, proprietates et operationes communicari realissime, cum iisdem asserimus, contendimus et clamamus contra nostros adversarios, qui aliqua Deo humana et homini aliqua divina tribuentes, confundunt naturas, et aliqua adimentes personam Christi dissolvunt. Etenim personae, quia realiter utramque naturam in sua substantia complectitur, realiter et verissime competit, quidquid sive utriusque sive alterutrius est naturae propter naturarum unionem. At naturae uni nequaquam est commune, quod alterius est proprium propter naturarum essentiale et aeternum discrimen. Hoc est illud, quod dicitur, non nostro invento, sed ecclesiae consensu, permutari praedicata seu attributa Christi de subjectis concretis tantum, non autem de abstractis, hoc est, de Deo, seu persona a deitate sua denominata, vere et realiter praedicari humana, ut: Deus est homo, est natus ex virgine, passus, mortuus, sublatus in coelum, inde rediturus etc. Et de homine, hoc est, de eadem persona, ab humanitate sua denominata, praedicari vere et realiter divina, ut: homo iste est Deus, est ab aeterno,*

Naturen nehmen auch die Reformirten an, und zwar nicht blos durch die Vermittlung der Perſon, ſondern auch unmittelbar, aber ſie laſſen der menſchlichen Natur von der göttlichen nur ſolche Eigenſchaften mitgetheilt werden, welche an ſich die Sphäre einer geſchaffenen Natur nicht überſchreiten [32]).

Es fragt ſich nun, wie der der Concordienformel zu Grunde liegende Begriff der realen Gemeinſchaft der beiden Naturen von den lutheriſchen Theologen weiter begründet und entwickelt worden iſt. Die ganze Lehre von der communicatio idiomatum, wie ſie in der lutheriſchen Kirche

---

est creator mundi etc. Non autem humana de deitate nec divina de humanitate, ut non vere dicitur: deitas est nata, passa, mortua, vel humanitas est aeterna, creatrix mundi, omnipotens, immensa. — Non est igitur quaestio, an Deo, sed an deitati realiter humana competant? neque an homini, sed an humanitati realiter divina competant? Illud enim confitemur, hoc negamus. Ebenſo erklärt ſich die Brandenburgiſche Confeſſion vom J. 1613 gegen die *locutiones abstractionis*, d. i. ſolche Art zu reden, die Gottheit Chriſti hat gelitten, die Menſchheit Chriſti iſt allmächtig u. ſ. w., weil ſie in der h. Schrift nicht zu finden, und den Hauptſymbolis entgegen, auch eine Ausdehnung, Vergleichung und Abtilgung der Naturen und natürlichen Eigenſchaften auf dem Rücken tragen.

32) *Realiter*, ſagt die Admon. Neostad. zur Widerlegung des Vorwurfs, daß die Reformirten *duas naturas in Christo* nur ſo zuſammenfügen, *sicut conglutinantur duo asseres*, S. 65., *communicavit divinitas humanitati hanc summam dignitatem, quod est caro filii Dei coaeterni. Contulit et universa dona coelestia, quae in creatam naturam possunt cadere in excelsissimo gradu. Communicavit et societatem honoris et adorationis unius cum logo. An haec omnia isti theologi ducunt pro nihilo?*

ausgebildet wurde, und einen wichtigen Theil des dogmatiſchen Syſtems ausmacht, bewegt ſich um dieſen Begriff. Um ihm ſeine beſtimmtere Stelle anzuweiſen, und ihn gleichſam durch ſeine Deduction zu rechtfertigen, brachte man die Lehre von der communicatio idiomatum, indem man die verſchiedenen an ſich möglichen Fälle unterſchied und claſſificirte, in ein gewiſſes Syſtem. Schon die Concordienformel unterſcheidet in dieſer Hinſicht drei verſchiedene Gattungen von Säzen. Hauptſächlich war es aber M. Chemniz, welcher um dieſelbe Zeit, als dieſe Streitigkeiten noch in ihrem vollen Gange waren, und ehe noch er ſelbſt an der Abfaſſung der Formel theilnahm, dieſer Lehre zuerſt die Form gab [33]), in welcher ſie ſeitdem in das Syſtem der lutheriſchen Theologen aufgenommen wurde. Was man bisher nach der Lehre der Kirchenväter, beſonders des Johannes von Damaſcus, und der Scholaſtiker unter der Lehre von der Idiomen-Communication überhaupt verſtund, die gegenſeitige Mittheilung der Eigenſchaften der beiden Naturen, wie ſie die unmittelbare Folge der in der Einheit geſchehenen Einigung der beiden Naturen iſt, wobei demnach in den darauf ſich beziehenden Säzen das Subject die concrete Perſon und das Prädicat eine Eigenſchaft der einen oder der andern Natur iſt, machte Chemniz zu einem bloßen Theil des Ganzen, zur erſten Form oder Gattung der Idiomen-Communication, indem er aus dem Allgemeinen, das dieſe Lehre in ſich begriff, das beſonders hervorhob, was ſich auf das Geſchäft der Erlöſung bezieht, und die daſſelbe betreffenden Säze als zweite Gattung

33) De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum et de aliis quaestionibus inde dependentibus. Libellus ex scripturae sententiis et ex purioris antiquitatis testimoniis. 1570. Zweite Ausg. 1578. Chemniz wollte zeigen, *quomodo doctrina haec in certos aliquos distinctos gradus distribui possit.* S. 159.

beſtimmt [34]). Es ſind Säze, in welchen das Subject die eine oder die andere Natur, das Prädicat aber eine zur Er=

34) Chemniz a. a. O. S. 161.: *Sit primus gradus, seu primum genus communicationis idiomatum, quando id, quod proprium est unius naturae, praedicatur de persona in concreto, in qua praedicatione addi solet declaratio, secundum quam naturam personae aliquid tribuatur. Certum autem et manifestum est, non solum unicam hanc rationem communicationis oriri et sequi ex hypostatica unione duarum naturarum in una persona Christi, sed quoniam admiranda illa duarum naturarum unio in Christo ideo facta est, quod ea, quae ad officium Messiae pertinent, filius Dei non volebat peragere in una natura sola, sive divina sive humana, sed in utraque, cum utraque et per utramque, ideo appellationes et opera officiorum Christi tribuuntur personae Christi non secundum alteram tantum naturam, sed secundum utramque. Et persona in illis officiis habet actiones in utraque, et secundum utramque naturam simul. Praeterea propter hypostaticam unionem quaelibet naturarum in Christo, licet habeat proprias, non tamen habet separatas suas actiones, ita ut divina sua separatim agat sine humanitate et humana suas separatas habeat actiones sine divinitate, sed secundum Chalcedonensis conciliti definitionem utraque natura in Christo agit cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est. Sit igitur hoc secundum genus, vel secundus gradus eorum, quae ex hypostatica unione in persona Christi oriuntur et sequuntur.* Kommen bei dem erſten *genus* die Idiome der beiden Naturen in Betracht, weßwegen dieſes *genus* vorzugsweiſe das *genus idiomaticum* genannt wird (über das Zweckloſe der dabei gemachten drei Unterabtheilungen vgl. Strauß, Chr. Gl.lehre Bd. 2. S. 126.), ſo ſind es bei dem zweiten *genus* die Actionen der beiden Naturen, und zwar ſofern ſie zum Erlöſungswerk concurriren, woher dieſes zweite *genus* den Namen des *genus apotelesmaticum* führt.

löſung gehörende Thätigkeit iſt, zu welcher, wie man annahm, nur beide Naturen concurriren können. Da in den Säzen der erſten Gattung das Prädicat nur eine Eigenſchaft der einen oder der andern Natur iſt, nicht aber etwas, was beiden Naturen gemeinſam iſt, oder der ganzen Perſon zukommt [35]), ſo entſteht zwiſchen der erſten und zweiten Gattung ein coordinirtes Verhältniß. Es ſind die beiden Fälle, daß entweder das Subject die ganze Perſon und das Prädicat eine Eigenſchaft der einen oder der andern Natur, oder umgekehrt, das Subject die eine oder die andere Natur und das Prädicat die ganze Perſon, d. h. eine der ganzen Perſon zukommende Eigenthümlichkeit oder Thätigkeit iſt. In den Säzen dieſer beiden Gattungen entſteht das durch ſie bezeichnete Verhältniß einerſeits durch die Perſon, andererſeits durch die Naturen; es kann aber auch das Verhältniß, in welchem die beiden Naturen ſelbſt zu einander ſtehen, in Betracht gezogen werden, und indem hier wieder zwei Fälle möglich ſind, ſofern entweder die göttliche Natur der menſchlichen, oder die menſchliche der göttlichen ihre Eigenſchaften mittheilen kann, erhalten wir im Ganzen zwei Hauptgattungen, von welchen jede zwei Unterarten in ſich begreift. In der erſten Hauptgattung ſtehen die Perſonen und die Naturen, in der zweiten die Naturen ſelbſt als Subject und Prädicat einander gegenüber, und jede dieſer beiden Gattungen würde durch den Wechſel des Subjects und Prädicats auf gleiche Weiſe

35) Dieß wird ausdrücklich ausgeſchloſſen, vgl. Quenſtedt a. a. O. P. III. S. 142.: *Secus utriusque naturae propria in distinctis propositionibus hic praedicantur. Quae enim utrique naturae simul conveniunt, ea in hoc genere primo proprie locum non habent.* Es könnten nur Säze ſeyn wie: Chriſtus iſt der Erlöſer, wobei keine Idiomen-Communication, ſondern nur ein Verhältniß der Perſon zu ſich ſelbſt ſtattfindet.

ſich ſpalten. Da man jedoch von der Vorausſezung ausging, daß die menſchliche Natur der göttlichen nichts mittheilen könne, ſo ergab ſich hieraus von ſelbſt, daß man die Säze, in welchen die Mittheilung von Eigenſchaften der menſchlichen Natur an die göttliche ausgeſprochen iſt, als dritte Gattung den beiden zuvor genannten Gattungen zur Seite ſtellte. So beſtimmt ſchon Chemniz dieſes dritte genus [36]). Nachdem man es aber auf dieſe Weiſe abgeleitet und claſſificirt hatte, entſtund nun erſt die Hauptfrage, um welche es ſich in dieſer ganzen Lehre handelte, wie die durch die Aufſtellung dieſer beſondern Klaſſe von Säzen behauptete Mittheilung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur näher zu beſtimmen iſt. Um der Sache näher zu kommen, ging Chemniz davon aus, daß, wenn Gott in den Glaubigen oder Heiligen, in welchen er in der Gemeinſchaft des Geiſtes mit ſeiner Gnade wohnt, ſo viele übernatürliche göttliche Gaben mittheilt, der Gedanke ganz irreligiös wäre, die göttliche Natur, welche nicht blos durch die Einwohnung der

---

36) A. a. O. S. 164.: *In hoc tertio gradu de illis agimus, quae non personae tantum, sed ipsi assumtae naturae communicata sunt realiter, non per confusionem aut exaequationem, sed pro ratione unionis. Et illa communicatio non est mutua seu reciproca, sicut in primo genere, sed cum divinae Christi naturae ex hypostatica unione nihil vel accedat, vel decedat, humana ipsius natura innumerabilia ex hypostatica illa unione realiter accepit et habet. Si enim caro Christi ex unione non aliter esset vivifica in tertio hoc gradu, quam sicut in primo filius Mariae dicitur ex patre ante secula genitus, tunc ipsi humanae naturae in Christo nulla realis accessisset communicatio.* Auch vom zweiten *gradus* iſt dieſer dritte verſchieden. *Ibi enim utraque natura in Christo agit cum communicatione alterius, sed additur, quod cujusque proprium est.*

Gnade, ſondern auf perſönliche Weiſe mit der von ihr angenommenen menſchlichen Natur verbunden iſt, habe dieſelbe in ihrem rein natürlichen Zuſtande gelaſſen. Man muß daher annehmen, daß die göttliche Natur der menſchlichen alle göttlichen Gaben, deren überhaupt eine geſchaffene Subſtanz empfänglich ſeyn kann, auf abſolute Weiſe mitgetheilt habe. Dieſe Gaben aber, welche der menſchlichen Natur ſo eingegoſſen worden ſind, daß ſie ihr nach der Sprache der Schule formell, habituell und ſubjectiv inhäriren, als **dona habitualia**, durch welche ſie das geeignete Organ für die in ihr und mit ihr wirkende Gottheit werden ſollte, ſind nur geſchaffene und endliche Qualitäten, nicht weſentliche Idiome der Gottheit, ſondern nur Wirkungen auſſerhalb der Gottheit, und es iſt daher noch eine weitere höhere Gradation möglich, der höchſte an ſich mögliche Grad, welchem gemäß die Attribute der göttlichen Natur der menſchlichen in Folge der Unio auf dieſelbe reale Weiſe ſich mittheilen, wie ſich die Kraft des Leuchtens und Brennens als weſentliche Eigenſchaft des Feuers dem glühenden Eiſen mittheilt. Daß es ſich wirklich ſo verhalte, glaubte man aus den ſchon angeführten Stellen der Schrift nachweiſen zu können. So real aber die Mittheilung ſeyn ſollte, ſo ſollte ſie doch, um jeden Verdacht einer Vermiſchung der Naturen zu beſeitigen, nicht als eine weſentliche, oder phyſiſche, angeſehen werden, weil die Idiome der Gottheit weſentlich ſich nicht mittheilen können, ohne daß auch das Weſen Gottes ſelbſt ſich mittheilt, wie der Vater dem Sohn ſich mittheilt. Wenn daher die Attribute der Gottheit ſich weſentlich der Menſchheit mittheilten, ſo wären es nicht mehr unterſchiedene Naturen, und es entſtünde ein doppeltes göttliches Weſen, das des Vaters, Sohnes und Geiſtes, und das aus der Menſchheit durch die weſentliche Mittheilung der göttlichen Attribute gewordene. Es bleiben demnach ungeachtet der realen Mittheilung der Eigenſchaften die Subſtanzen der beiden Naturen von einander geſchieden,

was auch nach Chemniz nicht beſſer veranſchaulicht werden kann, als durch die Analogie eines glühenden Eiſens [37]), in welchem die leuchtende und brennende Kraft die weſentliche Eigenſchaft des Feuers bleibt, und doch dem Eiſen, ohne die Natur deſſelben aufzuheben, ſich mittheilt. In Hinſicht der Einwendung, daß, da die weſentlichen Idiome der Gottheit mit dem Weſen der Gottheit Eins ſeyen, wegen der Ungetheiltheit des göttlichen Weſens nur entweder alle göttlichen Idiome der menſchlichen Natur mitgetheilt ſeyn können, oder keines, das Leztere aber angenommen werden müſſe, weil doch das Fleiſch keine ewige, unendliche, geiſtige Subſtanz geworden ſey, ſucht Chemniz einen gewiſſen Unterſchied zwiſchen ruhenden und thätigen Eigenſchaften zu machen. Die Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes wohnen zwar perſönlich in der Natur Chriſti, aber ſie äuſſern ſich nicht auf beſondere Weiſe, wie die übrigen Attribute, mit welchen jedoch die der Ewigkeit und Unendlichkeit unzertrennlich zuſammenhängen. Die göttliche Macht des durch die angenommene Natur wirkenden Logos ſey zwar ewig und unendlich, wenn auch die Ewigkeit und Unendlichkeit nicht unmittelbar der menſchlichen Natur mitgetheilt ſeyen [38]). Wie verhält es ſich nun aber mit der Allgegenwart der menſchlichen Natur Chriſti? Nach der ganzen Tendenz der Chemniz'ſchen Unterſuchung ſollte man als leztes Reſultat die Behauptung erwarten, daß die göttliche Allgegenwart auch eine Eigenſchaft der menſchlichen Natur iſt, ſomit der Leib Chriſti dieſelbe Allgegenwart nach der Weiſe ſeiner Natur hat, welche der Gottheit nach ihrer Natur zukommt. Theilen die Naturen wegen der Unio ihre Eigenſchaften an einander mit, ſo kann es nicht anders ſeyn, als daß die Allgegenwart der menſchlichen Natur die Folge ihrer Einheit mit der göttlichen iſt. Allein hier kam die

37) Er handelt davon Kap. 23. S. 301 f.
38) A. a. O. S. 330.

Theorie in Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Unſtreitig kann die Allgegenwart eines menſchlichen Leibes nur als eine unendliche räumliche Ausdehnung gedacht werden. Mußte man nun an ſich ſchon Bedenken tragen, eine ſo monſtröſe Vorſtellung auf die Perſon Chriſti überzutragen, ſo ſtund auch die Beſtimmung entgegen, die man den Worten nach um ſo weniger fallen laſſen wollte, je auffallender man ſie factiſch verlezte, daß jeder der beiden Naturen ungeachtet der Unio ihre weſentliche Eigenthümlichkeit geblieben ſey. Die Ausgleichung der beiden einander widerſtreitenden Behauptungen ſollte darin beſtehen, daß man die der menſchlichen Natur Chriſti in Folge der Unio an ſich zukommende Allgegenwart auf die bloße Möglichkeit herabſezte, da gegenwärtig zu ſeyn, wo er gegenwärtig ſeyn wolle, und ſeine leibliche Gegenwart, wie namentlich im Abendmahl, verheißen habe. Obgleich aus dem Princip, von welchem man ausging, der perſönlichen Einheit der beiden Naturen, wie man ſie ja eben für dieſen Zweck ſyſtematiſch conſtruirte, weit mehr folgte, als die bloße Möglichkeit, nämlich die Wirklichkeit der Sache ſelbſt, als immanente Eigenſchaft der menſchlichen Natur, ſo ſollte doch blos die Möglichkeit aus demſelben abgeleitet werden [39]). In der That aber hatte man, indem man ſich nur an eine bloße Möglichkeit hielt, das aufgeſtellte Princip völlig aufgegeben, und wenn es ſchon inconſequent war, der Unio auch noch die Erhöhung Chriſti in gleicher Bedeutung zur Seite zu ſtellen [40]), da aus ihr doch nichts folgen konnte,

---

39) A. a. O. S. 494.: *Ratio, quod filio Dei non tantum possibile sed et facile sit, praesentiam corporis sui efficere ac praestare, salva substantiae corporis sui veritate, sumitur ex ipsa hypostatica unione duarum naturarum in Christo.*

40) A. a. O. S. 500.: *Ratio, quod filius Dei assumta sua natura, seu corpore et sanguine suo adesse possit, ubi*

was nicht an ſich ſeinen Grund ſchon in der Unio hatte, ſo war es eine noch weit größere Inconſequenz, ſich zulezt für alles, was man über die Allgegenwart der menſchlichen Natur Chriſti, oder ſeines menſchlichen Leibes behauptete, auf die Allmacht Gottes zu berufen [41]), welcher alles, auch das Un-

praesentiam suam certo verbo tradidit et promisit, sumitur a sessione ad dextram Dei.

41) A. a. O. S. 490.: *Divina Christi omnipotentia est infinita et immensa. — Tota mente ac corpore cohorresco*, ſagt Chemniz a. a. O. S. 491., *ad vocem illam, quae Petro Martyri excidit, Deum universa sua omnipotentia non posse efficere ut verum humanum corpus, ne ipsius quidem filii Dei corpus, licet deitati unitum, et super omne nomen exaltatum, salva substantiae veritate, possit simul et semel in pluribus quam in uno tantum loco esse.* Daher muß man ſich aller ſonſt geltenden Begriffe entſchlagen. S. 497.: *Certe propter physicas proprietates non est ex humana ratione decretum faciendum, Christum cum assumta sua natura non posse praeter et ultra, quam essentiales seu physicae assumtae humanae proprietates ferant et efficiant* (weil es ja kein Widerſpruch iſt, *si idem corpus dicatur esse in uno, juxta proprietates essentiales, naturali modo, et si supra physica idiomata per Dei voluntatem ac potentiam supernaturali, coelesti aut divino modo ponatur non in uno sed in pluribus locis adesse: non enim contradicentia sunt, si alio atque alio respectu et modo contraria eidem tribuantur.* S. 486.) *alio, Deo possibili et noto, nobis vero incomprehensibili modo per et juxta hypostaticae unionis oeconomiam praesentem adesse, ubicunque verbo suo tradidit, promisit ac asseveravit, se corpore suo adesse velle. Assumta enim humana natura in Christo in unione non tantum juxta physicas ejus proprietates et conditiones consideranda est, sed juxta verbum Dei* 1. *juxta essentiales seu physicas suas proprietates;* 2. *juxta conditiones corporum glorificatorum in summo gradu;* 3. *praecipue supra et extra omnes creaturas*

denkbarſte, möglich ſey, womit nur ausgeſprochen wurde, was der Hergang der Sache deutlich genug zeigt, die völlige Unhaltbarkeit und Willkürlichkeit der Vorſtellung.

---

juxta arcanae et impervestigabilis hypostaticae unionis oeconomiam. Die *ratio* derſelben beſteht darin, daß *totalis illa et plenaria praesentia deitatis personaliter, arctissime, intime et praesentissime unitam sibi habet assumtam naturam. — Omnes igitur cogitationes de localitatibus, rationibus et conditionibus praesentiae hujus seculi removendae sunt. — Cum enim physica ratione finiti ad infinitum nulla sit proportio, ut unum quid inde fieri possit, Deus tamen pro sua voluntate et potentia modum seu proportionem invenit, qua ex divinitate infinita assumente et ex finita humanitate assumta non quidem una natura sed unum inde fieret* ὑφιστάμενον. Dieß ſchließt immer wieder in ſich, daß die menſchliche Natur ebenſo allgegenwärtig iſt, wie die göttliche, und doch ihre Gegenwart keine *naturalis vel essentialis* ſey, ſondern nur *voluntaria et liberrima dependens a voluntate et potentia filii Dei*, zu ſeyn, *ubicunque, quandocunque et quomodocunque vult* (S. 500. 502.). Welche Widerſprüche ſich hier zuſammendrängen, zeigen am beſten die Säze S. 501.: *Adest non quidem localiter, sed ratione potentiae divinae, hypostaticae unionis et dexterae Dei. Assumta enim Christi natura intima praesentia personaliter subsistit in hypostasi filii Dei, ergo salva ejus veritate potest extra omnem realitatem cum illa praesens adesse.* Die menſchliche Natur hat alſo ihre Eigenthümlichkeit, und ſie hat ſie zugleich auch nicht, und was der Natur der Sache nach nothwendig und wirklich iſt, iſt auch wieder blos möglich und Sache der freien Willkür! Unläugbar behauptete Chemniz eine blos hypothetiſche Allgegenwart. Es war daher ein vergebliches Verdienſt, das ſich Leonh. Hutter in der Concordia concors Cap. 1. S. 38. und Cap. 47. S. 1213. um die Orthodoxie Chemnizens zu erwerben ſuchte, wenn er auch ihm die abſolute Allgegenwart der übrigen orthodoxen Theologen vindiciren wollte.

In der That iſt es daher, wenigſtens in formeller Hinſicht, als ein Fortſchritt anzuſehen, daß in der Folge die lutheriſchen Theologen die Allgegenwart der menſchlichen Natur Chriſti nicht mehr aus der göttlichen Allmacht ableiteten, ſondern einzig nur auf die Unio gründeten [42]). So gewiß in Chriſtus die menſchliche Natur mit der göttlichen Eins geworden iſt, ſo gewiß kommt ihr auch dieſelbe Allgegenwart zu, wie der göttlichen, und ſo wenig iſt es bei dieſer Lehre nur um die leibliche Gegenwart Chriſti im Abendmahl zu thun, daß vielmehr dieſe ſacramentliche Gegenwart von jener perſönlichen Allgegenwart ganz zu trennen iſt. Die Gegenwart Chriſti im Abendmahl iſt nur auf die Einſezung des Abendmahls, oder den erklärten Willen Chriſti, hier gegenwärtig zu ſeyn, zu beziehen, von dieſem Willen aber iſt ſeine mit der Unio unmittelbar gegebene Allgegenwart ganz unabhängig [43]). Auch der immer wieder ſich aufdrängende

---

42) *Communicata est humanae naturae Christi in primo personalis unionis puncto majestas omnipraesentiae τῦ λόγu, vi cujus juxta cum divina natura jam in statu exaltationis omnipraesens est vera reali, substantiali et efficaci praesentia*, ſagt Quenſtedt a. a. O. S. 265. ſchlechthin, und in der ganzen Ausführung iſt nun nicht mehr von jener willkürlichen, durch die Allmacht bedingten, Gegenwart die Rede.

43) *Distinguendum inter multipraesentiam et omnipraesentiam, sive praesentiam corporis Christi sacramentalem in et cum pane et praesentiam personalem ejusdem corporis Christi quoad omnes creaturas. Illam ex hac non probamus, sed unicam causam praesentiae sacramentalis institutionem Christi agnoscimus. Interim tamen ex mente b. Lutheri sic distinguenda est praesentia personalis a sacramentali, ut prior illa posterioris hujus sit fundamentum, non quidem quantum ad voluntatem, sed quantum ad facultatem praesentiae. Hoc*

Widerſpruch mit der räumlichen Begrenztheit und Materialität des Leibes, machte nun keine weitere Schwierigkeit; denn indem man zwiſchen der natürlichen Gegenwart und der perſönlichen Allgegenwart unterſchied, konnte man der einen wie der andern ihr volles Recht laſſen und annehmen, daß während der Leib gemäß ſeiner natürlichen Beſchaffenheit, welche die Unio nicht aufhebt, immer nur an einem beſtimmten Orte iſt, Chriſtus doch zugleich vermöge der perſönlichen Einheit ſeiner menſchlichen Natur mit der göttlichen dem Leibe nach ohne alle räumliche Beſchränkung überall gegenwärtig iſt. Man muß daher zwiſchen der ſichtbaren localen und der unſichtbaren illocalen Gegenwart Chriſti unterſcheiden, und darf aus ſeiner ſichtbaren leiblichen Erhebung in den Himmel keineswegs ſchließen, daß es keine andere Weiſe ſeiner Gegenwart gibt. Ja, ſo wenig bleibt hier ein Grund zu Einwendungen zurück, daß vielmehr erſt durch die lutheriſche Lehre von der Allgegenwart der menſchlichen Natur die Unio die ihr bisher noch fehlende ihrem Begriffe entſprechende Ergänzung erhält. In der Einheit der Perſon ſollen die beiden Naturen ſelbſt miteinander Eins geworden ſeyn, aber wie incongruent ſind beide in ihrem Verhältniß zu einander, wenn der Logos in der Unendlichkeit ſeines Weſens über die endliche Natur des Fleiſches unendlich weit hinaus reicht! Dieſer unverkennbare Mangel ſchien bisher ſoſehr in der Natur der Sache ſelbſt zu liegen, daß man an ſeine Beſeitigung nicht dachte, und Katholiken und Reformirte [44]) nah-

---

est, voluntatem praesentiae in s. coena unice ex verbis institutionis, facultatem vero ex communicatu per unionem hypostaticam et sessionem ad Dei dextram infinita majestate probamus.

44) Die katholiſchen Theologen folgen dem Petrus Lombardus Sent. III. dist. 22.: *Christum non, ubicunque est, hominem fuisse vel esse, quia ubique est secundum deitatem, non ubique homo, quia non ubique homini unitus.* Vgl.

men ohne Bedenken an, daß der fleiſchgewordene Logos zwar innerhalb des Fleiſches, aber ebenſo auch auſſerhalb deſſelben ſubſiſtire. Erſt die lutheriſchen Theologen machten auf die hier noch übrige Lücke aufmerkſam, welche ſie nun durch den Lehrſaz ausfüllten, daß nach der geſchehenen perſönlichen Einigung des Logos und des Fleiſches der Logos ebenſo wenig jemals und irgendwo auſſer und ohne das Fleiſch iſt, als das Fleiſch auſſer und ohne den Logos, ohne daß deßwegen weder das Fleiſch unendlich noch der Logos eingeſchloſſen und endlich begrenzt wird [45]). Dieß ſchien ihnen aus dem Begriffe der Incarnation zu folgen. Iſt der Logos in ſeiner Totalität fleiſchgeworden, ſo muß er auch in ſeiner Totalität innerhalb des Fleiſches ſeyn, und man kann nicht ſagen, daß der Logos, wenn er nur an einem beſtimmten Orte mit dem Fleiſche Eins iſt, deßwegen vom Fleiſche nicht getrennt iſt, er iſt, wo er nicht im Fleiſche iſt, auſſerhalb des Fleiſches, iſt ebendeßwegen nicht wahrhaft fleiſchgeworden, und die neſtorianiſche Trennung der Naturen liegt hier offen vor Augen. Es kann keine wahre und vollkommene Einigung geben, wenn nicht die vereinigten Elemente in ihrer Totalität ſich zuſammenſchließen und auf jedem Puncte ihres Einsgewordenſeyns aufs innigſte und unmittelbarſte ſich gegenwärtig ſind [46]). Dieſen Begriff der Allgegenwart des

---

Bellarmin De incarn. III. 17. Mehrere reformirte Theologen, welche daſſelbe behaupteten, wie namentlich Th. Beza (Colloq. Mompelg. S. 311.) nennt Quenſt. a. a. O. S. 199.

45) Quenſtedt a. a. O. S. 198.

46) Der Logos und das Fleiſch ſind daher mit Einem Wort ſich gegenſeitig deckende Größen. Demungeachtet ließen die lutheriſchen Theologen das Argument Beza's (Opp. V. 1. S. 524.): *Si finita humanitas infinitae majestatis capax est, ergo majestatem infinitam capit, et per consequens Deus non est omnibus modis incomprehensibilis,* nicht gelten, ſondern es hing nun die ganze große Frage über die Einheit Gottes und

Fleiſches hat aber erſt die lutheriſche Theologie aufgeſtellt, es iſt kein anderer als der zuvor entwickelte Begriff, nur nach ſeiner innern Seite. Wie das Fleiſch oder die menſchliche Natur Chriſti nach auſſen, in ihrem Verhältniß zu den Creaturen allgegenwärtig iſt, ſo iſt ſie es auch nach innen, auf der dem Logos zugekehrten Seite. Dieß erforderte unſtreitig die Conſequenz des Syſtems, aber auch darin thaten die auf Chemniz und die Concordienformel folgenden lutheriſchen Theologen einen weitern Schritt gleicher Art, daß ſie die Allgegenwart des Leibs nicht mehr in der iſolirten Stellung ließen, die ſie noch hatte. Wenn auch ſchon bisher von einer Mittheilung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur überhaupt die Rede war, ſo ſah man doch an dem ſpeciellen Intereſſe, das für die Allgegenwart der menſchlichen Natur immer wieder durchblickte, noch zu deutlich, welche zufällige Veranlaſſung dieſes Lehrſtück in den Streitigkeiten jener Zeit gehabt hatte. Die ſpätern lutheriſchen Theologen ſtellten nicht nur ihre Theſe ſelbſt, daß die göttliche Natur des Logos ihre unendliche Majeſtät, oder ihre weſentlichen unendlichen und ungeſchaffenen Idiome der menſchlichen Natur durch die perſönliche Unio ohne alle Vermiſchung, Ausgleichung und Veränderung auf eine wahre und reale Weiſe mitgetheilt habe, in ihrer ſtrengern Allgemeinheit auf, ſondern führten ſie auch noch beſonders an den Eigenſchaften der Allmacht, Allwiſſenheit, Lebenskräftigkeit neben der Allgegenwart durch. Chriſtus hatte auch als Menſch die abſolute göttliche Macht, nicht blos die relative Allmacht, die ihm die Reformirten zuſchrieben, und ein wahrhaft unendliches göttliches Wiſſen, vermöge

---

des Menſchen wieder an der Diſtinction, ob *capere* ſoviel ſey als *suscipere* und *recipere*, oder ſoviel als *circumscribere, comprehendere, includere*. Die Immanenz, ſo ſehr man alles that, um ſie aufs vollſtändigſte durchzuführen, ſollte alſo doch immer wieder durch die Tranſcendenz aufgehoben werden!

deſſen er auch nach ſeiner menſchlichen Natur allwiſſend war, eine Allwiſſenheit, welche in ſeiner menſchlichen Natur von ſeinem angebornen, eingegoſſenen oder habitualen und erworbenen Wiſſen zu unterſcheiden iſt. Ebenſo hatte er in ſeinem Fleiſche eine wahrhaft göttliche ſchöpferiſche Lebenskraft, durch welche er als Menſch das natürliche geiſtige und ewige Leben in dem Reiche der Macht, Gnade und Glorie ertheilen kann.

Die lutheriſchen Theologen wichen hierin, zum deutlichen Beweis, daß ſie erſt die bisherige kirchliche Chriſtologie dieſer höchſten Spize zuführten, nicht blos von den reformirten, ſondern auch den katholiſchen ab, welche, wie die reformirten, der menſchlichen Natur Chriſti in Folge der Unio zwar verſchiedene höhere übermenſchliche Gaben ertheilt werden ließen, aber keine eigentlich göttlichen Attribute annahmen [47]). Unter den lutheriſchen Theologen ſelbſt war es G. Calixt, welcher auch hier gegen ein Syſtem Einſprache that, das ihm nur den Character einer überſpannten Orthodoxie an ſich zu tragen ſchien. Die von verſchiedenen Seiten erhobenen Einwendungen trafen in dem Hauptpunct zuſammen, daß es, da die Eigenſchaften der Gottheit nichts anders ſeyen als das Weſen Gottes ſelbſt, an ſich unmöglich ſey, daß das abſolute Weſen Gottes einem endlichen Weſen mitgetheilt werde, daß wenn z. B. nur Gott allmächtig ſey, der Unterſchied zwiſchen Gott und dem Menſchen völlig aufgehoben werde, wenn Chriſtus auch als Menſch dieſelbe abſolute göttliche Macht gehabt haben ſoll, welche er als Gott hatte, daß es demnach mit Einem Worte nur Eutychianismus ſey, eine ſolche Gemeinſchaft göttlicher Attribute zwiſchen der göttlichen und

47) Ueber das äuſſerlich Geſchichtliche und Literariſche dieſer Controverſe vgl. man Cotta's, dem dritten Bande der Gerhard'ſchen Loci beigegebene, Dissertatio historiam doctrinae de Christo hominum redemtore succincte exponens. S. 38 f.

menſchlichen Natur anzunehmen [48]). Die lutheriſchen Theo-

48) *Ab Eutychianismo*, behauptet G. Calixt (in den Disp. de praecipuis christ. relig. capitibus. Helmſt. 1611. Zweite Ausg. 1658. Disp. 3. th. 23.), *alieni non sunt, quicunque divina attributa, quae re ipsa idem sunt cum essentia divina, humanitati attribuunt.* Denſelben Vorwurf hat R. Bellarmin in den Controv. chr. fidei, de incarnat. III, 10. ſo begründet: *Si communicantur vere et realiter propria unius naturae alteri naturae, et contra, ergo non manent distinctae et inconfusae proprietates. Quomodo enim manent distinctae, si humana natura habet divinas et divina natura habet humanas proprietates? Item, si communicantur, ergo non sunt amplius proprietates, sed communitates. Quomodo enim est proprium, quod est factum commune? Item, proprietates harum naturarum, ut plurimum sunt incompossibiles, ut est esse creatum et increatum, finitum et infinitum, ubique et non ubique, ergo si divina natura recipit humanas proprietates, cogitur amittere suas, et si humana recipit divinas, cogitur amittere suas. Quomodo ergo salvis proprietatibus facta est incarnatio?* Ausführlich widerlegt ſodann Bellarmin c. 11 f. die Ubiquität der menſchlichen Natur. Aus der Reihe der reformirten Theologen mag hier Heidegger angeführt werden, welcher die Lehre ſeiner Kirche in ihrer Antitheſe gegen die lutheriſche, zugleich mit Rückſicht auf die obigen Diſtinctionen der lutheriſchen Theologen, in dem Systema theol. christ. Tig. 1732. T. II. S. 23. ſo zuſammenfaßt: *Communicatio idiomatum respectu personae realis, — respectu vero naturarum non realis sed verbalis est, quia una natura suas proprietates in aliam minime transfert. Alias enim idiomata desinerent esse idiomata. Nam quod proprium est, commune dici nequit. Velut si deitas realiter mortua esset, mors humanitatis propria esse desineret. Tum deitatis attributa nihil aliud quam deitas sunt, quia non sicut corpus a pondere corporis, ita deitas ab immensitate sua differt.*

logen erwiederten dagegen [49]), daß wenn eine ſolche Einheit des Endlichen und Unendlichen an ſich unmöglich ſey, Gott überhaupt nicht Menſch geworden ſeyn könne, und die ganze Lehre von der perſönlichen Einheit der beiden Naturen falſch ſeyn müßte, da durch die Lehre von der Mittheilung göttlicher Attribute an die menſchliche Natur nichts anders ausgeſagt werde, als was an ſich ſchon in der Lehre von der Einheit der Perſon enthalten ſey. Den Vorwurf des Eutychianismus aber glaubten ſie dadurch von ſich zurückweiſen zu können, daß ſie zwiſchen der weſentlichen und perſönlichen Mittheilung unterſchieden. Weſentlich kann daher allerdings, was an ſich zum Weſen Gottes gehört, der menſchlichen

---

Si igitur proprietates deitatis humanitati realiter communicarentur, ipsa deitatis essentia ei communicaretur, neque amplius humanitas sed deitas esset. Vgl. c. 29. *Cum enim idiomata divina ipse Deus sint, et humana ab humanitate essentialiter non distinguantur, non posset non humanitas deificari, si deitatis idiomata et communicarentur, nec deitas non* ἀνθρωπίζεσθαι, *si humanitatis idiomata eidem tribuerentur. Ficulnea enim folia sunt, cum deitatem omnipotentem denominari secundum se et essentialiter et humanitatem secundum aliud et personaliter regerunt. Nam omnipotentem, omnipraesentem etc. esse, solius Dei est. — Plane uti illud secundum aliud notionem deitatis, sic etiam omnipotentiae etc. notionem corrumpit. Neque personaliter omnipotens et omnipraesens esse potest, qui non idem talis essentialiter est, quia persona divina essentiam divinam supponit, neque ab ea separari potest.* Der Hauptſaz, an welchem hier alles hängt, daß die Eigenſchaften vom Weſen nicht getrennt werden können, wurde von Anfang an von den Reformirten geltend gemacht, ſo ſchon von Beza (P. I. Resp. ad Acta Colloq. Mompelg. S. 130.): *Proprietates ipsamet essentia.*

49) Vgl. Quenſtedt a. a. O. S. 236.

Natur als einer geſchaffenen nicht mitgetheilt werden, und die menſchliche und die göttliche Natur bleiben ſomit weſentlich immer dadurch geſchieden, daß die göttliche Natur dieſelben abſoluten Eigenſchaften an ſich hat, die menſchliche aber nur auf mitgetheilte Weiſe. Dieß ſezt voraus, daß die Eigenſchaften, wenn ſie auch an ſich mit dem Weſen identiſch ſind, doch auch wieder von demſelben getrennt werden können, daß es ſowohl unveräuſſerliche und unmittheilbare, als auch mittheilbare Eigenſchaften gibt, oder daß es ſich mit den göttlichen Attributen anders verhält, je nachdem ſie nach innen als das ſchlechthin einfache unzertrennliche Weſen Gottes, oder nach auſſen in ihrer Beziehung zu den Creaturen als Thätigkeiten betrachtet werden [50]). In demſelben Sinne wird zwiſchen affirmativen und negativen Attributen unterſchieden und behauptet, daß wenn auch alle weſentlichen göttlichen Attribute mitgetheilt ſeyen, doch nicht alle gleich unmittelbar von der menſchlichen Natur prädicirt werden können, daß aber, wenn negative Attribute, durch welche Endliches von Gott negirt wird, wie die Unendlichkeit, Ewigkeit, von der menſchlichen Natur nicht unmittelbar ausgeſagt werden können, hieraus in Beziehung auf die affirmativen oder poſitiven, durch welche etwas Reales in Gott geſezt wird, nichts geſchloſſen werden dürfe. Es iſt, wie leicht zu ſehen iſt, derſelbe Fall, wie in der Trinitätslehre. Wenn auch der Sohn auf dieſelbe abſolute Weiſe alles haben ſoll, was der Vater hat, ſo kann er doch die Aſeität nicht mit ihm theilen. Ebenſo können der menſchlichen Natur keine Eigenſchaften beigelegt werden, welche als unendliche ihrer Endlichkeit unmittelbar widerſtreiten, die Frage iſt aber nur, ob nicht, wenn die Endlichkeit der ſubſtanzielle Begriff der menſchlichen Natur

---

50) *In creaturarum gubernatione atque externa operatione διαίρεσιν aliquam admittunt idiomata et manifesta est eorum differentia ac distinctio.* Quenſtedt a. a. O.

iſt, auch ſolche Eigenſchaften wie die Allmacht, die Allwiſſenheit auf die menſchliche Natur übergetragen, den endlichen Character derſelben annehmen müſſen? Mögen auch die lutheriſchen Theologen noch ſoſehr darauf beſtehen, daß es dieſelbe numeriſch Eine göttliche Macht iſt, welche Chriſtus nach ſeiner menſchlichen und ſeiner göttlichen Natur hat, daß der Unterſchied nur in der Art und Weiſe, wie er ſie hat, liege, daß er ſie nach ſeiner göttlichen Natur weſentlich und durch die ewige Zeugung hat, nach der menſchlichen aber perſönlich und durch die Gnade der Unio, ſo macht doch eben dieſer **modus habendi** den Hauptunterſchied aus, und die Frage iſt dadurch noch nicht gelöst, ob ein endliches Weſen das Subject unendlicher Eigenſchaft ſeyn kann, ob ſie anders als der bloßen Vorſtellung nach, ſo daß ſie demnach immer die immanenten Eigenſchaften eines andern Subjects bleiben, ihm zukommen können? Dieſe Frage haben die lutheriſchen Theologen nicht ſo beantwortet, daß ihre Gegner nicht immer wieder das Recht gehabt hätten, ihnen die Einwendung entgegenzuhalten, daß die göttlichen Attribute nur im Weſen Gottes ſelbſt auf abſolute Weiſe ſeyn können, und daß ſie ebendeßwegen mit demſelben ſo identiſch ſind, daß ſie von ihm nicht losgetrennt und auf ein anderes Subject übergetragen werden können. Die ganze Aufgabe, um welche es ſich hier handelt, kommt zulezt auf die Frage zurück, wie ſich die göttlichen Attribute zum Weſen Gottes ſelbſt verhalten; aber gerade in dieſer Beziehung behaupteten ja die lutheriſchen Theologen eine ſo untrennbare Identität der Attribute mit dem Weſen, daß ſich um ſo weniger begreifen läßt, wie dieſelben Attribute zugleich als Eigenſchaften eines ganz andern Subjects angeſehen werden können. Legten ſie dagegen alles Gewicht auf den Begriff der perſönlichen Einheit, ſo konnte dieſer Begriff von einer andern Seite in Anſpruch genommen werden. Aus dem Begriffe der Einheit zogen ſie die Folgerung, daß die Eigenſchaften der göttlichen Natur in dem Verhältniß

einer realen Gemeinſchaft zu der menſchlichen Natur ſtehen müſſen, aber warum ſollte nicht auch das Umgekehrte gelten, und dieſelbe Nothwendigkeit der Mittheilung auf der Seite der menſchlichen Natur, wie auf der Seite der göttlichen ſtattfinden? Man läugnete dieß nicht blos wegen der abſoluten Unveränderlichkeit des göttlichen Weſens, ſondern auch aus dem Grunde, weil in der Einigung der beiden Naturen alle beſtimmende Thätigkeit von der göttlichen ausgehe, die menſchliche Natur die angenommene, die göttliche die annehmende ſey. Allein ebendamit gab man ja zu, daß die Einheit der Perſon auch ſo keine wahrhaft vollzogene ſey, welchen Grund hatte man demnach, die reale Gemeinſchaft auf eine ſo einſeitige Weiſe geltend zu machen? Geſezt aber auch, die reale Gemeinſchaft der Attribute habe ſich nur auf die menſchliche Natur erſtreckt, wie läßt ſich der unmittelbare Beſiz göttlicher Eigenſchaften mit der ganzen Erſcheinung der menſchlichen Natur Chriſti und ſo manchen Thatſachen der evangeliſchen Geſchichte, welche das Gegentheil bezeugen, zuſammendenken? Wie kann, wer das Subject der abſoluten göttlichen Macht iſt, von einer endlichen Macht beſiegt werden, oder wer die göttliche Allwiſſenheit in ſich hat, in gewiſſen Fällen unwiſſend ſeyn, oder wer das abſolute Lebensprincip ſelbſt iſt, getödtet werden und dem Tod in der That und Wahrheit unterliegen? Dieſe ſchon ſo oft gemachten Einwendungen konnten zwar auch ſchon gegen die perſönliche Einheit der beiden Naturen überhaupt erhoben werden, aber eine verſtärkte Bedeutung mußten ſie gewinnen, wenn Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur das unmittelbare Subject der abſoluten göttlichen Eigenſchaften ſeyn ſollte. Die lutheriſchen Theologen ſchnitten jedoch alle dieſe Einwendungen durch die neue Unterſcheidung ab, welche ſie zwiſchen Beſiz und Gebrauch machten. Sie nahmen an, daß, wie auch ſchon in der Concordienformel gelehrt wird, Chriſtus zwar ſchon in Mutterleibe vermöge der perſönlichen Einigung der beiden

Naturen und der Mittheilung der Eigenſchaften der göttlichen an die menſchliche alle göttliche Macht und Herrlichkeit beſeſſen, aber des wirklichen Gebrauchs derſelben während ſeines irdiſchen Lebens, mit Ausnahme einzelner Fälle, wie namentlich der Wunder, ſich freiwillig enthalten habe, bis er durch ſeine Himmelfahrt und Erhöhung in den vollen Gebrauch der göttlichen Majeſtät eintrat. Es liegt hierin die Urſache und Bedeutung des Unterſchieds, welchen die proteſtantiſchen Theologen zwiſchen einem doppelten Stande Chriſti, dem Stand der Erniedrigung und dem der Erhöhung zu machen pflegen. Um den Einwendungen zu begegnen, welche theils von der Niedrigkeit der irdiſchen Erſcheinung Chriſti gegen ſeine göttliche Majeſtät, theils von dieſer gegen die Wahrheit und Wirklichkeit ſeines menſchlichen Lebens erhoben werden konnten, betrachteten ſie das ganze irdiſche Leben Chriſti aus dem Geſichtspunct einer freiwilligen Entſagung und Entäuſſerung. War es von Anfang an die beſtimmte durch die Natur der Sache gebotene Abſicht, in dieſer Weiſe zu erſcheinen, ſo war man um ſo mehr berechtigt, von der äuſſern Erſcheinung das an ſich Seyende zu unterſcheiden, und man hatte keinen Grund, von dem Nichtgebrauch auf den Nichtbeſiz, oder von dem an ſich ſeyenden Beſiz auf das Täuſchende des irdiſchen Lebens zu ſchließen. Die äuſſerlich verhüllte göttliche Majeſtät war nur aus der Peripherie ihrer Erſcheinung und Thätigkeit in den Mittelpunct der perſönlichen Einheit zurückgetreten, um der menſchlichen Natur um ſo freieren Spielraum zu laſſen, ſich in der vollen Realität eines menſchlichen Daſeyns zu entfalten. Aus dieſem Grunde iſt es eine weſentliche Beſtimmung der lutheriſchen Lehre von den beiden Ständen, daß die Erniedrigung die ſchon geſchehene Unio zu ihrer Vorausſezung hat, und in der Verzichtleiſtung auf den vollen Gebrauch beſteht, welchen der fleiſchgewordene Logos von der göttlichen Majeſtät hätte machen

können [51]). Es ſoll alſo dadurch jedes doketiſche Element ausgeſchloſſen werden [52]), aber wie nahe berühren ſich nun innerhalb der menſchlichen Natur die äuſſerſten Gegenſäze, wie ſchmal iſt die Grenzlinie, welche zwiſchen einer in die Abſolutheit des göttlichen Weſens zerfloſſenen menſchlichen Natur und der wahren Realität eines menſchlichen Daſeyns ſich hinzieht, wie ſchwer iſt es, beide ſo auseinanderzuhalten, daß nicht dieſe Schranke vollends fällt und alle Wirklichkeit in ein eitles Scheinbild ſich auflöst! Daſſelbe Subject, das in ſeiner menſchlichen Natur die abſolute göttliche Allmacht und Allgegenwart in ſich hatte, ſoll ſich in dem Moment

---

51) *Exponunt*, ſagt Quenſtedt a. a. O. S. 476. über Phil. 2, 7., *hunc locum Pontificii, Calviniani, Novatores, Weigeliani de humiliatione incarnationis, cum tamen hic ipsa τῦ λόγυ incarnati exinanitio tanquam in propria sede proponatur. Subjectum enim non est λόγος incarnandus, sed jam incarnatus, et μορφὴ τῦ θεῦ non formaliter ipsam divinam essentiam et majestatem τῦ λόγυ immediate notat, sed gloriam et majestatis divinae usum, quae consistere non possunt absque vera deitate, sed eandem in eadem hypostasi supponunt.*

52) Die Einwendung, *stante sententia de omnipraesentia humanae naturae*, folge, *Christum tempore gestationis in utero Mariae virginis fuisse etiam extra uterum, cumque ex utero prodiret, nihilominus in utero mansisse, cumque in passione de cruce detraheretur, nihilominus in cruce mansisse, et cum in sepulchro jaceret, extra sepulchrum fuisse, et denique cum in coelos ascendit, in terris latenter mansisse et adscendere tantum visum esse, revera non adscendisse*, wird widerlegt (Quenſtedt a. a. O. S. 284.) durch die Diſtinction *inter majestatis omnipraesentiae κτῆσιν et ejusdem χρῆσιν, [seu plenarium et universalem usum. — Christus in statu exinanitionis actu omnipraesens non fuit, et proinde absurda ista non sequuntur.*

ſeines äuſſerſten Todesleidens von aller Nähe der Gottheit verlaſſen gefühlt haben [53]), ungeachtet auch in dieſem Moment das Band der perſönlichen Einheit ſich nicht auflöste [54]), daſſelbe Subject, das nach ſeiner menſchlichen Natur von ſich bekannte, Tag und Stunde des Gerichts nicht zu wiſſen, ſoll vom erſten Moment der Empfängniß an die Macht, alles actuell zu wiſſen, in ſich gehabt haben [55]), daſſelbe Subject, das in ſeinem Fleiſche das abſolute Princip des Lebens in

---

53) Oder eigentlich von ſich ſelbſt, *quia enim derelictio, quatenus active spectatur, est opus ad extra et essentiale, ideo non potest non omnibus tribus personis deitatis competere. Atque ita λόγος ipse auxilium et solatium humanae naturae sibi unitae subtraxit et ita semetipsum deseruit, quatenus eandem cum patre et spiritu s. essentiam habet.* Quenſtedt a. a. O. S. 509.

54) Es wird deßwegen unterſchieden *inter desertionem, quae in gratiae divinae ad tempus subtractione desistit, et omnimodam ac perpetuam a Deo avulsionem: — ad hanc anima Jesu ob unionis hypostaticae indissolubile vinculum pervenire non potuit.* Quenſt. a. a. O. S. 511.

55) Quenſt. a. a. O. S. 256.: *Impertinenter pro sua sententia* (wie z. B. die Admonit. Neostad. S. 87. ſagt: *contra naturam et circumscriptam et creatam sunt: esse ubique, esse omnipotentem et omniscium simpliciter; haec demum sic sunt deitatis propria, ut humanitati realiter non communicentur, nisi verbum communicari pro uniri usurpetur.* S. 95.: *omniscientia divina non competit realiter humanae naturae) hunc locum* (Marc. 13, 32.) *adducunt Calvinistae. Negat enim is saltem de Christo, secundum humanitatem in profundissima κενώσει posito, actum secundum omniscientiae, minime vero actum primum. Potuit Christus secundum carnem assumtam a primo conceptionis momento omnia, quia etiam in carne exinanita tota deitatis plenitudo habitavit, sed ob interuenientem spontaneam exinanitionem scientia illa uti noluit.*

ſich hatte, und die abſolute Macht über das Leben auch im Tode nicht verlor, ſoll gleichwohl wahrhaft und wirklich geſtorben und in einem Zuſtande geweſen ſeyn, in welchem alle Kräfte des Lebens in ihm erloſchen waren [56]). Kann es härtere Gegenſäze geben? Alles Menſchliche im Leben Chriſti wird nicht blos in dem Sinne etwas Freiwilliges, in welchem die Monophyſiten und Orthodoxen der alten Zeit auch die natürlichen Zuſtände (die πάθη ἀδιάβλητα) Chriſti von einem freien Willensact des Logos oder Chriſti abhängig machten, ſondern es erhält die rein negative Bedeutung eines Nichtgebrauchs der, der Menſchheit Chriſti immanenten und alle Schranken der Endlichkeit ſeiner menſchlichen Natur aufhebenden, göttlichen Majeſtät. Und doch ſoll die Ausgleichung und Einheit dieſer ſo ſchroffen Gegenſäze in der einfachen Beſtimmung liegen, daß was in der Wirklichkeit nicht iſt, und nicht in der äuſſern Erſcheinung hervortritt, darum gleichwohl an ſich vorhanden iſt.

An dieſem ſo künſtlich geſponnenen Faden läuft das Syſtem der lutheriſchen Theologie fort, um ſich in ſeiner höchſten Spize in ſich ſelbſt abzuſchließen, aber ſelbſt auf dieſer ſchwindlichten Höhe einer ſich ſelbſt transcendent gewordenen menſchlichen Natur entſpann ſich noch ein neuer Streit. An der Diſtinction zwiſchen Beſiz und Gebrauch hing die ſubtile Lehre, welche einerſeits den Doketismus abwehren, andererſeits die ganze Fülle der göttlichen Majeſtät auf den Boden eines menſchlichen Daſeyns verſezen ſollte; aber dieſen Meiſtern im Diſtinguiren, die alle Begriffe in ihre Unter-

---

56) Quenſt. a. a. O. S. 265.: ***Utut Christus, qua homo, vere et naturaliter mortuus fuerit, tamen ipsi possessioni virtutis hujus vivificandi nihil inde decessit. Caro enim Christi etiam vere mortua et in morte semper suam subsistentiam habuit in λόγῳ et mansit vivifica et retinuit potestatem sumendi vitam.***

ſchiede ſo fein zu ſpalten wußten, daß ſie, was ſie mit der einen Hand gaben, mit der andern immer wieder nehmen konnten [57]), drängte ſich hier noch eine Diſtinction auf, die man nicht unbeachtet laſſen durfte. Was man hat, kann man auch ungebraucht laſſen, aber der Nichtgebrauch kann, je nachdem man es zu machen weiß, auch wieder ein Gebrauch ſeyn: was man nicht laut und öffentlich thut, kann man ja wenigſtens in der Stille und im Verborgenen thun. So lauſchte man, nachdem man ſchon eine κτῆσις und χρῆσις hatte, der χρῆσις ſelbſt wieder die Diſtinction der κρύψις und κένωσις ab, und es entſtund hieraus der durch ſeine ſcholaſtiſche Subtilität ebenſoſehr als durch ſeine Aergerniß gebende Heftigkeit berüchtigt gewordene Streit, welchen die

57) Als weiterer Beleg dieſer Kunſt des Diſtinguirens mag hier die Antwort angeführt werden, welche die proteſtantiſchen Theologen auf die Frage gaben, ob Chriſtus auch als Menſch der natürliche Sohn Gottes ſey, oder ein Adoptivſohn? Man konnte nicht läugnen, *Christum, ut hominem, non esse filium Dei naturalem, cum assumta humana natura ex substantia Dei patris ab aeterno non sit genita,* deßwegen wollte man aber doch die orthodoxe Behauptung, daß Chriſtus auch nach ſeiner menſchlichen Natur der natürliche Sohn Gottes ſey, nicht fallen laſſen. Um beides zu vereinigen, machte man nun die Beſtimmung: *est Christus secundum humanam naturam filius Dei naturalis*, aber er iſt es nicht *naturaliter*, oder *essentialiter*, ſondern *personaliter*. Hiemit glaubte man die entgegengeſezte Behauptung des G. Calixt, welcher in einem Programm vom J. 1643 die Meinung, *Christum secundum carnem non esse filium Dei naturalem, sed adoptivum*, nicht blos für die wahrſcheinlichere, ſondern ſogar für die wahre erklärt, und ſie beſonders auf das Argument: *secundum quam naturam Christus nec est genitus ex substantia Dei patris, nec Deo patri similis, juxta eam non est filius Dei naturalis*, geſtüzt hatte, genügend widerlegt zu haben.

Theologen in Tübingen mit ihren Collegen in Gießen und Marburg führten. Seinen Ausgangspunct hatte der Streit in der in Beziehung auf die Lehre von der Allgegenwart der menſchlichen Natur Chriſti zur Sprache gekommenen Frage, wie der Begriff der göttlichen Allgegenwart überhaupt zu beſtimmen ſey, ob man ſich dieſelbe als ein bloßes Seyn bei den Creaturen, oder als eine in der Regierung der Welt ſich äuſſernde Thätigkeit zu denken habe [58]). Das Leztere wurde von den Gießnern Theologen, das Erſtere von den Tübingern behauptet, und in Folge dieſer verſchiedenen Begriffsbeſtim-

---

58) Die erſte Veranlaſſung gaben im J. 1616 die Admonitiones, welche der Gießener Theologe Balth. Menzer einer Schrift des Bremenſer Theologen Matth. Martini: De persona Christi, entgegenſezte. Da Menzer mit ſeiner Behauptung: *omnipraesentiam Dei consistere in operatione, seu rerum omnium gubernatione*, die Zuſtimmung ſeiner Collegen Winkelmann und Geſenius nicht erhalten konnte, ſo wandte er ſich an den Kanzler der Tübinger Univerſität Hafenreffer, um deſſen Meinung hierüber zu vernehmen. Die Antwort erfolgte in einem Facultätsgutachten im J. 1619, in welchem die Tübinger Theologen, Luc. Oſiander, Melch. Nicolai, Theod. Thumm, ſich gegen Menzer's Anſicht erklärten. In demſelben Jahr erſchien Lucas Oſiander in Tübingen mit der Diss. de Christi hominis apud omnes creaturas praesentia divina universali auf dem Kampfplaz, welchem Winkelmann in Gieſſen mit einer Diss. de gloria et majestate Christi, quam ut homo in tempore accepit, entgegentrat. Menzer's Mitkämpfer wurde in der Folge beſonders Juſtus Feuerborn in Marburg. Unter den zahlreichen Schriften, welche über dieſe Materie erſchienen, zeichnen ſich beſonders aus des Tübinger Theologen Theod. Thumm: *Ταπεινωσιγραφία* sacra, und Feuerborn's *Κενωσιγραφία Χριστολογική*, nebſt deſſen neuer theol. Diss. einer *σκιαγραφία* de divinae majestatis Christo juxta carnem communicatae, in statu exinanitionis particulari et in subsecuto statu exaltationis universali usurpatione.

mung nahmen die Leztern an, daß Christus die Allgegenwart seiner menschlichen Natur auch im Stande der Erniedrigung gehabt habe, die Erstern aber verneinten es. Nach der Lehre der Tübinger Theologen hatte Christus nach seiner menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung sosehr den steten und ununterbrochenen Gebrauch der ihm vermöge der persönlichen Vereinigung der Naturen mitgetheilten Allmacht und Allgegenwart, daß er selbst im Momente seines Todes Himmel und Erde mit seiner Allmacht und Allgegenwart regierte, nur that er dieß im Verborgenen. In Beziehung auf das hohepriesterliche Amt jedoch nahmen sie an, daß Christus den Zweck der Menschwerdung, die Erlösung der Menschen, durch sein Leiden und seinen Tod zu realisiren nicht im Stande gewesen wäre, wenn er nicht den reflexen Gebrauch zurückgezogen und in Ansehung seines eigenen Leibs aufgehoben hätte, des directen Gebrauchs seiner Majestät aber, der sich nicht auf ihn selbst, sondern auf die Creaturen bezog, enthielt er sich nicht. Aus diesem Grunde hatte daher auch seine auf seine Auferstehung folgende Erhöhung für sein hohepriesterliches Amt eine andere Bedeutung, als für sein königliches. Nur für jenes, nicht aber für dieses war sie eine wahre und reale Erhöhung, weil er schon im Momente seiner Menschwerdung sosehr im vollsten und eigentlichsten Sinne erhöht worden war, daß seine spätere Erhöhung nach seiner Auferstehung ihm nichts an sich Neues ertheilen konnte, sondern nur die schon vorhandene aber noch durch die Knechtsgestalt verhüllte Majestät in ihr helles Licht sezte. Dieß schien den genannten Theologen die nothwendige Folge der persönlichen Unio zu seyn, und von demselben Gesichtspunct aus glaubten sie daher auch den wahren Begriff derselben ohne die Annahme, daß Christus einen, wenn auch geheimen, doch steten Gebrauch von seiner göttlichen Majestät gemacht habe, nicht festhalten zu können. Bei einer so tiefen und innerlichen Durchdringung der einen Natur durch die andere

ſollte auch in Beziehung auf die Creaturen die Gegenwart der einen Natur nicht ohne die der andern gedacht werden können. Hielten ſich die Tübinger Theologen an den Begriff der Unio auf eine Weiſe, die ſie auch in der κένωσις nur eine κρύψις, keinen Nichtgebrauch, ſondern nur einen geheimen Gebrauch ſehen ließ, ſo urgirten dagegen die Gegner um ſo mehr den Begriff der κένωσις, die ihnen keine wahre und wirkliche Entäuſſerung zu ſeyn ſchien, wenn Chriſtus alles dasjenige, in deſſen Entäuſſerung eben der Zuſtand der κένωσις beſtehen ſollte, gleichwohl, ſey es auch im Stillen, ausgeübt haben würde. Die Knechtsgeſtalt kann nur das Gegentheil der Gottesgeſtalt ſeyn, gehört nun zur Gottesgeſtalt die Majeſtät der göttlichen Allgegenwart bei den Creaturen, ſo muß Chriſtus in ſeiner Knechtsgeſtalt als Menſch auf dieſelbe Verzicht geleiſtet haben. Auch wäre es doch, wurde weiter bemerkt, ein gar zu großer Widerſpruch, anzunehmen, daß Chriſtus in demſelben Moment, in welchem er am Kreuze hing und in der Empfindung des göttlichen Zorns mit aller Troſtloſigkeit des Verlaſſenſeyns zu ringen hatte, auf dem Thron der göttlichen Majeſtät ſaß. Wie wäre denn ſein Leiden zur Erlöſung der Menſchen ein wahres und wirkliches geweſen, wenn er damals nur auf den vollen Gebrauch der göttlichen Majeſtät Verzicht geleiſtet hätte? In ihrem vollen Umfange manifeſtirt ſich ja ſeine göttliche Majeſtät auch jezt noch nicht, im Zuſtande ſeiner Erhöhung: wie gering würde daher das Moment ſeyn, durch das ſich der Zuſtand ſeiner Erhöhung, wie er die Folge ſeiner Auferſtehung war, von ſeinem früheren Zuſtand unterſcheidet, wenn er zuvor ſchon zur Rechten Gottes erhöht geweſen wäre! Auſſerdem wieſen dieſelben Theologen insbeſondere auch noch auf die Abſurditäten hin, die ſich aus der Behauptung der Tübinger ergaben. Würde Chriſtus ſchon ſeit dem Moment ſeiner Empfängniß bei allen Creaturen unmittelbar und ſubſtanziell gegenwärtig geweſen ſeyn,

ſo folgen ja hieraus die unentwirrbaren Schwierigkeiten, daß der Leib Chriſti zu derſelben Zeit, in welcher er noch im Mutterleibe der Jungfrau lag, auſſerhalb des Mutterleibs war [59]), daß er, während er aus dem Mutterleibe hervorging, zugleich im Mutterleibe blieb, und wenn Chriſtus nach ſeinem Fleiſche auch im Tode allgegenwärtig geweſen wäre, ſo müßte man ja behaupten, daß ſein geſtorbener, gekreuzigter und ſodann begrabener Leib bei allen und jeden Creaturen, ſomit auch bei ſeiner Seele im Paradieſe unmittelbar gegenwärtig war, wodurch die Wahrheit ſeines Todes und Begräbniſſes geläugnet werde, weil im Tode der Körper von allen Thätigkeiten des Lebens ruhe, die unmittelbare Weltregierung aber doch auch eine Aeuſſerung der Lebensthätigkeit geweſen wäre; endlich, wenn im Triduum des Todes die Seele Chriſti von ſeinem Leibe getrennt war, ob ſich denn denken laſſe, daß auch damals der entſeelte Leib mit göttlicher Allwiſſenheit alles im ganzen Univerſum regiert habe? Alle dieſe ſo bedenklichen Conſequenzen glaubten die Gegner der κρύψις durch ihre κένωσις abgeſchnitten zu haben, bedenkt man aber, daß dieſe κένωσις wenn auch keine χρῆσις doch immer noch eine κτῆσις war, ſo ſieht man, an welchen dünnen Fäden dieſe ganze Controverſe ſich hinzieht, und wie ſchwach die Realität des Todes und Begräbniſſes begründet iſt, wenn auch die Theologen der Gegenpartei dem geſtorbenen und im Grabe ruhenden Leibe Chriſti den immanenten Beſiz der abſoluten göttlichen Lebenskraft zuſchrieben [60]). Da es jedoch immerhin beſſer war, zur Abwehr des in das Syſtem her-

---

59) Ja ſogar, *quod corpus Christi si non localiter, attamen illocaliter, in utero omnium virginum, mulierum, puerorum, virorum, sive, quod substantialiter divine praesens apud quemlibet cujuslibet hominis uterum fuerit.* Feuerborn Σκιαγραφ. Diss. 7. §. 80 f. §. 142. 144.

60) Vgl. oben S. 449.

einbrechenden Doketismus etwas als gar nichts zu thun, ſo kann man ſich nicht wundern, daß die, ſelbſt durch fürſtliches Einſchreiten zur Schlichtung des Streits zwiſchen den würtembergiſchen und heſſiſchen Theologen aufgerufenen, ſächſiſchen in der Hauptſache auf die heſſiſche Seite traten, und durch die gegebene Entſcheidung [61]) das Syſtem der lutheri-

61) Auf Befehl des Churfürſten von Sachſen Joh. Georg erſchien im J. 1624 eine Solida verboque Dei et libro christianae concordiae congrua decisio, an welcher der ſächſiſche Hofprediger Hoe von Hoenegg den Hauptantheil hatte. Die Tübinger Theologen konnten ſich nicht enthalten, dieſer decisio saxonica eine ſcharfe Gegenſchrift unter dem milden Titel einer amica admonitio entgegenzuſezen, auf welche die Sachſen noch eine necessaria et inevitabilis apologia im J. 1625 folgen ließen, worauf der Streit, oder dieſer neue lutheriſche Kazenkrieg, wie ihn die Jeſuiten in Ingolſtadt nannten, vor dem ernſtern Geräuſch der Waffen des dreißigjährigen Kriegs verſtummte. Die Hauptſäze der ſächſiſchen decisio ſind: *Non statuimus, quod toto humiliationis tempore Christus, ut homo, nullatenus et ne quidem particulariter et interdum regiam suam majestatem exeruerit, sed constanter affirmanus, quod eam liberrime usurpaverit, quando, quomodo et ubi voluerit, ut et mari imperavit* (ſo viel wurde den Tübinger Theologen zugegeben, übrigens nach den Beſtimmungen der F. C., welche S. 767 ſagt: *eam majestatem, ut D. Lutherus docet, in statu suae humiliationis secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit*, was daher auch die Heſſen nicht läugneten); *sed hoc negamus, Christum, ut hominem, statim ab incarnatione semper plene et universaliter exeruisse suam divinam majestatem omnipotentiae et omnipraesentiae, quia exinanitionis ratio non patitur, et Christus non potuisset capi, crucifigi et mori, si omnipotentiam et omnipraesentiam plene et universaliter usurpare voluisset.* Vgl. Cotta Diss. qua historia doctrinae de duplici statu Christi edisseritur, in Gerhard's

ſchen Theologie auch in dieſem Puncte für die Zukunft fixirten. Den folgenden Theologen blieb nun nur übrig, das in ſich geſchloſſene Syſtem mit ſeinen ſtehenden Beſtimmungen vorzutragen, und ſelbſt ein Chr. M. Pfaff, welcher doch ſonſt das hergebrachte orthodoxe Syſtem ſchon mit einer mica salis verſtanden wiſſen wollte, um von andern ſchon in das achtzehente Jahrhundert hinüberreichenden Theologen nichts zu ſagen, machte hier noch ganz in der alten Weiſe den Vertheidiger der Lehre von der Allgegenwart der menſchlichen Natur Chriſti [62]).

Vergleicht man die beiden Theorien, welche in allen dieſen Controverſen als die äuſſerſten Gegenſäze einander gegenüberſtehen, die lutheriſche und die reformirte, ſo kann es leicht als ein Vorzug der erſtern vor der leztern erſcheinen, daß ſie auf eine reellere gegenſeitige Durchdringung der beiden Naturen hinarbeitete, und das Band der perſönlichen Einheit tiefer und inniger zu knüpfen ſuchte. Allein dieſer Vorzug iſt ein blos ſcheinbarer, alle Anſtrengungen, welche die lutheriſche Dogmatik machte, führten ſie keinen Schritt weiter, ja ſie gerieth dadurch nur in neue unauflösbare Verwicklungen. Um die Naturen einander näher zu bringen, trennte man die Eigenſchaften von den Naturen; wenn es nun aber auch der lutheriſchen Theorie gelungen wäre, einen tieferen Grund der Vermittlung in den Eigenſchaften zu gewinnen, ſo ſtunden ihr dafür nicht nur die Subſtanzen der Naturen ſelbſt um ſo ſchroffer und unvermittelter auseinander, ſondern es wurde auch das ganze Verhältniß ein einſeitiges. Solange man es nur mit den Naturen ſelbſt zu thun hatte, konnte man doch von einer gegenſeitigen Gemeinſchaft der

---

Loci theol. T. IV. S. 60 f. Quenſt. a. a. O. S. 560. Planck, Geſchichte der proteſt. Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des achtz. Jahrh. 1831. S. 65 f.

62) Instit. theol. dogm. et mor. 1720. S. 350. vgl. S. 248.

Gottheit mit der Menſchheit, und der Menſchheit mit der Gottheit reden, ſeitdem es ſich aber um die Eigenſchaften handelte, hatte man zwar auf der einen Seite eine Mittheilung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur, auf der andern Seite aber glaubte man, wie man vorausſezte, keineswegs die gleiche Mittheilung menſchlicher Eigenſchaften an die göttliche Natur annehmen zu können. Dieſe Einſeitigkeit hatte die weitere Folge, daß ſich zwiſchen die beiden Naturen ein Mittelglied ganz eigener Art einſchob, eine menſchliche Natur mit göttlichen Eigenſchaften, welche innerhalb der perſönlichen Einheit ſowohl von der concreten Perſon als von der menſchlichen Natur an ſich unterſchieden werden ſollte. Wie künſtlich greifen dieſe drei verſchiedenen Elemente, aus welchen die perſönliche Einheit Chriſti conſtruirt wird, die göttliche Natur, die menſchliche Natur mit ihren göttlichen Eigenſchaften und die menſchliche Natur, wie ſie auch wieder für ſich gedacht werden muß, in einander ein, und wenn es ſchon von vorn herein als das πρῶτον ψεῦδος der ganzen Theorie angeſehen werden muß, nach der hergebrachten Lehre von der Anypoſtaſie der menſchlichen Natur, welche auch für die lutheriſchen Theologen die ſchlechthinige Vorausſezung iſt [63]), eine menſchliche Natur anzunehmen, welche ein bloßes Subſtrat ohne ein ihr entſprechendes menſchliches Subject iſt, welche monſtröſe Vorſtellung iſt es, ſich dieſe menſchliche Natur in ihrer Abſtractheit vollends als die ſubjectloſe Trägerin göttlicher Eigenſchaften zu denken! Man denke ſich

63) *Subsistentia enim*, ſagt Quenſtedt a. a. O. S. 114., *non ad essentiam hominis pertinet et hominem facit, sed ad terminationem et sustentationem humanitatis, atque hunc hominem facit* (dieſen beſtimmten Menſchen; ein ſolcher *hic homo* war demnach Chriſtus nicht!), *neque defuit illa aliam ob causam, quam quia longe eminentiorem personalitatem accipere debebat, sc.* τῷ λόγῳ.

alle dieſe Beſtimmungen zuſammen, wie ſie über und neben einander ſtehen, wie in ihnen alles ineinanderläuft und wieder auseinanderfährt, ohne daß es auf irgend einem Puncte zu einer wahren lebendigen Einheit kommt, welches unnatürliche Aggregat iſt die Perſon eines ſolchen Gottmenſchen! Will man auch vom ſpeculativen Standpunct aus ſo billig als möglich über dieſe Theorie urtheilen, ſo kann man ihr zwar ſo viel zugeben, daß ſie auf abſtracte Weiſe die Kategorien und Formen aufſtellt, ohne welche der Proceß der in dem Gottmenſchen ſich realiſirenden Einheit des Göttlichen und Menſchlichen ſich nicht denken läßt, aber man muß zugleich ſagen, daß ihr alle dieſe Formen eine leere Form ohne den ſie beſeelenden Geiſt ſind. Wo die lebendige Bewegung des Geiſtes ſeyn ſollte, hat ſie es entweder nur mit einem leeren Abſtractum, oder ſogar nur mit der geiſtloſen Materie zu thun. Kann es einen ſprechendern Beweis für den Materialismus, in welchen zulezt die ganze Theorie hinausläuft, geben, als die gewiß höchſt auffallende Erſcheinung, daß ihr das lezte und höchſte Moment in der Frage lag, wie man ſich die Allgegenwart des Leibes Chriſti zu denken habe? Wo es ſich alſo nur um ein reingeiſtiges Verhältniß handelt, wofür doch unſtreitig die Einheit Gottes und des Menſchen gelten muß, iſt die Hauptfrage, in welcher ſich zulezt die ganze Schwierigkeit der zu löſenden Aufgabe concentrirt, der materielle Leib, was zur Subſtanzialität des Leibs gehört, ob Räumlichkeit, Ausdehnung, Materialität weſentliche oder unweſentliche Eigenſchaften ſind? Von dieſer Frage hing zulezt alles Heil des Glaubens, aller Troſt des Gewiſſens ab, und wenn die Antwort auf ſie nicht gerade im craßmaterialiſtiſchen Sinne ausfiel, ſo hatte man dieß nur dem glücklichen Umſtande zu danken, daß man ſich einen Körper ſowohl körperlich als unkörperlich denken konnte, oder daß es auch eine leibliche Gegenwart zu geben ſchien, bei welcher man die wirkliche Gegenwart des Leibs nicht nöthig hatte, der

Leib aber durfte ſo oder anders jedenfalls nicht fehlen [64]). Gehen wir auf den lezten Grund dieſes Intereſſes für das

64) In dem conſtanten Widerſpruch der reformirten Theologen (nur Wenige machten eine Ausnahme, wie Gisbert Voëtius Problem. de Deo II, 9.) gegen die Behauptung der lutheriſchen, daß ein Körper zugleich an mehreren Orten ſeyn könne, zeigt ſich uns der Gegenſaz des philoſophiſchen und theologiſchen Intereſſes, wie es auch auf dem rein ſupranaturaliſtiſchen Standpunct, auf welchem beide Theile ſtunden, ſich geltend macht. Die Philoſophie wird es ſich nie nehmen laſſen können, daß räumliche Ausdehnung und Materialität weſentliche Eigenſchaften eines Körpers ſind. Wenn aber freilich ſelbſt ein Leibniz (Lettres de M. de Leibniz et de M. Pellisson, Opp. ed. Dut. T. I. S. 718. und Diss. de conformit. fidei cum ratione §. 18.) behaupten konnte, es laſſe ſich nicht beweiſen, daß die reale Gegenwart des Leibs Chriſti an mehreren Orten einen Widerſpruch in ſich ſchließe, weil man ja überhaupt nicht wiſſe, worin das Weſen eines Körpers beſtehe, oder ein Anhänger der Leibniz-Wolfiſchen Philoſophie, wie Canz in dem Usus philos. Leibn. S. 328., das Weſen des Körpers nicht blos in die *materia* und *essentia*, ſondern auch die *natura*, d. h. die *vires motrices*, ſezte und ſo herausbrachte: *nihil obstat, quo minus vires Dei immensae corpus, omnia per id operando in omnibus, sistant omnipraesens*, ſo ſehen wir hieraus, wie die tranſcendenteſten Säze der Theologie doch immer wieder in der tranſcendenten Metaphyſik jener Zeit einen Anknüpfungspunct fanden. Die Ubiquität des Leibs fällt, ſo betrachtet, ganz zuſammen mit dem Ding an ſich, das ja auch Kant noch aus der alten Metaphyſik ſtehen ließ. Gibt es ein unbekanntes Etwas der Dinge, das hinter der Welt der Erſcheinungen liegt, ſo kann man daraus machen, was man will, es kann auch das gerade Gegentheil von allem demjenigen ſeyn, was in der Welt der Erſcheinungen zum Weſen eines Körpers gehört. Die doppelte Gegenwart des Leibs, welche die lutheriſchen Theologen unterſchieden, die ſichtbare und die unſichtbare, iſt in der That nichts anderes als der Gegenſaz des Dings an ſich und der Erſchei-

Daſeyn des Leibs, in das die lutheriſche Theorie, als ihr Endreſultat, ausläuft, zurück, ſo kann er nur in dem völlig inhaltsleeren, ungeiſtigen Begriff von dem Weſen Gottes, von welchem man ausging, gefunden werden. Wie kann denn von einer realen Einheit Gottes und des Menſchen die Rede ſeyn, wenn man über das Weſen Gottes nichts anders zu ſagen weiß, als das rein Negative, daß Gott die abſtracte unterſchiedsloſe Einheit iſt, in welcher alle poſitiven Beſtimmungen zur ſchlechthinigen Einheit ſich aufheben? Auf der einen Seite hatte man alſo dieſes Negative als ſchlechthinige Unendlichkeit, auf der andern Seite eine menſchliche Natur, deren ſubſtanziellen Begriff man, nachdem man ſie zu einem ſubjectloſen Subſtrat gemacht hatte, nur in den Leib ſezen konnte. Aus der Combination dieſer beiden Elemente ergab ſich die Unendlichkeit, oder Allgegenwart des Leibs, welche die characteriſtiſche Unterſcheidungslehre der lutheriſchen Lehre von der Perſon Chriſti iſt, ſofern ſie ſich in ihrer ſtrengeren Conſequenz von der Lehre der reformirten Kirche hauptſächlich durch ihre Anſicht vom Leibe Chriſti unterſcheidet [65]). Aus demſelben rein negativen und ungeiſtigen Begriff

---

nung in ſeiner ganzen Schroffheit, und es iſt auch hieraus zu ſehen, wie die lutheriſche Theorie immer wieder darauf zurückkam, die Eigenſchaften von dem Weſen zu trennen. Nur zeigt ſich zugleich eine neue Inconſequenz darin, daß ſie bei dieſer Trennung der Eigenſchaften von dem Weſen in Anſehung des Leibs die Eigenſchaften fallen ließen, um ſich nur an das Weſen zu halten, in Beziehung auf die Gottheit aber eine reale Einheit des Menſchen mit Gott für möglich hielten, wenn ſie auch blos in die Eigenſchaften Gottes geſezt wurde, daß ſie alſo das einemal die Eigenſchaften mit dem Weſen identiſch nahmen, das anderemal beide, die Eigenſchaften und das Weſen, in das Verhältniß des Widerſpruchs zu einander ſezten.

65) In dieſer ſtrengen Conſequenz wenigſtens zeigt die Lehre der proteſtantiſchen Theologen ihr Intereſſe am vernünftigen Den-

von dem Weſen Gottes erklärt ſich auch allein jene Einſeitigkeit in der Beſtimmung des Verhältniſſes des Göttlichen

---

ken. Wie ſehr ſie aber, abgeſehen von dieſem formellen Denken, alles ſpeculative Denken ausgeſchloſſen wiſſen will, iſt am beſten aus der Antwort zu ſehen, welche ſie auf die vielbeſprochene Frage gibt, ob Chriſtus auch ohne den Sündenfall Menſch geworden ſeyn würde? Dieſe Frage verneinen die proteſtantiſchen Theologen ſchlechthin, und zwar aus dem Grunde, weil der Wille Gottes überhaupt nicht *a priori*, ſondern nur *a posteriori* erkannt werden könne, d. h. nur aus der Schrift oder aus dem Thatſächlichen der Offenbarung. *Fatemur quidem*, ſagt Quenſtedt a. a. O. S. 156., *si voluisset Deus perficere universum, illudque complere ex illo triplici rerum ordine, naturae, gratiae et unionis hypostaticae, potuisse id quidem etiam sine ulla occasione peccati, non tamen inde sequitur, hoc de facto Deum voluisse; haec enim voluntas Dei non ex conjectura desumenda, sed ex scriptura deducenda, quia non obstante quacunque convenientia ex parte creaturae potest Deus aliud, quod sibi placet, ordinare.* Ueber der Nothwendigkeit, welche man aus Gründen der Vernunft ausſchließen will, ſteht daher immer noch die ſchlechthinige Willkür Gottes, und es kommt ſomit auch nicht darauf an, ob die menſchliche Natur an ſich der Vereinigung mit der Gottheit fähig iſt. *Incarnatio enim non est bonum naturae humanae debitum, sed potius divinae bonitatis misericordiae et amoris maximum argumentum.* Wie Thomas von Aquino unterſcheidet Quenſtedt zwiſchen einer *capacitas creaturae secundum potentiam naturalem* und einer *capacitas alicujus creaturae secundum potentiam obedientiae*, das Hauptargument aber gegen die Behauptung der Gegner iſt, daß *propositionis consequentia nititur rationis figmento, quod in mysteriis fidei locum non habet.* — Dem A. Oſiander, welcher gleichfalls hier hauptſächlich beſtritten wird, wird beſonders das Falſche ſeiner Hypotheſe entgegengehalten, *imaginem Dei esse imaginem filii Dei incarnati, seu formam humanae Christi naturae in mente divina praeconceptam.*

und Menſchlichen. Sollen Gott und Menſch auf reale Weiſe Eins werden, ſo muß Gott mit dem Menſchen und der Menſch mit Gott Eins werden. Die Einheit des Menſchen mit Gott konnte man dadurch realiſiren, daß man in der menſchlichen Natur die Schranken der Endlichkeit aufhob: wie konnte man aber auf der andern gegenüberſtehenden göttlichen Seite in das Weſen Gottes die Beſtimmung der Endlichkeit ſezen, wenn das Weſen Gottes an ſich ſo beſtimmt war, daß jede die Unendlichkeit Gottes negirende Endlichkeit davon ausgeſchloſſen werden mußte? Iſt Gott die Negation alles Endlichen, ſo kann dieſe Negation, ohne daß das Weſen Gottes aufgehoben wird, nicht ſelbſt wieder negirt werden. Ebendarum bleibt hier ein völlig einſeitiges Verhältniß, es kann der Natur der Sache nach zu keiner wahren Menſchwerdung kommen, es iſt nur ein eitles Ringen, mit welchem dieſe Theorie an der Beſtimmung eines Begriffs ſich zerarbeitet, in welchen, weil er an ſich keinen Inhalt hat, auch nie ein Inhalt hineinzubringen iſt. Aus dieſem Labyrinth ſich immer wieder in ſich ſelbſt verwickelnder und ſich ſelbſt aufhebender Beſtimmungen gibt es keinen andern Ausweg, als nur den Einen, daß man dieſe tranſcendente Theorie aus der ungeiſtigen Region, in welcher ſie ſchwebt und nirgends einen feſten Haltpunct finden kann, auf den Boden des Geiſtes herüberzieht, auf welchem allein ihre ungelösten Räthſel gelöst werden können. Nur der Geiſt kann ſich verendlichen, und in ſeiner Endlichkeit ſich zur Unendlichkeit ſeines Weſens erheben, nur im Geiſt iſt das Band einer realen Einheit Gottes und des Menſchen wahrhaft geknüpft, weil das Weſen des Geiſtes an ſich die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt. Und wenn die Allgegenwart des Leibs die lezte Conſequenz der alten Theorie war, welche ganz andere Bedeutung hat die Allgegenwart des Geiſtes, die Allgegenwart des in der Idee des Gottmenſchen ſeiner Einheit mit dem Unendlichen ſich bewußten, und in der Geſammtheit der

Individuen ſich ſelbſt gegenwärtigen, ſowohl endlichen als unendlichen Geiſtes [66])!

66) Was Dorner (Entw.Geſch. der Lehre von der Perſ. Chr. S. 176.) über den von Sartorius (Dorp. Beiträge I. S. 306 f.) gemachten Verſuch einer Rechtfertigung der altlutheriſchen Lehre in der Kürze ſehr richtig bemerkt hat, überhebt mich der Mühe, über ſolche Halbheiten, welchen man, da ſie ohne alle Ahnung eines conſequenten Denkens ſind, mit dem Prädicate des Scharfſinns noch zu viel Ehre erweist, ein weiteres Wort zu verlieren. Wenn aber Dorner ſelbſt die lutheriſche Lehre von der *communicatio idiomatum* ein Kleinod für die Wiſſenſchaft nennt, und die Mängel des Syſtems nur in der unvollſtändigen inconſequenten Durchführung jener Lehre finden will, wodurch freilich die ganze Vorſtellung von der Perſon Chriſti etwas Monſtröſes bekommen habe, ſo möchte ich fragen, ob denn jene Inconſequenz nur ein ſo zufälliger Mangel des Syſtems war? Dorner ſelbſt geſteht ja S. 182., daß die lutheriſche Lehre von der Mittheilung der Eigenſchaften deßwegen nothwendig habe mißlingen müſſen, weil ſie von der Vorausſezung einer urſprünglichen Zweiheit der Naturen ausging. Denkt man ſich aber die Zweiheit der Naturen hinweg, ſo kann ja von einer *communicatio idiomatum* gar nicht mehr die Rede ſeyn. Vergleicht man freilich das Reſultat, mit welchem die Dorner'ſche Schrift S. 528. ſchließt, mit der Forderung, welche S. 143. gemacht wird, eine Chriſtologie ohne jene Vorausſezung zu verſuchen, ſo weiß man in der That nicht, welcher weſentliche Unterſchied zwiſchen einer Chriſtologie mit und einer ohne jene Vorausſezung ſtattfinden ſoll, ob Dorner die Conceſſion, welche er S. 183. macht, für das Folgende genug erwogen hat. Wäre dieß, ſo ſollte man auch darüber nähere Auskunft finden, welcher Art die Eine Natur iſt, welche an die Stelle der urſprünglichen Zweiheit der Naturen treten ſoll.

Zweiter Abſchnitt.

Die von der Philoſophie ausgehende Entwicklung.

Erſtes Kapitel.

Die Reformation und die neue Epoche der Philoſophie. Carteſius.

Der vorangehende Abſchnitt begreift, wenn wir ihn von ſeinem Anfang bis zu ſeinem Ende durchlaufen, eine gleichartige Reihe von Erſcheinungen in ſich. Es iſt die Religion, oder näher die Theologie, auf deren Boden die ganze Bewegung, welche wir vor uns ſehen, erfolgt. Nachdem die Theologie des Mittelalters ihren Lauf vollendet hatte, aber auch bei dem Reſultat ſtehen geblieben war, daß der Geiſt durch die Tranſcendenz, Aeuſſerlichkeit und Materialität ihres Inhalts ſich von ihr zurückgeſtoßen und in ſich zurückgetrieben ſah, war ebendamit eine neue Epoche eingetreten. Das negative Verhältniß, in welches der Geiſt zu einem ihm fremd gewordenen Object gekommen war, ſchloß in dem dem Geiſt darüber aufgegangenen Bewußtſeyn von ſelbſt das Princip einer neuen Bewegung in ſich, das in der Reformation ins Daſeyn trat. Wie die Reformation einen weſentlich religiöſen Character hat, ſo war es das religiöſe Intereſſe, das zuerſt die Feſſeln zerbrach, welche der Geiſt von ſich abſchütteln mußte, wenn er zu ſeiner Freiheit gelangen ſollte. Das

religiöſe Intereſſe, das die Reformation hervorrief, iſt aber ſelbſt nur ein Moment des Proceſſes, deſſen Verlauf hier ſeinen Anfang nahm. Das Jahrhundert der Reformation iſt auch der Beginn einer neuen Epoche der Philoſophie, und es kommt vor allem darauf an, das Verhältniß dieſer beiden, von verſchiedenen Puncten ausgehenden, und ihre eigenen Sphären durchlaufenden, aber gleichwohl in der engſten Beziehung zu einander ſtehenden und ſich immer näher berührenden Bewegungen richtig aufzufaſſen. Wie die Reformation die Befreiung des religiöſen Subjects von der Auctorität der Kirche und der Tradition war, oder die Spaltung des Dogma in den Gegenſaz des Katholicismus und Proteſtantismus, weil das religiöſe Subject gegen Vorausſezungen, welche ihm nicht mehr als abſolute Wahrheit gelten konnten, ſich nur proteſtirend verhalten konnte, ſo konnte die neue Epoche der Philoſophie nur dadurch beginnen, daß ſich die Philoſophie von der Theologie, mit welcher ſie bisher noch völlig verſchlungen und zuſammengewachſen war, losriß und ſich zu ihr in einen Gegenſaz ſezte, welcher mit dem religiöſen Gegenſaze des Katholicismus und Proteſtantismus die größte Analogie hat, und nur darin von ihm verſchieden iſt, daß die Philoſophie, um ihr Princip in ſich ſelbſt zu haben, auch die Vorausſezungen fallen laſſen muß, von welchen die Theologie oder das religiöſe Intereſſe, ohne in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu kommen, ſich nicht trennen kann. Der Proceß des Geiſtes ſelbſt aber, durch welchen der eine wie der andere Gegenſaz entſtund, iſt hier wie dort derſelbe, die Emancipation des Subjects von einer äuſſern Auctorität, von welcher es frei werden muß, um zu ſich ſelbſt zu kommen, und ſich der ganzen Innerlichkeit ſeines Weſens bewußt zu werden. Konnte die Reformation die Aufgabe, welche ihr vorlag, nur dadurch löſen, daß ſie die religiöſe Wahrheit auf den göttlichen Grund der heiligen Schrift zurückführte, weil der Geiſt nur auf dieſer Grundlage die Selbſtgewißheit ge-

winnen kann, ohne welche es für ihn keine innere Befriedigung und Beruhigung, und ebendamit auch keine wahre Freiheit gibt, so lag (wie man längst von einem doppelten, dem Menschen zur Erkenntniß seiner selbst und Gottes gegebenen Buche gesprochen hat), noch ein anderes Buch, durch dessen Inhalt er zum Bewußtseyn seiner selbst gelangen sollte, vor ihm aufgeschlagen, das Buch der Natur. In der That steht das Studium der Natur, wie es von Baco von Verulam in seiner Nothwendigkeit erkannt und durch Versuche und Beobachtungen, so wie durch die aus ihnen abstrahirten Grundsäze und Regeln methodisch begründet wurde, in demselben Verhältniß zur scholastischen Metaphysik, in welchem die auf dem festen Princip der Schrift ruhende protestantische Dogmatik zur scholastischen Theologie steht. Wie der Geist aus der Transcendenz der scholastischen Theologie erst dadurch zurückkehrte, daß er auf dem Boden der heiligen Schrift festen Fuß faßte, so mußte auch die Metaphysik zur Physik werden, und der Geist an der Natur und Erfahrung erst wieder lernen, was die Wirklichkeit ist, und erst nachdem er an der Beobachtung und Erforschung der Natur sich versucht, und seine Kräfte gestärkt und dadurch sich über sich selbst orientirt hatte, konnte er auch den tiefergehenden Blick in sich selbst zurücklenken und sich über sich selbst, seine ganze Stellung zur Objectivität, das Denken an sich als das eigentliche Element seines Wesens Rechenschaft geben.

Es ist dasselbe Princip der Bewegung, von welchem sowohl das reinphilosophische, als das religiös theologische Interesse seinen Ausgang genommen hat, ebendeßwegen ist auch die Aufgabe, mit welcher sich die Philosophie beschäftigt, in lezter Beziehung dieselbe, wie die der Theologie, das absolute Wesen Gottes dem denkenden Bewußtseyn näher zu bringen. In der Lehre von Gott, in welcher allein die Philosophie zu der Idee des Absoluten sich erheben kann, durch welche sie zur Wissenschaft des Absoluten wird, haben die Bestrebungen

beider, der Philoſophie und der Theologie, ihr gemeinſames Object und ihr gemeinſames Ziel. Wie wichtig und nothwendig es aber war, daß der von dem kirchlichen Dogma ausgegangenen Entwicklung eine andere zur Seite ging, welche ſich in einer freieren und weiteren Sphäre bewegen konnte, zeigt das Reſultat, zu welchem der vorangehende Abſchnitt geführt hat, von ſelbſt. So groß auch der Aufſchwung geweſen war, welchen der Geiſt in dem Princip der Reformation genommen hatte, ſo lag es doch nicht nur in der Natur des religiöſen Intereſſes, daß ſo manche Vorausſezungen noch ſtehen blieben, die nur als eine hemmende Schranke erſcheinen konnten, ſondern es hatten auch die gewaltigen Erſchütterungen, welche das kirchliche Dogma von ſo vielen Seiten her zu erfahren hatte, nur die Folge gehabt, daß man um ſo mehr auch wieder an dem Alten und kirchlich Ueberlieferten feſthalten zu müſſen glaubte, und das Princip der Reformation konnte daher zunächſt noch nicht den durchgreifenden Einfluß gewinnen, deſſen es an ſich fähig geweſen wäre. Der ſtarre tranſcendente Dogmatismus, in welchem die proteſtantiſche Theologie, wie ſie ſich beſonders im ſiebzehnten Jahrhundert geſtaltete, ihr urſprüngliches Lebensprincip völlig verloren zu haben ſchien, mußte ſelbſt erſt wieder durchbrochen werden, wenn das proteſtantiſche Princip in ſeiner freien Entwicklung nicht gehemmt werden ſollte, wie hätte aber dieß geſchehen können, wenn nicht auſſerhalb des kirchlichen Dogma eine ſchon begonnene Bewegung demſelben Ziele entgegengeführt hätte?

Indem wir uns nun auf dieſe andere Seite des Entwicklungsgangs unſerer Periode hinüberwenden, haben wir hauptſächlich darauf zu ſehen, wie die Philoſophie von ihrem eigenthümlichen Standpuncte aus den Begriff Gottes auffaßte und beſtimmte, welchen Inhalt ſie ihm zu geben wußte, ob und wie es ihr gelang, die Widerſprüche auszugleichen,

über welche die Theologie in allen bisher von ihr gemachten Verſuchen nicht hinwegzukommen im Stande war.

Daß der durch die Reformation ſeiner religiöſen Seite nach ins Daſeyn getretene Proteſtantismus auch das Princip der neuern Philoſophie iſt, iſt in dem Begründer der neuen Epoche der Philoſophie aufs entſchiedenſte ausgeſprochen [1]). Carteſius und Luther können, aus dieſem Geſichtspunct betrachtet, mit allem Rechte einander gegenübergeſtellt werden [2]). Die Macht eines neuen, Epoche machenden, eine ganz neue Welt in ſich ſchließenden Princips tritt uns in beiden ſchon in den allgemeinen Grundſäzen, durch welche ſie ſelbſt ihre geſchichtliche Erſcheinung characteriſtiſch bezeichnet haben, in ihrer ganzen Bedeutung entgegen. Wie Luther gegen alle Macht und Auctorität der Kirche, der Päpſte und Concilien aus dem Grunde proteſtirte, weil ſie ſo oft geirrt und ſich ſelbſt widerſprochen haben, und ihre Wahrheit nur inſofern anerkannt wiſſen wollte, ſofern ſie durch Zeugniſſe der Schrift, oder evidente Vernunftgründe bewieſen werden könnte, ſo ſtellte auch Carteſius ein gleiches Princip der Proteſtation an die Spize ſeiner Philoſophie. Als Proteſtation gegen die äuſſere Auctorität, gegen die Realität, welche der äuſſeren ſinnlichen

---

1) Man vgl. neben Hegel Geſch. der Philoſ. Bd. III. S. 330 f. Feuerbach Geſch. der neuern Philoſophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza. 1833. S. 219 f. Erdmann, Verſuch einer wiſſenſchaftl. Darſtellung der Geſch. der neuern Philoſophie. 1834. I. 1. S. 155 f.

2) „Wenn es bei Carteſius heißt: Ich denke, ich bin, d. h. mein Denken iſt mein Seyn, ſo heißt es dagegen bei Luther: mein Glauben iſt mein Seyn. Wie jener die Einheit von Denken und Seyn und als dieſe Einheit den Geiſt, deſſen Seyn nur das Denken iſt, erkennt und als Princip der Philoſophie ſezt, ſo erfaßt dagegen dieſer die Einheit von Glauben und Seyn, und ſpricht dieſe als Religion aus.“ Feuerbach a. a. O. S. 22.

Exiſtenz im Bewußtſeyn der Zeit zukam, muß der berühmte Saz des Carteſius, welcher der Mittelpunct und Inbegriff ſeiner ganzen Philoſophie iſt: **cogito ergo sum**, genommen werden [3]). Denn auf dem Wege des Zweifels, d. h. des Proteſtirens und Negirens, kam Carteſius auf dieſes Princip ſeiner Philoſophie. Er beginnt ſeine Meditationen über die erſte Philoſophie [4]) mit der ſchon ſeit Jahren gemachten Bemerkung, wie viele Täuſchungen und Irrthümer er ſchon von Jugend auf angenommen, und wie ungewiß alles ſey, was er ſpäter darauf gebaut, wodurch er ſich von der Nothwendigkeit überzeugt habe, wenigſtens einmal im Leben alles von Grund aus zu verwerfen und von den erſten Grundlagen an von Neuem anzufangen, wenn man je etwas Feſtes und Bleibendes in der Wiſſenſchaft zu Stande bringen wolle. Um ſich daher von den vielen Vorurtheilen, die man ſchon von Kindheit an, wo man noch nicht den ge-

3) Vgl. Feuerbach a. a. O. S. 20. Erdmann a. a. O. S. 99. Nach Erdmann iſt die neuere Philoſophie Proteſtantismus in der Sphäre des denkenden Geiſtes, und zwar 1. reiner Proteſtantismus des Geiſtes, der Geiſt proteſtirt gegen alles Daſeyn; 2. aber, indem er gegen Alles proteſtirt, proteſtirt er auch gegen ſeine Proteſtation, und wenn ſein erſter Act reines Negiren von Allem war, ſo iſt eben dieſe reine Negation Negiren ihrer ſelbſt. Es wird Alles negirt, alſo auch das Negiren des Seyenden. 3. Das Reſultat iſt das Poſitive als negirtes Negirtes, oder als Product des doppelten Negativen, d. h. als Affirmatives. Das Syſtem des Carteſius enthält das Grundprincip des Proteſtantismus, aber als iſolirtes, nicht realiſirtes Poſtulat. Es ſind zwei Principien, zwei unmittelbare Vorausſezungen, Bewußtſeyn und Daſeyn.

4) Renati Des-Cartes Opera philosophica. Editio ultima. Meditationum de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae a corpore distinctio demonstrantur, prima de iis, quae in dubium revocari possunt. S. 5 f. Vgl. Principiorum philosophiae P. I. S. 1 f.

hörigen Gebrauch von der Vernunft machen konnte, eingeſogen habe, zu befreien, müſſe man alles in Zweifel ziehen, was nicht vollkommen gewiß ſey. Das hauptſächlichſte Vorurtheil ſey aber das von der Exiſtenz ſinnlicher Dinge, denn von den Sinnen wiſſe man, daß ſie bisweilen täuſchen, und die Klugheit erfordere es, denen nicht viel Zutrauen zu ſchenken, die uns auch nur einmal getäuſcht haben. Im Zweifel iſt ſomit der Anfang der Philoſophie. Man muß an allem zweifeln, und alles, woran man zweifelt, für falſch und nichtig halten [5]). Aber dieſes Zweifeln an allem ſchließt auch ſchon das unmittelbar Gewiſſe in ſich, denn indem ich, ſagt Carteſius, alles bezweifle, wegwerfe und als unreell ſeze, kann ich zwar leicht vorausſezen, daß kein Gott exiſtirt, kein Himmel, kein Körper, daß ich ſelbſt keinen Leib habe, aber nicht, daß ich deßwegen, der ich ſolches denke, nicht bin, denn es iſt ein Widerſpruch, zu glauben, daß das, was denkt, in demſelben Moment, wo es denkt, nicht exiſtirt, und es iſt daher dieſe Erkenntniß: **cogito ergo sum**, ich denke und als Denkender bin ich, die allerrealſte und gewiſſeſte, welche jedem, der methodiſch philoſophirt, entgegentritt [6]). In dieſem Zuſammenhang kommt demnach Carteſius auf ſeinen Hauptſaz, und es erhellt hieraus, in welchem Sinne er zu nehmen iſt, daß er mit dieſem Saze nichts anders als das Weſen des Geiſtes, ſofern der Geiſt weſentlich Denken, Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn iſt, ausdrücken will. Seiner ſelbſt iſt ſich der Geiſt nur dadurch bewußt, daß er ſich von dem Andern, das auſſer ihm iſt, von dem Gegenſtändlichen unterſcheidet. Der Unterſchied aber, welcher zwiſchen dem Andern, von welchem der Geiſt ſich unterſcheidet, und dem ſich davon

---

5) Das *dubitare* iſt bei Carteſius ſoviel als *habere pro falsis, fingere, supponere non esse, evertere, rejicere, negare.* Vgl. Feuerbach a. a. O. S. 226. Erdmann a. a. O. S. 270.

6) Princ. philos. P. I. S. 2.

unterſcheidenden Geiſt ſtattfindet, beſteht darin, daß der Geiſt zwar alles Andere, was nicht er ſelbſt iſt, bezweifeln und aufheben, von ſich ſelbſt aber nie abſtrahiren kann. Denn indem er die Realität deſſen, wovon er ſich unterſcheidet, bezweifelt, es ſich als nicht ſeyend denkt, ſezt er ebendamit ſeine eigene Realität, und jede Verneinung iſt ſo die Bejahung ſeiner ſelbſt. Wenn daher auch alles Andere bezweifelt werden kann, ſo kann doch mein Denken nicht bezweifelt werden, denn das Zweifeln ſelbſt iſt das Denken, und ſo wenig das Denken von mir getrennt werden kann, ſo wenig kann von dem Denken das Seyn hinweggedacht werden. Indem ich denke bin ich, mein Denken iſt mein Seyn, Denken und Seyn ſind Eins, weil ich, was ich bin, nur als Denkender bin, das Denken mein eigenſtes unveräuſſerlichſtes Weſen iſt, von welchem ich nie abſtrahiren kann. Was Carteſius unter dem mit dem Seyn identiſchen Denken verſteht, iſt ſomit nichts anders, als das Bewußtſeyn, wie er es auch ausdrücklich beſtimmt [7]). Ebendaraus wird nun auch von ſelbſt klar, warum dieſes cogito ergo sum, dieſe unmittelbare Einheit des Denkens und Seyns, das Allergewiſſeſte und Allerrealſte iſt,

---

7) Princ. philos. I, 9. S. 2.: *Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis conscitis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est, atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare. Nam si dicam: ego video, vel ego ambulo, ego sum, et hoc intelligam de visione aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa, quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiam, et loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus; sed si intelligam de ipso sensu, sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit, sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa.*

weil ja das Bewußtſeyn die nothwendige Vorausſezung für alles Andere iſt, was für den Geiſt Gewißheit und Realität haben ſoll. Als das unmittelbar Gewiſſe und Reale iſt es daher auch das abſolute Princip, alles, was iſt, hat nur inſofern Realität, als es für das Bewußtſeyn iſt, oder vom Denken geſezt iſt, es iſt nur das von dem denkenden Ich unterſchiedene und in dieſem Unterſchiede von ihm negirte Nichtich, und es iſt leicht zu ſehen, wie ſich, wenn wir uns auf den Standpunct dieſes Princips ſtellen, das ganze Syſtem geſtaltet haben müßte, wenn Carteſius das von ihm aufgeſtellte höchſte Princip conſequent durchgeführt hätte [8]). Allein das Eigenthümliche ſeines Standpuncts beſteht eben darin, daß er das denkende Subject, das als denkendes auch ein unendliches iſt, doch wieder nur als endliches nimmt, und ihm das von ihm negirte reale Seyn in gleich ſelbſtſtändiger Realität gegenüberſtellt. Das Denken des **cogito ergo sum** wird nun zur denkenden Subſtanz, von welcher das reale Seyn, als die ausgedehnte Subſtanz, die **res extensa** unterſchieden wird. Denken und Ausdehnung ſind ſo die beiden Subſtanzen, die ſich auf dem Standpunct der Reflexion und Abſtraction, auf welchen Carteſius hier ſich ſtellt, als die allgemeinſte Eintheilung alles Seyenden ergeben. Beide ſtehen mit dem ſie beſtimmenden Attribut, dem Denken auf der einen Seite, ſofern alles, was ſich im Geiſte vorfindet, nur verſchiedene **modi** des Denkens ſind, und der Ausdeh-

8) Vgl. Hegel a. a. O. S. 339.: „Carteſius fängt mit dem Standpunct des Ich als des ſchlechthin Gewiſſen an, wie auch Fichte anfängt. — Das Denken als Seyn und das Seyn als Denken, das iſt meine Gewißheit, Ich.“ S. 343.: „Damit hat die Philoſophie ihren eigentlichen Boden wieder gewonnen, daß das Denken vom Denken ausgeht, als einem in ſich Gewiſſen, nicht von etwas Aeuſſerem, nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Auctorität, ſondern ſchlechthin von dieſer Freiheit, die darin iſt: Ich denke.“

nung auf der andern Seite, ſofern alles, was dem Körper zukommt, die Ausdehnung oder das räumliche Seyn zur Vorausſezung hat, als gleich berechtigt, und, wie dieß überhaupt von den Subſtanzen gilt, als gegenſeitig ſich ausſchließend, einander gegenüber [9]). Weil nun aber dieſe beiden Subſtanzen in dieſem Verhältniß des Gegenſazes zu einander ſtehen, ſo muß ihr Gegenſaz durch eine über beiden ſtehende Einheit vermittelt werden. Dieſe vermittelnde Einheit kann nur Gott ſeyn, von welchem beide in ihrem Daſeyn auf gleiche Weiſe abhängig ſind, und welchem gegenüber ſie daher auch ihre ſich gegenſeitig ausſchließende Selbſtſtändigkeit verlieren und zu bloßen Momenten herabgeſezt werden. In dem untergeordneten Verhältniß, in welchem die beiden Subſtanzen zu Gott ſtehen, bleiben ihnen zwar die ſubſtanziellen Attribute, die ihren Begriff beſtimmen, und ohne welche ſie nicht gedacht werden können, der Begriff der Subſtanz ſelbſt aber kommt in ſeinem abſoluten Sinne nur Gott zu. Denn unter Subſtanz können wir, ſagt Carteſius, nichts anders verſtehen, als Etwas, das ſo exiſtirt, daß es zu ſeiner Exiſtenz keines

9) Princ. phil. I, 48. S. 12.: *Non plura, quam duo summa genera rerum agnosco, unum est rerum intellectualium sive cogitativarum, hoc est, ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium, aliud rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est ad corpus.* — I, 54. S. 14.: *Atque ita facile possumus duas claras et distinctas habere notiones, sive ideas, unam substantiae cogitantis creatae, aliam substantiae corporeae, si nempe attributa omnia cogitationis ab attributis extensionis accurate distinguamus.* Vom Standpunct des *cogito ergo sum* aus ſtellt ſich das dem Ich Gegenüberſtehende nicht als *res extensa* dar, ſondern nur als das von dem Ich unterſchiedene Andere, auch nicht als Subſtanz, weil nur das Ich das ſubſtanzielle Seyn iſt. Das Eine iſt demnach der Standpunct des reinen Ich, das Andere der des empiriſchen Bewußtſeyns.

Andern bedarf, und zwar kann nur Eine Subſtanz gedacht werden, die wirklich gar keines andern Dings bedarf, nämlich Gott. Von allen andern wiſſen wir, daß ſie nur vermittelſt der göttlichen Mitwirkung exiſtiren können. So kommt alſo der Name Subſtanz nicht Gott und den andern Subſtanzen in gleichem Sinne zu, d. h. man kann mit dieſem Worte keine deutliche Vorſtellung von Etwas, was Gott und den Creaturen gemeinſchaftlich zukäme, verbinden. Diejenige Subſtanz, von der wir wiſſen, daß ſie die allervollkommenſte iſt, und in der wir nichts wahrnehmen, was einen Mangel oder eine Begrenzung in ſich ſchließt, nennen wir Gott. Gott iſt die unendliche Subſtanz, und dieſe unendliche Subſtanz hat ihren Grund in ſich ſelbſt, iſt Urſache ihrer ſelbſt, was zunächſt negativ ſo zu verſtehen iſt, daß Gott keine Urſache habe, wenn wir aber nach dem Grunde ſeines Beſtehens fragen, nach der Urſache, die ihn erhält, ſo ſehen wir, daß ſeine Macht dieſe Urſache iſt, und müſſen ſagen, daß er a se ſey in poſitivem Sinne. Wenn man nun gleich nicht nöthig hat, ihn die hervorbringende Urſache ſeiner ſelbſt zu nennen, ſo muß doch in ihm ein ähnliches Verhältniß gedacht werden, wie das der hervorbringenden Urſache zu ihrer Wirkung. Die Einwürfe, die man machen könnte, daß die Urſache der Zeit nach vor der Wirkung iſt, treffen nicht, denn die Vernunft ſagt das gar nicht, vielmehr iſt die Urſache als Urſache nur ſolange, als ſie die Wirkung hervorbringt, iſt alſo nicht eher als dieſe. Daher weil Gott es iſt, der ſich ſelbſt erhält, wird er nicht unpaſſend Urſache ſeiner ſelbſt genannt, die geſchaffenen Subſtanzen aber, ſowohl die körperlichen, als auch den Geiſt, d. h. die denkende Subſtanz, kann man unter den gemeinſchaftlichen Begriff faſſen, daß ſie Dinge ſind, die zu ihrer Exiſtenz der Mitwirkung Gottes bedürfen [10]). Indem auf dieſe Weiſe die beiden Subſtanzen

10) Princip. philos. I, 51. Vgl. Erdmann a. a. O. S. 177 f. S. 233 f.

nur von der Einen Subſtanz oder von Gott abhängig und durch ſie bedingt gedacht werden können, iſt es nur Gott, durch welchen ſie in ihrem Verhältniß zu einander vermittelt werden. In dem Verhältniß des Gegenſazes, in welchem ſie ſich gegenſeitig ausſchließend und negirend zu einander ſtehen, können ſie nicht beharren, ſie müſſen ſich auch für einander aufſchließen, die ausgedehnte Subſtanz muß auf die denkende einwirken, und die denkende kann nur in der ausgedehnten zur objectiven Realität ihres Bewußtſeyns gelangen. Es iſt daher hier der Ort, wo in der Philoſophie des Carteſius die Frage nach der objectiven Wahrheit entſteht. Solange die denkende Subſtanz oder der Geiſt nur für ſich betrachtet wird, hat er zwar die Gewißheit ſeiner ſelbſt und die Gewißheit alles deſſen, deſſen er ſich klar und deutlich bewußt iſt, ſofern dieſe Gewißheit mit der Selbſtgewißheit ſeines Bewußtſeyns identiſch iſt, aber woher kommt ihm die Gewißheit, daß die Vorſtellungen, die den Inhalt ſeines Bewußtſeyns ausmachen, auch objective Wahrheit und Realität haben? Dieſe Gewißheit iſt keine unmittelbare, ſondern eine vermittelte. Ihre Vermittlung liegt nur in der Idee Gottes, und zwar iſt es das göttliche Attribut der Wahrhaftigkeit, das hier vor allem in Betracht kommt. Gott iſt die höchſte Wahrhaftigkeit, die Quelle alles Lichts. Es wäre daher ein Widerſpruch, daß er die eigentliche oder poſitive Urſache unſerer Irrthümer iſt, und es folgt hieraus, daß das Licht der Natur, oder das uns von Gott gegebene Erkenntnißvermögen nie ein Object erfaſſen kann, das nicht wahr iſt, inſofern es erfaßt wird, d. i. inſofern es klar und deutlich erkannt wird. Denn Gott würde mit Recht ein Betrüger genannt, wenn er ein Erkenntnißvermögen uns gegeben hätte, das verkehrt wäre und Falſches für Wahres ergriffe. Es ſchwindet daher jezt der frühere Zweifel, der in uns deßwegen entſtund, weil wir nicht wußten, ob wir nicht vielleicht eine ſolche Natur hätten, die uns ſelbſt im Evidenteſten täuſchte. Durch die Gewiß-

heit von der Realität und Wahrhaftigkeit Gottes werden wir darum jezt auch gewiß, daß materielle Dinge exiſtiren, denn die Vorſtellungen von den materiellen Dingen produciren wir nicht aus uns ſelbſt, ſie entſtehen im Gegentheil oft wider unſern Willen und ohne daß wir dabei mitthätig ſind, wir ſehen vielmehr klar ein, daß ſie von den Dingen ſelbſt herkommen, Gott würde uns daher täuſchen, wenn ſie anders woher als von den Dingen ſelbſt in uns kämen, und es exiſtiren folglich materielle Dinge. Alle Gewißheit der Erkenntniß, alle objective Wahrheit hängt daher allein von der Erkenntniß Gottes ab, ſo daß man, ehe man Gott kennt, nichts vollkommen wiſſen kann [11]). Aber ebendeßwegen entſteht nun die weitere Hauptfrage, woher dem Geiſt die Idee Gottes ſelbſt kommt, und die Gewißheit ſeiner objectiven Exiſtenz?

Bei der Beantwortung dieſer Frage geht Carteſius von den Ideen aus, die wir in uns vorfinden. Sofern die Ideen, welche theils angeboren, theils von auſſen gekommen, theils von uns ſelbſt gebildet ſind, nur gewiſſe Arten oder Beſtimmungen meines Denkens ſind, erkenne ich unter ihnen keine Ungleichheit, und alle ſcheinen von mir auf gleiche Weiſe hervorgebracht zu werden, ſofern aber jede einen andern Gegenſtand vorſtellt, zeigt ſich, daß ſie ſehr verſchieden ſind. Denn ohne Zweifel ſind die, welche nur Subſtanzen vorſtellen, mehr als die, welche nur Beſtimmungen und Accidenzen derſelben vorſtellen, jene haben, ſo zu ſagen, mehr objective Realität als dieſe. Nun iſt es aber durch die Vernunft gewiß, daß aus Nichts Nichts werden kann, noch auch das Vollkommene aus dem minder Vollkommenen, als aus ſeiner wirklichen Urſache hervorgehen; denn kein Ding, noch irgend

11) Princ. philos. I, 29 f. Meditat. IV. De vero et falso. Meditat. V. De essentia rerum materialium et de Deo, quod existat. Meditat. VI. De rerum materialium existentia et reali mentis a corpore distinctione.

eine wirklich exiſtirende Perfection (d. h. nichts Poſitives), kann Nichts, oder ein nicht exiſtirendes Ding zur Urſache ſeiner Exiſtenz haben, vielmehr muß alles, was von Realität oder Perfection in irgend einem Dinge iſt, **formaliter** (d. h. ſo daß die Urſache nur enthält, was die Wirkung) oder **eminenter** (ſo daß die Urſache mehr enthält) in ſeiner erſten, wirklichen Urſache enthalten ſeyn. Daraus folgt, daß die objective Realität unſerer Ideen eine Urſache erfordert, in welcher dieſe Realität wirklich, **formaliter** oder **eminenter**, enthalten iſt. Und dieß gilt nicht blos von der wirklichen Realität der Dinge, ſondern ebenſo von den Ideen, in welchen nur die objective oder vorgeſtellte Realität in Betracht kommt [12]). Daß eine Idee gerade dieſe beſtimmte objective Realität hat, und nicht eine andere, das muß ſie von einer Urſache haben, in welcher wenigſtens ſoviel wirkliche Realität iſt, als ſie objective hat. Denn geſezt, es fände ſich in einer Idee etwas, was nicht in ihrer Urſache iſt, ſo hätte ſie ja dieſes vom Nichts. Von jeder Idee aus muß man, wenn gleich auch eine Idee aus der andern entſtehen kann, endlich auf eine kommen, deren Urſache als ein Archetyp erſcheint, in welchem alle Realität, die in der Idee nur objectiv iſt, **formaliter** enthalten iſt. Wenn nun eine Idee in mir iſt,

---

12) Carteſius unterſcheidet die *realitas actualis* oder *formalis* von der *realitas objectiva*. Die objective Realität würden wir im Gegenſaz zur formalen oder wirklichen eher die ſubjective nennen. *Per realitatem objectivam ideae*, ſagt Carteſius (Rationes more geometr. dispositae, Def. III.), *intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea; — nam quaecunque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective.* Vgl. Responsio ad primas object. S. 53.: *esse objective non aliud significat, quam esse in intellectu eo modo, quo objecta in illo esse solent.* Ueber denſelben Sprachgebrauch bei den Scholaſtikern vgl. Th. II. S. 871.

deren objective Realität ſo groß iſt, daß ich gewiß weiß, in mir ſey nicht ſo viel Realität wirklich enthalten, ich ſelbſt könne alſo auch nicht Urſache dieſer Idee ſeyn, ſo folgt daraus nothwendig, daß ich nicht allein in der Welt bin, ſondern daß etwas noch exiſtirt, welches die Urſache jener Idee iſt; findet ſich daher keine ſolche Idee in mir, ſo habe ich auch gar keinen Grund, irgend eines von mir verſchiedenen Dinges Exiſtenz anzunehmen. Was nun die Ideen betrifft, die ich in mir vorfinde, ſo konnten die Ideen von andern Menſchen, von Thieren und Engeln leicht aus den Ideen zuſammengeſezt werden, die ich von mir ſelbſt, von Gott und von den körperlichen Dingen habe, wenn es auch auſſer mir gar keine Menſchen, Thiere, Engel gäbe. In den Ideen der körperlichen Dinge iſt vieles ſo verworren und unklar, daß ich dafür keinen Urheber auſſer mir anzunehmen habe, anderes, was deutlich und klar iſt, kann ich aus der Idee meiner ſelbſt entlehnt haben, das Uebrige kann wenigſtens eminenter in mir enthalten ſeyn, weil es nur Beſtimmungen der Subſtanz ſind, ich aber ſelbſt Subſtanz bin. Es bleibt alſo nur die Idee Gottes übrig, in Anſehung welcher zu unterſuchen iſt, ob ſie etwas enthält, was ich nicht ſelbſt hervorbringen kann. Gott iſt die unendliche Subſtanz, von welcher ſowohl ich, als auch alles Andere, was exiſtirt, geſchaffen iſt. Weil wir nun die Idee Gottes in uns haben, ſo können wir mit Recht fragen, was die Urſache dieſer Idee iſt, denn wir finden, daß ſie ſo groß iſt, daß ſie nur von einem Weſen uns eingepflanzt ſeyn kann, welches die Fülle aller Vollkommenheiten in ſich hat, d. h. nur von einem wirklich exiſtirenden Gott; das Vermögen, eine vollkommnere Natur, als die meinige iſt, zu denken, kann ich nur von jemand haben, deſſen Natur wirklich vollkommener iſt. Alle Eigenſchaften Gottes zeigen, je mehr ich ſie betrachte, daß die Idee von ihnen nicht von mir allein hervorgebracht ſeyn kann. Denn wenn gleich eine Idee von einer Subſtanz in

mir ſeyn kann, weil ich ſelbſt eine Subſtanz bin, ſo doch nicht die einer unendlichen Subſtanz, da ich endlich bin, eine ſolche kann nur durch eine wirklich unendliche Subſtanz in mir hervorgebracht ſeyn. Und man muß nicht denken, daß der Begriff des Unendlichen durch Abſtraction und Negation gewonnen iſt, ſo wie etwa Finſterniß Negation des Lichts iſt, vielmehr ſehe ich, daß das Unendliche mehr Realität enthält, als das Endliche, und daß darum der Begriff des Unendlichen gewiſſermaſſen früher in mir ſeyn muß, als der des Endlichen. Da ich nun eine klare und beſtimmte Idee von der unendlichen Subſtanz habe, und dieſe mehr objective Realität hat, als jede andere, ſo iſt keine, an welcher zu zweifeln ich weniger Urſache hätte. Da ich alſo weiß, daß die Idee Gottes mir von Gott gekommen iſt, ſo iſt nur noch zu beſtimmen, auf welche Weiſe ich ſie von Gott empfangen habe. Ich habe ſie weder aus den Sinnen geſchöpft, noch iſt ſie mir unwillkührlich aus ihnen gekommen, wie die Ideen des Sinnlichen, auch habe ich ſie nicht erdichtet, denn ich kann von ihr weder etwas hinwegnehmen, noch etwas zu ihr hinzuſezen, es bleibt daher nichts übrig, als daß ſie mir angeboren iſt, ebenſo wie mir die Idee meiner ſelbſt angeboren iſt [13]).

Kann die Idee Gottes den Grund ihrer Realität nur auſſerhalb des Bewußtſeyns haben, ſo iſt ſchon durch die Nachweiſung des Urſprungs dieſer Idee die objective Exiſtenz Gottes dargethan. Ich würde mir ja der Idee Gottes nicht bewußt ſeyn, wenn dieſes Bewußtſeyn nicht das reale Seyn Gottes zu ſeiner nothwendigen Vorausſezung hätte. Es iſt der Schluß von der Wirkung auf die Urſache, nur iſt, wie ſonſt das kosmologiſche Argument von der Welt überhaupt, als dem Abhängigen und Zufälligen ausgeht, hier das Bewußtſeyn des Subjects ſelbſt, eine Idee, als Beſtimmung

13) Medit. III. de Deo, quod existat.

deſſelben, der Ausgangspunct des Beweiſes. Weil das Bewußtſeyn als Gottesbewußtſeyn einen Inhalt hat, welchen es nicht aus ſich ſelbſt haben kann, kann dieſer Inhalt, die Idee Gottes, nur von Gott ſelbſt in das Bewußtſeyn geſezt ſeyn. Dieſem Argument ſtellt jedoch Carteſius noch das andere zur Seite, welches das Daſeyn Gottes aus dem Begriffe Gottes ſelbſt nachzuweiſen ſucht [14]). Unter allen Ideen, welche der Geiſt in ſich hat, erkennt er nur in der höchſten Idee des abſolut intelligenten, mächtigen und vollkommenen Weſens die Exiſtenz nicht blos als möglich und zufällig, wie in den Ideen von allem Andern, deſſen er ſich deutlich bewußt iſt, ſondern als ſchlechthin nothwendig und ewig. Und ſo wie er daraus, daß es in der Idee des Dreiecks liegt, daß ſeine drei Winkel zwei Rechten gleich ſind, weiß, daß es in jedem Dreieck ſich ſo verhält, ſo ſchließt er mit Nothwendigkeit daraus, daß zum Begriff des vollkommenſten Weſens nothwendig die Exiſtenz gehört, auf ſeine wirkliche Exiſtenz. Keine einzige andere Idee, die der Geiſt in ſich findet, enthält die nothwendige Exiſtenz, von der Idee des höchſten Weſens aber läßt ſich die Exiſtenz ohne Widerſpruch nicht trennen. Nur unſere Vorurtheile hindern uns dieß einzuſehen. Weil wir nämlich gewohnt ſind, bei allen Dingen ihr Weſen oder ihren Begriff von ihrer Exiſtenz zu unterſcheiden, ferner, weil wir uns oft nach unſerer Willkür Ideen machen, ſo geſchieht es leicht, daß wir bei der Betrachtung des höchſten Weſens zweifelhaft werden, ob die Idee deſſelben nicht auch eine ſolche willkürlich erſonnene ſey, oder wenigſtens eine ſolche, zu deren Begriff die Exiſtenz gehört [15]).

---

14) So unterſcheidet Carteſius (Resp. ad primas object. S. 62.) dieſe beiden Argumente: *duae tantum sunt viae, per quas possit probari Deum esse, una nempe per effectus, et altera per ipsam ejus essentiam, sive naturam.*

15) Princ. philos. I, 14. Vgl. Medit. V. S. 32.: *Ex eo, quod*

Das Hauptgewicht legt Carteſius bei dieſem Argument mit Recht darauf, daß es ſich mit dem Seyn des Abſoluten ganz anders verhält, als mit dem Seyn des Endlichen, daß es zum Begriff der endlichen zufälligen Dinge gehört, daß die Exiſtenz nur auf zufällige Weiſe mit ihrem Begriff verbun-

---

non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur, existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere, non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra, quia ipsius rei, nempe existentiae Dei necessitas me determinat ad hoc cogitandum; neque enim mihi liberum est, Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est, equum vel cum alis vel sine alis imaginari. Neque etiam hic dici debet, necesse quidem esse, ut ponam Deum existentem, postquam posui illum habere omnes perfectiones, quandoquidem existentia una est ex illis, sed priorem positionem necessariam non fuisse. — Nam quamvis non necesse sit, ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, quoties tamen de ente primo et summo libet cogitare atque ejus ideam tanquam ex mentis meae thesauro depromere, necesse est, ut illi omnes perfectiones attribuam, etsi nec omnes tunc enumerem, nec ad singulas attendam, quae necessitas plane sufficit, ut postea, cum animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam ens primum et summum existere, quemadmodum non est necesse, me ullum triangulum unquam imaginari u. ſ. w. Somit wäre es doch nur willkürlich, ſich die Idee des Abſoluten zu denken, was offenbar ebenſo der Idee des Abſoluten widerſpricht, als die Exiſtenz von ihr zu trennen. Carteſius ſagt aber nachher doch: *non modo de eo aeque certus sum ac de omni alio quod certissimum videtur, sed praeterea etiam animadverto ceterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit.*

den iſt, während dagegen in dem abſoluten Weſen die Exiſtenz mit dem Begriff durch ein unzertrennliches Band der Einheit verknüpft iſt. Die Exiſtenz des abſoluten Weſens kann nicht blos als eine mögliche gedacht werden. Als das abſolute Weſen muß es auch die abſolute Macht in ſich haben, durch ſich ſelbſt zu exiſtiren [16]).

---

16) Resp. ad primas object. S. 60.: *Distinguendum est inter existentiam possibilem et necessariam, notandumque in eorum quidem omnium, quae clare et distincte intelliguntur, conceptu, sive idea, existentiam possibilem contineri, sed nullibi necessariam, nisi in sola idea Dei. Qui enim ad hanc diversitatem, quae est inter ideam Dei et reliquas omnes, diligenter attendent, non dubito, quin sint percepturi, etiamsi ceteras quidem res nunquam intelligamus nisi tanquam existentes, non tamen inde sequi illas existere, sed tantummodo posse existere, quia non intelligimus necesse esse, ut actualis existentia cum aliis ipsarum proprietatibus conjuncta sit. Ex hoc autem, quod intelligamus existentiam actualem necessario et semper cum reliquis Dei attributis esse conjunctam, sequi omnino Deum existere. — Quia cogitare non possumus ejus (entis summe potentis) existentiam esse possibilem, quin simul etiam ad immensam ejus potentiam attendentes agnoscamus illud propria sua vi posse existere, hinc concludemus, ipsum revera existere.* Gegen das anſelm'ſche Argument, wie es Thomas von Aquino gefaßt hat: *Intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur id, quo majus significari non potest, sed est majus, esse in re et intellectu, quam esse in intellectu tantum, ergo intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur Deum esse in re et intellectu*, wendet Carteſius a. a. O. S. 60. ein, es ſey hier *manifestum vitium in forma; concludi enim tantum debuisset: ergo intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur significari, Deum esse in re et in intellectu, atqui quod verbo significatur, non ideo apparet esse verum.* Sein

In der Idee Gottes, als des an ſich exiſtirenden Weſens hat die vom Selbſtbewußtſeyn ausgehende Philoſophie des Carteſius, wenn wir ihr in dem bisher entwickelten Zuſammenhang folgen, ihren höchſten Punct erreicht. Aber was iſt denn nun, müſſen wir noch fragen, der durch Carteſius geſchehene weſentliche Fortſchritt, was iſt es, wodurch er in der Geſchichte der Philoſophie und ſomit auch der ſpeculativen Theologie Epoche macht? Daß dieß weder in ſeinen Argumenten für das Daſeyn Gottes, in welchen er ja nichts weſentlich Neues gibt, ſondern höchſtens durch ſchärfere Hervorhebung der Hauptmomente die Form verbeſſert hat, noch auch in demjenigen, was er über den Unterſchied der beiden Subſtanzen, der denkenden und ausgedehnten, oder den Gegenſaz von Seele und Leib lehrt, gefunden werden kann, verſteht ſich von ſelbſt. Er kann ſeine ſpeculative Bedeutung einzig nur in ſeinem cogito ergo sum haben; um nun aber näher zu beſtimmen, worin ſeine eigentliche Bedeutung beſteht, müſſen wir das von ihm zum Princip ſeiner Philoſophie ge-

---

Argument dagegen ſey: *Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari, sed postquam satis accurate investigavimus, quid sit Deus, clare et distincte intelligimus, ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere, ut existat. Ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare, quod existat.* Welcher weſentliche Unterſchied iſt aber zwiſchen dieſem *affirmare* und jenem *intelligitur significari?* Iſt nicht das Eine wie das Andere die Ausſage des Begriffs oder des den Begriff in ſich Habenden, daß zum Begriff die Exiſtenz gehört? Daß es aber immer nur eine Ausſage iſt, oder ein Gedachtes, das als Gedachtes zugleich an ſich exiſtiren ſoll, dieß eben iſt das Subjective, das von dieſem Argument in einer ſolchen Form nicht hinwegzubringen iſt. Vgl. Th. II. S. 382.

machte Denken, das als Denken die unmittelbare Einheit des Denkens und Seyns iſt, in ſeinem Verhältniß zur Idee Gottes betrachten. Hat dieſes Princip die abſolute Bedeutung, welche ihm, wie gezeigt worden iſt, gegeben werden muß, ſo ſteht ja hier Abſolutes gegen Abſolutes, das abſolute Ich gegen die Abſolutheit Gottes, und es kann nicht anders ſeyn, als daß das Eine gegen das Andere zurücktreten muß. Iſt das **cogito ergo sum**, das mit dem Seyn identiſche Denken, das Selbſtbewußtſeyn, wie es Carteſius beſtimmt, das Allergewiſſeſte und Allerrealſte, wie kann es ſeine Gewißheit und Realität erſt durch ein Anderes haben, oder wie kann dieſes reine Ich, das von allem abſtrahiren, alles, was es nicht ſelbſt iſt, negiren kann, ſich ſelbſt aber immer zur Vorausſezung ſeines Abſtrahirens und Negirens machen muß, ſelbſt etwas Anderes zur Vorausſezung haben, durch das es ſelbſt erſt geſezt iſt? Gäbe es etwas, was ich nicht negiren, deſſen Realität ich nicht hinwegdenken kann, ſo wäre ja das Denken des Ich nicht das Allergewiſſeſte und Allerrealſte, es wäre nicht ſo abſolut, als es der Vorausſezung nach ſeyn ſoll, das **cogito ergo sum** wäre nicht mehr dieſe unmittelbare unzertrennliche Einheit des Denkens und Seyns, weil es doch ein Seyn gibt, das auſſerhalb meines Denkens und ohne mein Denken iſt. Es iſt ſchon bemerkt worden, daß Carteſius, was eben nicht ſowohl eine zu tadelnde Inconſequenz, als vielmehr das Negative ſeines Standpuncts iſt, von dem reinen Ich ſeines **cogito ergo sum** wieder zum empiriſchen herabſteigt. Wenn demnach dem reinen abſoluten Ich gegenüber auch Gott nicht an ſich iſt, ſondern nur inſofern, als das Ich von ihm weiß, ſo iſt nun umgekehrt nur Gott an ſich und das Ich durch Gott geſezt, wie ja Carteſius ausdrücklich von der **idea mei ipsius** als einer **innata** ſpricht [17]), ſomit ſein **cogito ergo sum** durch Gott

17) Medit. III. S. 24.

geſezt ſeyn läßt. Allein das Eigenthümliche des Carteſianiſchen Standpuncts beſteht nun eben darin, daß das Ich ungeachtet ſeiner Degradirung ſich doch immer wieder in der ihm an ſich zukommenden Abſolutheit geltend macht, ſo daß der an ſich ſeyende Gott nicht wahrhaft an ſich, ſondern wenn auch nicht durch das Ich, doch wenigſtens nur für das Ich iſt. Man bedenke nur, welche Stellung die Lehre von Gott bei Carteſius hat, und in welchem Zuſammenhang und in welchem Intereſſe er auf die Idee Gottes kommt. Weil ihm nämlich die Selbſtgewißheit des Ich nicht ſo genügt, wie ſie ihm genügen ſollte, wenn das Selbſtbewußtſeyn des Ich das Allergewiſſeſte und Allerrealſte, und die mit der Selbſtgewißheit des Ich identiſche Gewißheit deſſen, was nicht das Ich iſt, der Maasſtab aller Realität ſeyn ſoll, oder weil ihm der Zweifel, von welchem er ausgeht und auf ſein **cogito ergo sum** kommt, ſelbſt wieder zweifelhaft wird, ohne daß er den Zweifel durch ſeine Negation zu überwinden im Stande iſt, weil er demnach über die Abſolutheit des Ich hinausgeht, und auf dem Standpunct des abſoluten Ich doch wieder nach einer auſſerhalb des Ich vorhandenen und von ihm unabhängigen Realität fragen zu müſſen glaubt, wie wenn in dem Denken und Wiſſen des Ich nicht auch alles Seyn für daſſelbe enthalten wäre, deßwegen alſo muß Gott gleichſam ins Mittel treten, und dem Ich die Bürgſchaft geben, daß den Vorſtellungen, die den Inhalt des Bewußtſeyns ausmachen, nicht blos die Gewißheit des Bewußtſeyns, ſondern auch objective äuſſere Realität zukommt [18]).

---

18) Princ. philos. I, 13.: *Cum mens, quae se ipsam novit, et de aliis omnibus rebus adhuc dubitat, undiquaque circumspicit ut cognitionem suam ulterius extendat* (um alſo ſeine Erkenntniß zu erweitern, aber dieſer Drang nach Erweiterung der Erkenntniß iſt ſchon das Verlaſſen des urſprünglichen Standpuncts, das Hinübertreten aus der Sphäre

Gott iſt demnach nur für das Ich, weil es für das Ich, wenn Gott nicht wäre, keine objective Realität geben würde,

---

der Subjectivität in die der Objectivität), *primo quidem invenit apud se multarum rerum ideas, quas quamdiu tantum contemplatur, nihilque ipsis simile extra se esse affirmat nec negat, falli non potest. — Sed quia — recordatur se nondum scire, an forte talis naturae creata sit, ut fallatur etiam in iis, quae ipsi evidentissima apparent* (warum dieſer Zweifel, welcher ja ſelbſt das *cogito ergo sum* wieder in Zweifel ſtellt? Iſt dieß nicht deutlich ein Aufgeben dieſes Princips, um über daſſelbe ein anderes zu ſtellen?), *videt se merito de talibus dubitare, nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suae auctorem originis agnoverit.* Vgl. Medit. III. S. 15.: *Ego sum res cogitans, id est, dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens, ut enim ante animadverti, quamvis illa, quae sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos, quos sensus et imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus. Atque his paucis omnia recensui, quae vere scio, vel saltem, quae me scire hactenus animadverti! Nunc circumspiciam diligentius* (hier tritt nun ſchon der Zweifel an der Realität des Selbſtbewußtſeyns ein), *an forte adhuc apud me alia sint, ad quae nondum respexi: sum certus, me esse rem cogitantem, numquid ergo etiam scio, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus? nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus quod affirmo, quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquod, quod ita clare et distincte perciperem, falsum esset, ac proinde* (dieſes *proinde* iſt ſehr unvermittelt) *jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio* (hier iſt demnach

deßwegen muß Gott ſeyn, um dem Ich zu bewahrheiten, zu beſtätigen, zu affirmiren, was es zuvor ſchon weiß, weil ihm noch das rechte Vertrauen zu ſich ſelbſt fehlt; Gott iſt, ſo betrachtet, wie es an ſich zu ſeinem Begriff gehört, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, aber dieſe Einheit iſt hier, was nicht überſehen werden darf, nicht aus dem Begriff Gottes an ſich entwickelt, ſondern nur um des Ich willen angenommen, nur im Intereſſe des Ich poſtulirt, und Gott ſelbſt iſt ſo in Wahrheit nichts anders als ein Poſtulat des Selbſtbewußtſeyns [19]). Es iſt in der That ſehr beachtens-

---

wieder das Princip des Selbſtbewußtſeyns ausgeſprochen, allein es ſoll doch nicht gelten). *Verum tamen multa prius ut omnino certa et manifesta admisi, quae tamen postea dubia esse deprehendi. — Aliud quiddam erat, quod affirmabam, quodque etiam ob consuetudinem credendi clare me percipere arbitrabar, quod tamen revera non percipiebam, nempe res quasdam extra me esse, a quibus ideae istae procedebant, et quibus omnino similes erant, atque hoc erat, in quo vel fallebar, vel certe si verum judicabam, id non ex vi meae perceptionis contingebat* (daß es alſo auch ein objectiv Aeuſſeres gibt, ein Daſeyn auſſerhalb des Bewußtſeyns, iſt es, was das Ich um die Gewißheit ſeines Selbſtbewußtſeyns bringt. Aber warum kommt das Ich ſo aus ſich heraus, wenn es doch ſo feſt und ſicher in ſich war?). — *Quoties vero ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me converto, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces: fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo.* Hier erfaßt ſich demnach das Selbſtbewußtſeyn wieder in ſeinem abſoluten Mittelpunct, aber es kommt nicht bälder zu ſeiner Ruhe, als bis es die Frage unterſucht, *an sit Deus, et si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse.*

19) Medit. VI. S. 35.: *Non enim dubium est, quin Deus sit capax ea omnia efficiendi, quae ego sic percipiendi*

werth, daß schon in dem ersten Begründer der neuern, auf dem Princip des Selbstbewußtseyns beruhenden Philosophie das Bewußtseyn sich dieselbe Stellung zur Idee Gottes gibt, welche in der Folge eine so allgemeine und durchgreifende geworden ist. Gott erscheint schon hier als Postulat, als theoretisches Postulat, wie er später zu einem practischen gemacht worden ist, und das Verhältniß, das hier zwischen Cartesius und Kant stattfindet, ist ein so analoges, daß sich daraus erst der eigenthümliche Standpunct des Cartesius recht begreifen läßt. Wie Kant an sich zwar das Absolute in die Sittlichkeit sezte, sodann aber doch wieder der Sittlichkeit die Glückseligkeit gleichstellte, und um die Harmonie der Sittlichkeit und der Glückseligkeit zu realisiren, das Daseyn Gottes nöthig hatte, so ist bei Cartesius zunächst zwar die Selbstgewißheit des Ichs das Absolute, damit aber die subjective Gewißheit auch zur objectiven Wahrheit wird, muß Gott es seyn, durch welchen das Subjective auch ein Objectives wird. Der eigentliche Beweis, auf welchem bei Cartesius die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes beruht, ist daher eben diese theoretische Forderung, daß es eine objective Realität, oder eine Einheit des Subjectiven und Objectiven geben muß, und wenn auch Cartesius, wie wenn dieß nicht das Hauptmoment wäre, das Daseyn Gottes erst auf andere Weise durch die schon entwickelten zwei Argumente zu beweisen sucht, so läßt sich leicht zeigen, welche geringe Beweiskraft diese Argumente auf seinem Standpunct, was gleich-

---

sum capax, nihilque unquam ab illo fieri non posse judicavi, nisi propter hoc, quod illud a me distincte percipi repugnaret. Weil es also ein Widerspruch wäre, wenn das, was ich mir klar vorstelle, nicht objectiv real wäre, muß ihm Gott diese Realität geben, und Gott ist seinem Begriff nach die Capacität, das zu verwirklichen, wovon ich die subjective Capacität bin.

falls zum Characteriſtiſchen deſſelben gehört, haben können. Wenn Carteſius in ſeinem erſten Argument ſo argumentirt: weil das Ich die Idee Gottes nicht aus ſich ſelbſt haben kann, ſo muß Gott als die reale Urſache des Bewußtſeyns ſeiner Idee exiſtiren, — ſo kommt dieß in Widerſpruch damit, daß Carteſius das Daſeyn Gottes im theoretiſchen Intereſſe des Ich poſtulirt. Iſt Gott für das Ich, muß er um des Ich willen ſeyn, weil es ſonſt keine objective Realität für das Ich geben würde, ſo iſt das Ich das Subſtanzielle und Gott iſt nur durch das Ich geſezt, iſt nur eine Vorausſezung des Ich. Wird dagegen behauptet, die Idee Gottes iſt nur von Gott ſelbſt in das Bewußtſeyn des Ich geſezt, ſo wird dadurch dem Ich überhaupt alles Bewußtſeyn des Abſoluten abgeſprochen, aber ebendamit fällt auch die abſolute Gewißheit des cogito ergo sum. Das Ich kann nicht mehr auf abſolute Weiſe von ſich ſagen: mein Denken iſt mein Seyn; nicht blos die objective Realität ſeines Wiſſens, auch die Selbſtgewißheit ſeines Selbſtbewußtſeyns kann in ihm nur von Gott geſezt ſeyn, und es weiß von ſich, nur ſofern es von Gott weiß, und Gott dieſes Wiſſen ihm gegeben hat, ſein Wiſſen von ſich iſt eigentlich nur das Wiſſen Gottes in ihm. Der Standpunct des cogito ergo sum iſt hiemit aufgehoben, ſoll er alſo aufrecht erhalten werden, ſo muß auch dem Ich ſein abſolutes Wiſſen von ſich ſelbſt bleiben, und Gott kann entweder, wenn er ſeyn ſoll, nur eine Vorausſezung des Ich ſeyn, oder das Ich bedarf dieſer Vorausſezung gar nicht (wie dieß auch bei Kant auf dieſelbe Weiſe iſt). Es iſt demnach ein Widerſpruch, wenn das Ich ſelbſt als abſolutes geſezt iſt, zu behaupten, daß es für das Ich nichts Abſolutes geben könne, auſſer ſofern es von Gott in ihm geſezt iſt. Die Abſolutheit des Ich und ſein Geſeztſeyn durch Gott ſind widerſtreitende Beſtimmungen [20]). Auf gleiche

20) Erdmann (a. a. O. S. 291.) will die beiden Principien des

Weiſe verhält es ſich auch mit dem andern Argument. Es kommt dabei alles darauf an, daß der Begriff Gottes auch ſein Seyn iſt. Aber dieſe Einheit des Seyns und Weſens gilt ja auch vom Ich. Wie das Seyn zum Begriff oder Weſen Gottes gehört, ſo iſt das Ich die unmittelbare Einheit des Denkens und Seyns, und wenn dieſe Einheit das Abſolute iſt, ſo iſt das Ich ſo abſolut als Gott [21]). Es

---

Carteſius dadurch vereinigen, daß er zwiſchen einem *principium cognoscendi* und einem *principium essendi* unterſcheidet. „Das Princip aller Gewißheit iſt: *cogito ergo sum*, in dieſem Princip wurzelt ſogar die Gewißheit Gottes. Weil aber Gott die Urſache von Allem iſt, ſo muß auch die Gewißheit Gottes ihren Grund in Gott haben. Dieſer Widerſpruch löst ſich ſo: Ich iſt ſich ſeiner bewußt, weil das Selbſtbewußtſeyn ihm angeboren, d. h. von Gott ihm gegeben iſt, ſo iſt alſo die Gewißheit Gottes allerdings von Gott, aber nur mittelbar. Zuerſt iſt mir gewiß das erſte Princip, *sum cogitans*, dann wird daraus bewieſen das zweite Princip, Gott; von dieſem Princip zeigt ſich's, daß es das alles Sezende iſt, alſo iſt auch das, was zunächſt das erſte war, nur das Gewiſſeſte, das ſeine Realität, ſein Seyn auch nur von Gott hat. So wahr Ich iſt, ſo wahr iſt Gott, denn Ich iſt das Princip aller Gewißheit, aber nur durch Gott iſt das Ich, und ſo iſt auch das erſte Princip nur eine durch Gott geſezte, d. h. angeborene Wahrheit." Allein wenn das Leztere iſt, wenn alſo das Ich nur der Durchgangspunct für die ſich ſelbſt ſezende Gewißheit Gottes iſt, ſo iſt das Ich auch kein Princip der Gewißheit. Soll das Ich das Princip aller Gewißheit ſeyn, ſo kann es nicht ſchlechthin geſezt ſeyn. Dieſe Duplicität des Princips iſt aus Carteſius nicht hinwegzubringen, darum bleibt auch der Widerſpruch, aber dieſer Widerſpruch iſt ſein Standpunct.

21) *Cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est*, ſagt Carteſius Medit. II. S. 10. Nun ſezt er freilich hinzu: *quamdiu autem? nempe quamdiu cogito, nam forte etiam fieri posset, si cessarem*

ſteht alſo hier wieder Abſolutes gegen Abſolutes und es entſteht erſt die Frage, auf welcher Seite das wahrhaft Abſolute iſt. So wie das ontologiſche Argument auch von Carteſius gefaßt wird, hängt ihm immer noch der weſentliche Mangel an, daß der mit dem Seyn identiſche Begriff Gottes ſich ſeiner Abſtractheit nicht entſchlagen kann. Es iſt nicht der concrete ſich ſelbſt ſezende Begriff, ſondern nur der im Bewußtſeyn des denkenden Subjects geſezte Begriff, welcher als Gedachtes die Einheit des Begriffs und Seyns iſt [22]).

Dieß führt uns auf den lezten Punct, welcher hier noch in Betracht kommt. Das Große des Aufſchwungs, welchen

---

ab omni cogitatione, ut illico totus desinerem; wenn aber das Ich von Allem abſtrahiren, Alles negiren kann, ſo kann es auch alle Schranken der Zeit und der Endlichkeit in ſich aufheben. *Nihil nunc admitto,* fährt er fort, *nisi quod necessario sit verum: sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae, sum autem res vera, et vere existens, sed qualis res? dixi, cogitans.*

22) *Quod clare et distincte intelligimus,* ſagt ja Carteſius in der oben S. 484. angeführten Stelle, *pertinere ad alicujus rei naturam etc. ergo possumus de Deo affirmare, quod existat.* Es iſt bemerkenswerth, daß Carteſius immer wieder ein Mißtrauen gegen dieſes Argument äuſſert. *Fateor,* ſagt er Resp. ad pr. obj. S. 60., *esse difficultatem non parvam. — Neque hic diffitebor, hoc argumentum tale esse, ut qui non omnium, quae ad ejus probationem faciunt, recordabuntur, facile illud pro sophismate sint habituri, et ideo me initio nonnihil dubitasse, an illo uti deberem, ne forte iis, qui ipsum non caperent, occasionem darem de reliquis etiam diffidendi.* Weil es aber nur zwei Beweiſe für das Daſeyn Gottes gebe, ſo habe er nach der Entwicklung des erſtern, den andern nicht ganz übergehen zu dürfen geglaubt.

Carteſius der Philoſophie gab, iſt, daß er in ſeinem **cogito ergo sum** das Weſen des Geiſtes erfaßte, und das ganze Weſen des Geiſtes in das Denken ſezte. Der Geiſt iſt ſeinem weſentlichen Begriffe nach das Denken, das denkende, ſeiner ſelbſt ſich bewußte Ich, deſſen Subſtanz das Denken iſt, weil es von allem, nur nicht von ſeinem Denken, als dem untrennbarſten Element ſeines Weſens abſtrahiren kann. Das Weſen des Denkens ſelbſt aber ſezte Carteſius, nicht wie man es bisher nahm, in das Vorſtellen, in welchem entweder der Vorſtellende ſich ſelbſt im Bilde anſchaut, oder die Dinge, die der Gegenſtand ſeiner Vorſtellung ſind, ſich reflectiren, wobei demnach nur auf die Einheit des Denkens mit dem Gedachten geſehen wird [23]), ſondern weſentlich in das Unterſcheiden, daß der Geiſt nur dadurch Geiſt iſt, daß er von allem andern, was er nicht ſelbſt iſt, ſich unterſcheidet, und in dieſer Abſtraction und Lostrennung von allem Aeuſſern ſich nur auf ſich ſelbſt beziehen, ſich rein nur aus ſich ſelbſt erkennen kann, weßwegen in der Philoſophie des Carteſius der weſentliche ſubſtanzielle Unterſchied des Geiſtes vom Körper, oder der Seele vom Leib eine ſo wichtige Bedeutung hat. Iſt das Denken als ein ſich Unterſcheiden beſtimmt, ſo iſt es dadurch erſt das concrete ſelbſtbewußte Denken, weil kein Selbſtbewußtſeyn möglich iſt, ohne daß das ſeiner ſelbſt ſich bewußte Ich von einem Andern ſich unterſcheidet. In ihrem **cogito ergo sum** und in der in ihm mit aller Schärfe und Beſtimmtheit erkannten Wahrheit, daß das Weſen des Geiſtes Bewußtſeyn und als Bewußtſeyn Unterſcheiden, und die durch den Unterſchied vermittelte Einheit des Denkens und Seyns iſt, hat ſich daher die Philoſophie des Carteſius zur wahren Geiſtes-Philoſophie erhoben. So groß aber dieſer Fortſchritt iſt, ſo wenig iſt doch dadurch für den Begriff Gottes gewonnen worden. Carteſius hat es ſich nirgends zur

23) Vgl. Thl. II. S. 390 f.

Aufgabe gemacht, den von ihm zuerſt entwickelten concreten Begriff des Geiſtes auch in das Weſen Gottes ſelbſt zu ſezen. Wenn er auch von Gott ſagt, es ſey gewiß, daß er kein Körper ſey [24]), und ihn ausdrücklich die ungeſchaffene geiſtige Subſtanz nennt [25]), ſo kommt er doch nicht über den abſtracten Begriff der unendlichen Subſtanz hinweg. Daß, wenn das Weſen des Geiſtes Denken, Bewußtſeyn, Unterſcheiden iſt, in dem Begriff des Geiſtes auch das Weſen Gottes ſich aufſchließen muß, hievon hat er noch keine Ahnung, er wendet hier nur die ſchlechten Kategorien des Endlichen und Unendlichen an: weil Gott das Unendliche, der Menſch das Endliche iſt, ſo findet zwiſchen beiden ein völlig inadäquates Verhältniß ſtatt, und der Menſch kann in ſeiner Endlichkeit von Gott nur wiſſen, was Gott ihm ſelbſt offenbart, ja er ſcheut ſich ſogar nicht, die von ihm zuerſt in ihrem immanenten Princip erfaßte Philoſophie dem äuſſerlichſten Offenbarungsglauben hinzugeben [26]).

---

24) Princ. philos. I, 23.

25) A. a. O. I, 54.

26) Princ. phil. I, 24.: *Quia Deus solus omnium, quae sunt, aut esse possunt, vera est causa, perspicuum est, optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus. Quod ut satis tuto et sine errandi periculo aggrediamur, ea nobis cautela est utendum, ut semper quam maxime recordemur, et Deum auctorem rerum esse infinitum et nos omnino finitos. Ita si forte nobis Deus de se ipso, vel aliis aliquid revelet, quod naturales ingenii nostri vires excedat, qualia jam sunt mysteria incarnationis et trinitatis, non recusabimus illa credere, quamvis non clare intelligamus, nec ullo modo mirabimur, multa esse, tum in immensa ejus natura, tum etiam in rebus ab eo creatis, quae captum nostrum excedant. Ita*

Zweites Kapitel.

Das System des Spinoza.

Die Elemente, aus welchen das für die Geschichte der Philosophie und der speculativen Theologie gleich bedeutungsvolle System Spinoza's hervorging, sind schon in der Philosophie des Cartesius enthalten, es ist die nothwendige Consequenz aus den schon von Cartesius aufgestellten Prämissen. Die Elemente der cartesianischen Philosophie sind auf der einen Seite das cogito ergo sum, als das Prinzip des Selbstbewußtseyns, auf der andern Gott und die beiden von einander unterschiedenen Substanzen, die denkende und die ausgedehnte. Es kommt hier zunächst das Verhältniß in Betracht, in welchem Gott als die unendliche Substanz zu den beiden endlichen Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, steht. Gott ist die unendliche Substanz, zu deren Begriff unmittelbar das Seyn gehört, Gott ist also das absolute, substanzielle Seyn, ausser welchem es kein anderes Seyn geben kann; so lange aber Gott, als die unendliche Substanz, von den endlichen Substanzen durch die ganze zwischen dem Endlichen und Unendlichen liegende Kluft getrennt ist, ist das unendliche Seyn Gottes ohne alle Realität und Wirklichkeit, denn alles reale wirkliche Seyn theilt sich in die beiden Substanzen, die denkende und die ausgedehnte, so daß nichts wahrhaft existiren kann, was nicht entweder Denken oder Ausdehnung ist. Gott ist ein bloßes Abstractum, welchem noch der concrete Inhalt, alle lebendige Wirk-

---

nullis unquam fatigabimur disputationibus de infinito: nam sane cum simus finiti, absurdum esset nos aliquid de ipso determinare, atque sic illud quasi finire ac comprehendere conari. So schließt er denn auch seine Principien der Philosophie mit der Erklärung: *haec omnia ecclesiae catholicae auctoritati submitto.*

lichkeit fehlt, die beiden Subſtanzen ſind zwar von ihm geſchaffen, aber er ſelbſt iſt an ſich weder Denken noch Ausdehnung, und wenn auch Carteſius, wie ſchon bemerkt worden iſt, Gott die unendliche denkende Subſtanz nennt, ſo iſt auch dieß ein völlig inhaltsleerer Begriff. Es iſt daher hier noch ein Widerſpruch im Begriff Gottes: das an ſich ſeyende unendliche Weſen hat noch keine wirkliche Exiſtenz, der abſtracte Begriff muß erſt aus ſeiner Abſtractheit heraustreten, um ſich mit einem concreten Inhalt zu erfüllen. Derſelbe Widerſpruch zeigt ſich uns aber auch in Anſehung der beiden endlichen Subſtanzen. Sie ſind Subſtanzen, aber nur geſchaffene, endliche Subſtanzen, ſie ſind alſo als Subſtanzen zugleich keine Subſtanzen, weil nur Gott die Eine abſolute Subſtanz iſt. Und doch haben ſie ihrem Begriffe nach, vermöge des ſie beſtimmenden weſentlichen Attributs, wahrhaft ſubſtanzielles Seyn. Daß jede Subſtanz nur Eine Haupteigenſchaft hat, die ihr Weſen ausmacht, und auf die alle andern Eigenſchaften zurückgeführt werden müſſen, dieſen Begriff des Attributs, welchem zufolge ein Attribut das iſt, was jede Subſtanz weſentlich zu dem macht, was ſie an ſich iſt, ſo daß ſie in ihrem Attribut nur aus ſich ſelbſt begriffen werden kann, und keines andern Begriffs bedarf, hat ſchon Carteſius feſtgeſtellt [1]). So ſind nun auch die beiden

1) *Non potest*, ſagt Carteſius Princ. philos. I, 52., *substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit* (die Exiſtenz für ſich hat nichts Concretes, was uns afficiren könnte), *sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse. Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur, sed una tamen*

Subſtanzen, jede nach ihrem Attribut betrachtet, ſelbſtſtändig und unabhängig, da ihre Abhängigkeit nur ihre Exiſtenz, nicht aber ihr Weſen ſelbſt betrifft; aber eben darin findet nun das Mißverhältniß ſtatt, daß ſie zwar als Attribute ſubſtanziell und ſelbſtſtändig, als Subſtanzen aber, als geſchaffene endliche Subſtanzen, abhängig ſind. Indem wir nun auf dieſe Weiſe einerſeits eine Subſtanz ohne Attribute, andererſeits Attribute ohne eine ihnen zu Grunde liegende Subſtanz haben, was iſt natürlicher, als daß die noch getrennten und auseinander ſtehenden Elemente ſich zur Einheit des Begriffs zuſammenſchließen, ſo daß demnach die endlichen Subſtanzen die unendlichen Attribute der Einen unendlichen Subſtanz werden, die nun in ihren Attributen erſt zur wahren Realität ihrer Exiſtenz gelangt? Dieß iſt der weſentliche, in der Natur der Sache ſelbſt liegende Fortſchritt von Carteſius zu Spinoza, durch welchen erſt der bei Carteſius noch völlig unvermittelte Widerſpruch aufgehoben iſt [2]). Es gibt

---

est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi.

2) Carteſius ſagt ſogar a. a. O. I, 63., was dem ſpinoziſtiſchen Begriff der Subſtanz noch näher kommt: *facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam omisso eo, quod cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim est difficultas in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis* (der Begriff der Subſtanz für ſich iſt zu abſtract, als daß man ſich etwas Beſtimmtes unter ihm denken könnte), *quae scilicet ab ipsa ratione tantum diversae sunt* (ſind Den-

demnach nur Eine Subſtanz, wie ja auch nach Carteſius Gott die Eine abſolute Subſtanz iſt, und es gibt Attribute in dem von Carteſius beſtimmten Sinn, aber die Kluft, die bei Carteſius noch zwiſchen beiden liegt, und die Subſtanz zu einem inhaltsleeren Abſtractum, und die Attribute zu ſubſtanzloſen Realitäten macht, iſt verſchwunden. Schwieriger iſt es, auch in dem cogito ergo sum des Carteſius einen gleichen Zuſammenhang zwiſchen ihm und Spinoza nachzuweiſen. Je mehr nun bei Spinoza alle Realität in die Eine abſolute Subſtanz fällt, deſto mehr ſcheint das Prinzip des Selbſtbewußtſeyns, das Ich, das ſelbſt die ſubſtanzielle Einheit des Denkens und Seyns ſeyn ſoll, zurücktreten zu müſſen. Und doch läßt ſich nicht annehmen, daß das in Carteſius ſo energiſch hervorgetretene Prinzip ſchon in Spinoza ſeine Bedeutung wieder verloren habe. Es iſt auch keineswegs geſchehen, wie es ſich aber hiemit verhält, kann erſt durch die Entwicklung des ſpinoziſtiſchen Syſtems ſelbſt gezeigt werden.

Gott iſt die Eine abſolute Subſtanz, unter Subſtanz aber verſteht Spinoza, was in ſich iſt und durch ſich begriffen wird, oder deſſen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dings bedarf, durch welchen es beſtimmt werden muß. Der Begriff der Subſtanz ſchließt von ſelbſt auch die Exiſtenz in ſich. Die Subſtanz kann nicht von einem Andern hervorgebracht werden, ſie iſt daher die causa sui, unter der causa sui aber iſt das zu verſtehen, deſſen essentia nothwendig die Exiſtenz in ſich ſchließt, oder zu deſſen Natur es

---

ken und Ausdehnung nur ideell von der Subſtanz verſchieden, ſo ſind ſie an ſich die Subſtanz oder Attribute derſelben), *et non distinctior fit conceptus ex eo, quod pauciora in eo comprehendamus* (wie wenn der Begriff der Subſtanz für ſich genommen wird), *sed tantum ex eo, quod illa, quae in ipso comprehendimus, ab omnibus aliis distinguamus.*

gehört, zu existiren [3]). Die Substanz wäre also nicht Substanz, wenn ihr nicht mit ihrem Begriff auch die Wirklichkeit, die Realität der Existenz zukäme, ebendeßwegen ist sie kein Object der Erfahrung, sondern ihr reales Seyn ist nur das von dem sinnlichen Seyn unterschiedene, mit dem Denken identische Seyn [4]). Auch in Gott sind daher Existenz und Wesen identisch. Was das Wesen Gottes ausmacht, macht zugleich auch seine Existenz aus. Weil sein Wesen alle Unvollkommenheit ausschließt, und die absolute Vollkommenheit enthält, kann nichts größer seyn, als seine Existenz [5]). Die nähere Bestimmung des Begriffs der Substanz liegt in den Attributen. Unter Attribut ist zu verstehen, was der Verstand von der Substanz erfaßt, als ihr Wesen ausmachend [6]). Das Wesen der Substanz wird also durch das Attribut constituirt. Was von der Substanz gilt, muß also auch vom Attribut gelten, und Spinoza sagt daher auch vom Attribut, wie von der Substanz, daß es durch sich selbst zu begreifen sey. Jedes Attribut drückt die Realität oder das Seyn der Substanz aus. Wenn es nun auch so wenig un-

---

3) Ethic. I. Def. 1. 3. Propos. 7.

4) Ueber die zum Begriff der Substanz gehörende Identität des Denkens und Seyns ist zu vergleichen was Spinoza Ep. 28. sagt: *Nos nunquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex. gr. existentia modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi. Non vero ad illa, quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur, ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla experientia id unquam nos edocere poterit: nam experientia nullas rerum essentias docet, sed summum, quod efficere potest, est, mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet.*

5) Ethic. I. Prop. 11. Schol.

6) Ethic. I. Def. 4.

gereimt iſt, Einer Subſtanz mehrere Attribute zuzuſchreiben, daß vielmehr alles, was exiſtirt, unter irgend einem Attribut begriffen werden muß, ſo muß doch jedes Attribut dieſelbe Nothwendigkeit oder Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken, die der Subſtanz ſelbſt zukommt [7]). Subſtanz und Attribut ſind alſo identiſch, das Attribut iſt ſo abſolut, wie die Subſtanz ſelbſt, eine abſolute Totalität: worin liegt nun aber der Grund, daß die Eine abſolute Subſtanz gleichwohl verſchiedene Attribute hat? Spinoza ſpricht zwar von unendlichen Attributen [8]), aus welchen die Subſtanz beſteht, legt aber der Einen Subſtanz nur die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung bei. Wie gehen alſo dieſe beiden Attribute aus der Einen Subſtanz hervor, und warum ſind es gerade nur dieſe zwei Attribute, in welche ſich die Eine Subſtanz theilt? Weder über das Eine noch das Andere hat ſich Spinoza näher erklärt; es iſt dieß daher einer der ſchwierigeren Puncte in der Auffaſſung ſeines Syſtems; das Verhältniß der Attribute zur Subſtanz ſcheint nur als ein äuſſerliches angeſehen werden zu können [9]). Die Attribute kommen von auſſen zur Subſtanz; ſie ſind das, was der Verſtand an ihr wahrnimmt, der Verſtand aber gehört, wie Spinoza ausdrücklich ſagt [10]), nicht zur Subſtanz als ſolcher, die Subſtanz kann keine Beſtimmung, d. h. keine Negation in ſich zulaſſen. Soll nun etwas Beſtimmtes von ihr aus-

7) Ethic. I. Prop. 10. Schol.

8) Nicht blos dem Weſen, ſondern auch der Zahl nach. Vgl. Ethic. I. Prop. 9.: *Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.*

9) Vgl. Hegel, Geſch. der Philoſ. III. S. 387. Erdmann a. a. O. I. 2. S. 59 f.

10) Ethic. I. Prop. 31.: *Intellectus ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debet. — Per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi.*

gesagt werden, so kann es nur im Verhältniß zu einem Verstand geschehen, welcher der Substanz eine bestimmte Natur zuschreibt. Die Attribute sind daher Bestimmungen, welche allerdings das Wesen der Substanz ausdrücken, weil sie es aber auf eine bestimmte Weise ausdrücken, die Substanz selbst aber keine bestimmte Weise des Seyns hat, so fallen sie ausserhalb der Substanz in einen betrachtenden Verstand. Ebendarin liegt auch der Grund, warum Gott nur unter den Attributen des Denkens und der Ausdehnung betrachtet wird. Der Grund liegt nicht in Gott, sondern darin, daß der betrachtende menschliche Geist, oder die Idee eines existirenden Körpers, nur Ausdehnung und Denken in sich findet. Wenn im Gegensaz gegen diese Ansicht die Sache vielmehr so angesehen werden soll [11]), unser Verstand vermöge **a priori** d. h. vom reinen Begriff der Substanz aus nicht zu bestimmen, wie viele Attribute und von welcher Qualität die Substanz habe, erst vermittelst der Selbstoffenbarung der Substanz im Endlichen komme die Zahl und Qualität der Attribute zum Bewußtseyn des Verstandes, und der menschliche Verstand erkenne keine andere als die des Denkens und der Ausdehnung, so ist dieß keine Widerlegung, sondern nur eine Bestätigung jener erstern Ansicht. Da die an sich bestimmungslose Eine Substanz nichts Bestimmtes offenbart, an ihr also der bestimmte Unterschied der beiden Attribute als ein realer und objectiver nicht hervortreten kann, so ist es nur der Verstand, in dessen Bewußtseyn oder Wahrnehmung dieser Unterschied fällt, aber ebendeßwegen weil diese Wahrnehmung keine objectiv gegebene, sondern nur eine vom endlichen Verstand gemachte Unterscheidung ist, sagt man mit Recht, der Verstand bringe die Attribute erst von aussen an die Substanz. Anders kann die Sache unstreitig nicht genommen werden. Es muß

11) Sigwart, der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert. 1839. S. 114.

ſchon hier ein doppelter Standpunct Spinoza's unterſchieden werden, der abſolute und der empiriſche. Wie Carteſius, nimmt auch Spinoza den Unterſchied des Denkens und der Ausdehnung aus dem empiriſchen Bewußtſeyn [12]). Auf die Idee der Subſtanz bezogen, gibt dieſer Unterſchied die Zweiheit der Attribute. Da aber die Subſtanz die ſchlechthinige Identität mit ſich ſelbſt iſt, ſo entſteht die Aufgabe, den gegebenen Unterſchied, die Zweiheit der Attribute, und was mit ihr zuſammenhängt, in der Einheit der abſoluten Subſtanz auszugleichen. Dieſe Ausgleichung liegt ſchon darin, daß Spinoza das Attribut ebenſo definirt, wie die Subſtanz. Folgt aus dem Begriff der Subſtanz, daß es nur Eine Subſtanz geben kann, ſomit die denkende und ausgedehnte Subſtanz nicht Subſtanzen, ſondern nur Attribute der Subſtanz ſeyn können, ſo wird nun auch der Unterſchied der Attribute ſelbſt in der Idee der Subſtanz aufgehoben. Das eine Attribut wie das andere iſt ein Unendliches, Uneingeſchränktes, und ebendeßwegen auch ſchlechthin Wirkliches, das nur aus ſich ſelbſt begriffen werden kann, und in ſeinem Begriff auch die Exiſtenz in ſich ſchließt. Alles beſtimmte und einzelne Denken hat ja zu ſeiner Vorausſezung das unendliche Denken, ſo wie auch alle beſtimmten und einzelnen Körper nur Einſchränkungen und Beſtimmungen des Allgemeinen ſind, welches das Weſen des Körpers überhaupt ausmacht, der Ausdehnung. Das Denken ſelbſt aber ſezt weder die Ausdehnung, noch die Ausdehnung das Denken voraus: beide ſind gleich ſelbſtſtändig und unabhängig. Allein eben dieſes ſchlechthin

---

12) Vgl. Epist. 66. *Dico mentem humanam illa tantummodo posse cognitione assequi, quae idea corporis actu existentis involvit. — Apparet itaque mentem humanam sive corporis humani ideam praeter haec duo* (Denken und Ausdehnung) *nulla alia Dei attributa involvere, neque exprimere.*

Reale und Unendliche der beiden Attribute, das Abſolute ihres Begriffs iſt nichts anders als die Subſtanz ſelbſt, es iſt in beiden dem Weſen nach völlig daſſelbe, beide ſtellen auf dieſelbe Weiſe die abſolut vollkommene Subſtanz in ſich dar. Der Unterſchied der Attribute iſt demnach nur die Identität der Subſtanz mit ſich ſelbſt, und man kann nicht einmal ſagen, daß jedes der beiden Attribute in ſeiner Art, auf eine beſtimmte Weiſe, das Weſen Gottes als der unendlichen Subſtanz in ſich ausdrücke; denn wenn es das Weſen der Subſtanz nur auf eine beſtimmte Weiſe, nicht abſolut in ſich ausdrücken würde, ſo wäre dadurch ſchon eine Beſtimmtheit geſezt, die der Abſolutheit der Subſtanz widerſtreitet, und das Attribut würde ſomit gerade das, was das Weſen der Subſtanz ausmacht, nicht in ſich ausdrücken. Verhält ſich die Subſtanz zu dem Unterſchied der Attribute völlig indifferent, ſo ſind ſie ſelbſt indifferent gegen einander. Wenn daher Spinoza gleichwohl von einem realen Unterſchied der Attribute ſpricht, ſo kann derſelbe nicht der Subſtanz als ſolcher, ſondern nur der Vorſtellung von der Subſtanz angehören [13]), und es erhellt hieraus zugleich, wie es an ſich völlig gleichgültig iſt, ob Spinoza von unendlich vielen Attributen, oder

---

13) *Apparet*, ſagt Spinoza (Ethic. I. Prop. 10. Schol.), *quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas substantias constituere, id enim est de natura substantiae, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur. Quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit, sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit.* Dieſer lezte Saz hebt den erſten, daß ſie *realiter distincta*, auf, allein es iſt nicht zu überſehen, daß Spinoza nicht von einem *realiter distincta esse*, ſondern nur von einem *realiter distincta concipi* ſpricht.

von zwei Attributen ſpricht, da in der Einen Subſtanz ſelbſt kein realer Unterſchied iſt, ſondern die Subſtanz in allen ihren Attributen immer daſſelbe nur ſich ſelbſt gleiche Weſen iſt. Wie der Begriff der Subſtanz durch den Begriff der Attribute beſtimmt wird, ſo erhält der Begriff der Attribute ſelbſt ſeine nähere Beſtimmung durch den Begriff der modi. Alle beſondern Dinge ſind nichts als Affectionen der Attribute Gottes, oder Arten und Weiſen, welche die Attribute Gottes auf eine beſtimmte Weiſe ausdrücken. Alles Einzelne, das exiſtirt, iſt nur eine Modification der Attribute Gottes, und wie die Attribute das Weſen Gottes ſelbſt ſind, ſo iſt daher auch alles, was iſt, alles Einzelne und Particuläre, in Gott und nichts kann ohne Gott ſeyn noch gedacht werden, alles, was iſt, drückt das Weſen Gottes auf eine beſtimmte Weiſe aus [14]). Es gibt alſo Endliches, aber wie folgt das Endliche aus dem Unendlichen? Alles, was aus der abſoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, ſagt Spinoza, mußte immer und unendlich exiſtiren, oder es iſt durch daſſelbe Attribut ewig und unendlich. Alles, was aus einem Attribute Gottes folgt, wiefern es auf eine ſolche Art und Weiſe beſtimmt iſt, oder mit einer ſolchen Modification modificirt, welche nothwendig und unendlich durch daſſelbe exiſtirt, muß auch nothwendig und unendlich exiſtiren. Jeder Modus daher, oder jede Art und Weiſe, die nothwendig und unendlich exiſtirt, mußte nothwendig folgen, entweder aus der abſoluten Natur eines Attributes Gottes, oder aus einer ſolchen Modification eines Attributes, welche nothwendig und unendlich exiſtirt [15]). Allein hiemit iſt das Endliche nicht aus dem Unendlichen abgeleitet, ſondern da die modi ebenſo unendlich ſind, wie das Attribut, deſſen modi ſie ſind, iſt es nur die unendliche Subſtanz, welche in den modi wie in den Attributen auf

14) Ethic. I. Prop. 25. Coroll. vgl. Prop. 15. 36.

15) Ethic. I. Prop. 21. 22. 23.

unendliche Weiſe ſich ſelbſt ſezt. Durch eine bloße Vorausſezung kommt daher Spinoza auf das Einzelne, Endliche als das beſtimmte, determinirte Seyn. Es wird von ihm ſchlechthin geſezt, und er führt ſelbſt den Beweis, daß das Endliche aus dem Unendlichen nicht folgen kann, wenn er ſo argumentirt: Alles Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich iſt, und eine determinirte Exiſtenz hat, kann nicht exiſtiren, noch zum Wirken beſtimmt werden, wenn es nicht von einer andern Urſache, die auch endlich iſt, und eine beſtimmte Exiſtenz hat, zum Exiſtiren und Wirken beſtimmt wird, und wiederum dieſe Urſache kann auch nicht exiſtiren, noch zum Wirken beſtimmt werden, wenn ſie nicht von einer andern dazu beſtimmt wird, welche gleichfalls endlich iſt, und zum Daſeyn und Wirken beſtimmt wird, und ſofort ins Unendliche. Denn das, was endlich iſt, und eine beſtimmte Exiſtenz hat, konnte nicht von der abſoluten Natur eines Attributes Gottes hervorgebracht werden, denn alles, was aus der abſoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, iſt ewig und unendlich, es konnte aber ebenſo wenig aus einer unendlichen Affection oder Modification eines Attributes folgen, es kann daher zum Daſeyn und Wirken von Gott oder irgend einem Attribut deſſelben nur inſofern beſtimmt werden, als es beſtimmt iſt mit einer Beſtimmtheit, modificirt mit einer Modification, welche endlich iſt und eine beſtimmte Exiſtenz hat [16]). Eben dieſes quatenus [17]) aber iſt ein bloßer Sprung, und das Endliche und Unendliche bleiben ſtets auseinander, wenn das Endliche nur durch Endliches beſtimmt werden kann. Da aber alles, was iſt, nur in Gott und durch Gott ſeyn kann, ſo müſſen das Endliche und Unendliche auch wie-

16) Ethic. I. Prop 27.

17) *Debuit — determinari a Deo vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est, et determinatam habet existentiam.*

der ineinander ſeyn, und Spinoza läßt daher auf den Saz, daß das Endliche nur durch das Endliche beſtimmt werden kann, unmittelbar den Saz folgen, daß alles von der Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt iſt, auf eine gewiſſe Weiſe zu exiſtiren und zu wirken. Der Begriff des Nothwendigen iſt es, durch welchen das Endliche, wenn es einmal geſezt iſt, mit dem Unendlichen vermittelt wird, und in welchem es mit ihm identiſch iſt. Der Begriff des Nothwendigen ſchließt zweierlei in ſich, ſowohl daß alles, was iſt, auf nothwendige Weiſe iſt, als auch daß überhaupt die Natur Gottes durch die Idee der Nothwendigkeit beſtimmt iſt. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt Unendliches auf unendliche Weiſe. Da aber Gott nur nach den Geſezen ſeiner Natur wirkt, und auſſer der Vollkommenheit ſeiner Natur durch keine äuſſere oder innere Urſache zum Wirken beſtimmt wird, ſo folgt, daß Gott allein die freie Urſache iſt. Freiheit und Nothwendigkeit ſind in ihm Eins, weil er allein durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur exiſtirt, und nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur wirkt. Ebendeßwegen läßt ſich auch nicht denken, daß, was aus der Natur Gottes folgt, nicht auch wirklich iſt. Es folgt alles aus der unendlichen Natur auf unendliche Weiſe, oder mit derſelben Nothwendigkeit, wie in alle Ewigkeit aus der Natur des Dreiecks nothwendig folgt, daß ſeine drei Winkel zwei Rechten gleich ſind. Nach Spinoza iſt es der größte Widerſpruch, ſich den Begriff der göttlichen Allmacht ſo zu denken, daß ſie ideell etwas anderes iſt, als ſie actuell iſt, wie wenn Gott, um der Allmächtige zu ſeyn, oder immer noch mehr thun zu können, als er wirklich thut, einen gewiſſen Ueberſchuß von Realität, welcher ſich nie verwirklicht, immer für ſich zurückbehalten müßte, wodurch ja der Begriff der Allmacht aufgehoben würde [18]). Gegen dieſen mit

18) Ethic. I. Prop. 17. Schol. *Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate ma-*

der Idee der göttlichen Nothwendigkeit identischen Begriff der Allmacht kann man nicht geltend machen, daß Gott Verstand und Willen habe. Denn unter Verstand, sagt Spinoza, verstehe ich nicht das absolute Denken, sondern nur eine bestimmte Art und Weise des Denkens. Auch der Wille ist wie der Verstand nur eine bestimmte Art des Denkens, und es kann daher, da alles Einzelne nur durch Einzelnes, alles Bestimmte nur durch Bestimmtes bestimmt wird, kein Willensact existiren, oder zum Wirken bestimmt werden, wenn er nicht von einer andern Ursache bestimmt wird, diese wieder von einer andern und so fort ins Unendliche. Der Wille kann also nur eine nothwendige, d. i. bestimmte oder gezwungene Ursache genannt werden, nicht aber eine freie. Gott handelt darum nicht aus Willensfreiheit, und der Wille gehört nicht zu ihm. Wille und Verstand verhalten sich nur so zum Wesen Gottes, wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt alles, was aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens folgt. In jedem Fall müßte man, wenn Verstand und Wille zum ewigen Wesen Gottes gehörten, unter diesen Attributen etwas ganz anderes verstehen, als man gewöhnlich unter ihnen versteht, und der göttliche Verstand und Wille könnte mit dem menschlichen nichts als den Namen

---

nebit. — Adversarii Dei omnipotentiam negare videntur. Coguntur enim fateri, Deum infinita creabilia intelligere, quae tamen nunquam creare poterit. Nam alias, si scilicet omnia quae intelligit, crearet, suam juxta ipsos exhauriret omnipotentiam et se imperfectum redderet. Ut igitur Deum perfectum statuant, eo rediguntur, ut simul statuere debeant, ipsum non posse omnia efficere, ad quae ejus potentia se extendit, quo absurdius aut Dei omnipotentiae magis repugnans non video, quid fingi possit. Vgl. Prop. 34.: *Dei potentia est ipsa ipsius essentia.*

gemein haben [19]). Es gibt alſo keine abſolute Willensfreiheit, ſondern nur eine abſolute Nothwendigkeit, oder, was nur ein anderer Ausdruck für denſelben Begriff iſt, die Dinge haben auf keine andere Weiſe und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden können, als ſie wirklich hervorgebracht worden ſind [20]). Es folgt dieß aus der abſoluten Vollkommenheit Gottes, aber ebendeßwegen läßt ſich auch nicht denken, daß Gott nicht alles, was in ſeinem Erkennen iſt, mit derſelben Vollkommenheit, mit welcher er es erkennt, ſchaffen wollte. Meint man, was die Dinge entweder vollkommen oder unvollkommen, gut oder böſe macht, hänge nur von dem Willen Gottes ab, und Gott hätte ſie, wenn er gewollt hätte, ſo oder anders machen können, ſo behauptet man hiemit nichts anders, als daß Gott, welcher doch das, was er will, nothwendig erkennt, mit ſeinem Willen hätte machen können, daß er die Dinge anders erkennt, als er ſie erkennt. Sollten alſo die Dinge anders ſeyn, ſo müßte nothwendig der Wille Gottes, oder Gott ſelbſt ein anderer ſeyn. Durch dieſe Anſicht vom Weſen Gottes wird nicht nur alles Zufällige und Willkürliche, ſondern auch alles Teleologiſche ausgeſchloſſen. Ja, nach Spinoza liegt ſogar die Meinung, welche alles einem indifferenten Willen Gottes unterwirft, der Wahrheit näher als die Behauptung, daß Gott alles nach der Idee des Guten wirke, denn dadurch werde etwas auſſer Gott geſezt, was nicht von Gott abhänge, wonach als einem über ihm ſtehenden Urbild und Ziel er ſelbſt ſich richten müſſe [21]).

---

19) Ethic. I. Prop. 31. 32. vgl. 17. Schol.

20) Ethic. I. Prop. 33.

21) In dem Anhang zum erſten Buch der Ethik widerlegt Spinoza noch beſonders die teleologiſche Weltanſicht, deren ſubjectives Intereſſe der Objectivität ſeines Standpuncts ganz entgegengeſezt iſt. Das Grundvorurtheil iſt, *quod communiter sup-*

Alles dieß kommt immer wieder auf denselben Hauptsaz zurück, daß das Endliche, wenn es ist, nur ein nothwen-

---

ponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret. Alle *causae finales* seyen nur *humana figmenta.* Die Lehre von den Zweckursachen kehre die Natur ganz um. *Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum.* Für die beiden ersteren Säze beruft er sich auf Prop. 21. 22. 23. Zum Beweis des dritten sagt er: *ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo pluribus aliquid causis intermeditis indiget, ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit. Nam si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret.* Ferner sucht Spinoza hier zu zeigen, wie aus jenem Vorurtheil *orta sint praejudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulcritudine et deformitate.* Sein Resultat ist: *omnes rationes, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare.* Auf die Frage: *Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae?* sey nur zu antworten: *rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda, nec ideo res magis aut minus perfectae sunt propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanae naturae conducunt, vel quod eidem repugnant.* Alles ist

diges iſt, wie aber das Endliche iſt, iſt dadurch noch nicht erklärt. Da nur Gott iſt, als die an ſich ſeyende unendliche Subſtanz, ſo kann das Endliche für ſich ſelbſt nichts ſeyn, es iſt als Endliches nur die Negation des Unendlichen, wenn es alſo iſt, ſo kann es nur in der Einheit mit dem Unendlichen beſtehen, weil nur das Unendliche das Exiſtirende und Wirkliche iſt, allein dieſe Einheit des Endlichen und Unendlichen wird von Spinoza nur vorausgeſezt, nicht erklärt. Iſt aber das Endliche geſezt, ſo muß ebendamit auch zwiſchen dem Seyn des Unendlichen und dem Hervorgehen aus dem Unendlichen, oder zwiſchen Urſache und Wirkung, dem Seyn Gottes und dem Wirken Gottes unterſchieden werden [22]). Ebendarauf bezieht ſich die von Spinoza gemachte Unterſcheidung einer **natura naturans** und **natura naturata**, aus welcher gleichfalls zu ſehen iſt, wie das Daſeyn des Endlichen von Spinoza nur vorausgeſezt, nicht aber abgeleitet wird. Unter der Natur verſteht er Gott als das ewige und unendliche Weſen, das mit derſelben Nothwendigkeit, mit welcher es exiſtirt, wirkt, unter der **natura naturans** das, was an ſich iſt, und durch ſich begriffen wird, oder ſolche Attribute der Subſtanz, welche das ewige und unendliche Weſen ausdrücken, oder Gott als freie Urſache betrachtet, und unter der **natura naturata** alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes, oder eines jeden Attributs Gottes folgt, d. h. alle **modi** der Attribute Gottes, ſofern ſie betrachtet werden als die Dinge, die in Gott ſind, und ohne Gott weder ſeyn noch gedacht werden können [23]); daß aber

---

alſo an ſich gut, der Unterſchied des Guten und Böſen gehört nur der ſubjectiven Vorſtellung an.

22) Ethic. II. Prop. 3. Schol.: *Tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quam Deum non esse.* Vgl. Ethic. I. Prop. 34.: *eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est.*

23) Ethic. I. Prop. 29. Schol. vgl. Ethic. IV. Praef.

dieſe modi, worauf es allein ankommt, ſowohl endliche als unendliche ſind, wird hier gleichfalls nur vorausgeſezt. Das Endliche iſt ſo zwar geſezt als Wirkung Gottes, wenn aber das Wirken Gottes nur ſein Seyn, und dieſes Beides identiſch iſt, welche Realität hat das Endliche und woher kommt es? Feuerbach meint freilich, dieſe Frage ſey eine gar nicht aus der Philoſophie des Spinoza hervorgehende und in ihr enthaltene, ſondern ihr ganz äuſſerliche und fremde. Spinoza's Philoſophie ſey ſo wenig ein Verſuch, den Urſprung der endlichen Dinge aus dem Unendlichen oder das Daſeyn derſelben zu erklären, oder die Frage zu löſen, wie die Welt aus Gott komme, daß ſie vielmehr die Frage ſelbſt und den Standpunct, von welchem aus dieſe Frage allein möglich ſey, aufhebe und verwerfe. Denn dieſe Frage ſey eine theologiſche oder theologiſch-metaphyſiſche, aber die Philoſophie des Spinoza ſey eben eine Reinigung und Befreiung von aller Theologie und theologiſchen Metaphyſik, ſie ſey reine abſolut ſelbſtſtändige Philoſophie. Wahrhaft wirkliche Exiſtenz ſey nach Spinoza allein unendlich, das Endliche habe alſo nur endliche Exiſtenz, es komme ihm als Endlichem nur Nichtſeyn zu. Von der ſpinoziſtiſchen Philoſophie aus ſey alſo die Frage, wie das Endliche aus dem Unendlichen zu erklären ſey, ganz unmöglich [24]). Allein, wenn gleich dem Endlichen als Endlichem auch bei Spinoza, wie in jeder Philoſophie kein reales Daſeyn zukommt, ſo iſt es doch wenigſtens ein dem Bewußtſeyn Gegebenes, es iſt für das Bewußtſeyn da, und die Frage iſt ſomit, wenn auch nicht nach dem Daſeyn, doch nach dem Bewußtſeyn des Endlichen. Woher alſo dieſes Bewußtſeyn, wenn das Endliche nichts wahrhaft Reales, nichts Seyendes, nur ein ſubjectiv Vorgeſtelltes iſt [25])? Auf die Beantwor-

24) A. a. O. S. 400 f.

25) Sofern dem Endlichen das Werden ebenſo weſentlich zukommt, wie dem Unendlichen das Seyn, das Werden aber an dem

tung dieser Frage hat sich Spinoza gar nicht eingelassen, sie existirt insofern für ihn nicht, es ist dieß aber eben der wesentliche Mangel seiner Philosophie, welcher uns auf jedem Hauptpunct derselben wieder begegnen wird.

Wenn demnach das Endliche eigentlich gar nicht existirt, sondern nur das Unendliche, oder das Endliche nur insofern existiren kann, als es in der Einheit mit dem Unendlichen existirt, so ist Gott, wie Spinoza dieß in dem bekannten Saze ausdrückt, die **causa omnium rerum immanens, non vero transiens**, weil ja alles, was ist, in Gott ist und durch Gott begriffen werden muß, und ausser Gott nichts seyn kann, was für sich wäre. Endliches und Unendliches liegen nicht auseinander, sie sind nur ineinander, wo man nach der gewöhnlichen Ansicht nur Endliches zu sehen gewohnt ist, ist das wahrhaft Wirkliche das Unendliche. Hiemit ist nun erst jene Transcendenz der Gottes-Idee überwunden, mit welcher die Theologie bisher immer zu ringen hatte, indem ihr das Wesen Gottes in lezter Beziehung immer ein bloßes Abstractum blieb, welchem sie keinen concreten Inhalt zu geben wußte. Gott ist nun aus seinem abstracten Jenseits in das Dießseits herübergetreten, die Natur der Dinge, die unmittelbare Wirklichkeit und Gegenwart ist Gott, in allem, was existirt, drückt sich das substanzielle Wesen Gottes aus. Ist die Transcendenz Gottes verschwunden, so ist auch Gott nicht mehr der schlechthin Unbegreifliche und Unerreichbare; das Wesen Gottes kann begriffen werden, in den Attributen, als den wesentlichen Bestimmungen der Substanz Gottes ist der Begriff Gottes enthalten, Gott ist wesentlich sowohl Denken als Ausdehnung, und wenn alles, was ist, nur durch Gott und

---

Begriffe der Zeit hängt, durch die Zeit bedingt ist, ist hier zu bemerken, was Spinoza Epist. 29. von der Zeit sagt: *clare videre est, mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi, seu potius imaginandi modos.*

aus ſeinen Attributen begriffen werden kann, ſo wird aus allem Exiſtirenden und Wirklichen das Weſen Gottes erkannt; je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, deſto mehr erkennen wir Gott [26]). Aus der ganzen Lehre Spinoza's geht hervor, daß im Weſen Gottes an ſich nichts liegt, was es unmöglich machte, Gott auf adäquate Weiſe zu erkennen. Behauptete doch Spinoza von Gott eine ebenſo klare Idee zu haben, wie von einem Dreieck, und wenn er auch dieſe Erkenntniß nicht von allem, ſondern nur von einigen Attributen Gottes gelten laſſen wollte, ſo ſollte dieß doch der Klarheit der Gottes-Idee keinen Eintrag thun [27]). Die Erkennbarkeit Gottes iſt nur die andere Seite der Immanenz. Iſt Gott der Welt immanent und mit ihr Eins, ſo kann das Weſen Gottes auch dem Bewußtſeyn des Geiſtes nicht verſchloſſen ſeyn, er iſt ihm unmittelbar gegenwärtig, und wenn das Denken ein weſentliches Attribut Gottes iſt, ſo muß auch das Weſen Gottes im Denken von dem denkenden Bewußtſeyn erkannt werden können. Es iſt hier aber wieder ein Punct, auf welchem der zuvor bemerkte Mangel des Syſtems ſich zeigt. Iſt die Immanenz die Einheit des Endlichen und Unendlichen, ſo kann dieſe Einheit nur dann ihre wahre Bedeutung haben, wenn beide, das Endliche und das Unendliche, auch wieder in ihrem Unterſchiede auseinandergehalten werden können. Welche Realität hat aber hier der Begriff des Endlichen, wenn das Syſtem nicht einmal eine Stelle für das Daſeyn des Endlichen aufzuweiſen vermag?

---

26) Ethic. V. Prop. 24.: *Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.*

27) Epist. 60. Er ſezt zur Erläuterung hinzu: *Quum Euclidis elementa addiscerem, primo tres trianguli angulos duobus rectis aequari intelligebam, hancque anguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum aliarum ignarus essem.*

Hat man den Character des Syſtems wegen der Immanenz Gottes und der Welt als pantheiſtiſch bezeichnet, ſo iſt es nur ein ſolcher Pantheismus, welchen man, da nur Gott iſt, und die Welt oder das Endliche eigentlich gar nicht exiſtirt, mit Hegel [28]) ebenſogut Akosmismus nennen kann. Es iſt jedoch nicht blos das Endliche, das hier nicht zu ſeinem Rechte kommt, indem wir ja immer nur die Eine unendliche Subſtanz vor uns haben, die ſich aus der Unendlichkeit ihres Weſens, oder ihrer Attribute und der modi derſelben nicht herausbewegen kann; wie es zu keinem realen Unterſchied des Endlichen und Unendlichen, zu keinem Unterſchied Gottes und der Welt kommt, ſo haben wir auch noch keinen Gegenſaz des Objectiven und Subjectiven, es fehlt noch das ſubjective Bewußtſeyn, das ſich der unendlichen Subſtanz, als dem Objectiven, auf der andern Seite gegenüberſtellt. Das Denken iſt zwar von der Ausdehnung unterſchieden, aber das Denken iſt wie die Ausdehnung ein bloßes Attribut, eine bloße Sache, die **res cogitans** neben der **res extensa**. Wie wird alſo dieſes gleichſam noch blinde, in ſich verſchloſſene Denken zum ſelbſtbewußten Denken, die denkende Subſtanz zum denkenden Subject, zu einem Subject, in welchem auch erſt jener **intellectus**, welcher die Attribute der Subſtanz percipirt, ohne daß man weiß, woher er kommt, ſeine Stelle finden würde?

Dieß führt uns auf Spinoza's Lehre von dem Verhältniß der Seele zum Leib, des Geiſtes zum Körper, oder was daſſelbe iſt, der Idee zu ihrem Object. Da Gott die Eine unendliche Subſtanz iſt, Denken und Ausdehnung aber die Attribute ſind [29]), von welchen jedes auf gleiche Weiſe das

---

28) A. a. O. S. 389.

29) Daß Gott Denken und Ausdehnung iſt, hat Spinoza im erſten Buch, wo nur überhaupt von den Attributen der Subſtanz oder Gottes die Rede iſt, noch nicht als Lehrſaz aufgeſtellt, erſt im

ewige und unendliche Weſen Gottes ausdrückt, ſo ſind alle einzelnen Dinge oder modi der Attribute ebenſowohl in dem Attribut des Denkens, als dem Attribut der Ausdehnung begriffen. Ja Gott iſt, da er als denkende Subſtanz Unendliches auf unendliche Weiſe denken kann, nothwendig die Idee ſowohl von ſeinem Weſen als von allem, was aus ſeinem Weſen folgt. Dieſe Idee iſt, wie Gott als Object des unendlichen Denkens Einer iſt, Eine, aus welcher Unendliches auf unendliche Weiſe folgt, d. h. in der Einen Idee iſt eine Vielheit von Ideen, das formale Seyn der Ideen hat Gott nur ſofern er als res cogitans betrachtet wird, zu ſeiner Urſache, und nicht ſofern er durch ein anderes Attribut explicirt wird, d. h. die Ideen ſowohl der Attribute Gottes als der einzelnen Dinge haben nicht die ideata oder die Objecte der Ideen zu ihrer wirkenden Urſache, ſondern nur Gott als res cogitans, nach dem Grundſaze, daß jedes Attribut nur aus ſich ſelbſt und der modus eines Attributs nur aus dem Attribut begriffen werden kann. Die modi jedes Attributs haben daher Gott nur ſofern er unter dem Attribut, auf das ſich die modi beziehen, und nicht ſofern er unter einem andern betrachtet wird, zur Urſache. Daraus folgt, daß das esse formale der Dinge, welche nicht modi des Denkens ſind, nicht deßwegen aus der göttlichen Natur folgt, weil ſie die Dinge zuvor erkannt hat, ſondern es folgen die Objecte der Ideen (die res ideatae) auf dieſelbe Weiſe und mit derſelben Nothwendigkeit aus ihren Attributen, wie die Ideen aus dem Attribute des Denkens folgen. Spinoza ſtellt daher den Saz auf, daß die Ordnung und der Zuſammenhang der Ideen identiſch iſt mit der Ordnung

---

zweiten Buch, das de mente handelt, werden nun die Säze vorangeſtellt: *Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans* (Prop. 1.), und *extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa* (Prop. 2.).

und dem Zuſammenhang der Dinge [30]). Hieraus folgt, daß das Denkvermögen Gottes ſeinem Vermögen zu wirken gleich iſt, d. i. daß alles, was formaliter (als eigentliches wirkliches Object) aus der unendlichen Natur Gottes folgt, auch objectiv (als geiſtiges Object, als Idee) in Gott aus der Idee Gottes in derſelben Ordnung und demſelben Zuſammenhang folgt. Seinen Grund hat dieß in dem allgemeinen Saz, daß die denkende und die ausgedehnte Subſtanz eine und dieſelbe Subſtanz iſt, welche jezt unter dieſem, jezt unter jenem Attribut betrachtet wird. So iſt auch eine beſtimmte Art und Weiſe der Ausdehnung und die Idee dieſer Art und Weiſe eine und dieſelbe Sache, aber in zwei verſchiedenen Formen ausgedrückt. Der wirklich exiſtirende Kreis z. B. und die Idee dieſes Kreiſes, die auch in Gott iſt, iſt ein und daſſelbe Weſen, welches aus verſchiedenen Attributen begriffen wird, und wir mögen deßwegen die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung, oder unter dem Attribut des Denkens, oder unter irgend einem andern Attribute betrachten, wir finden immer nur eine und dieſelbe Ordnung und Verbindung der Urſachen, d. i. wir finden immer die nämlichen Dinge in der nämlichen Folge, Gott iſt allein deßwegen, nur als denkendes Weſen die Urſache der Ideen, z. B. des Kreiſes, und nur als ausgedehntes die Urſache des wirklichen Kreiſes, weil das formale Seyn oder Weſen der Idee des Kreiſes nur durch eine andere Idee oder Art des Denkens als ſeine nächſte Urſache und dieſe wieder durch eine andere und ſo fort ins Unendliche gedacht werden kann, ſo daß wir, wiefern die Dinge als Arten des Denkens betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verbindung der Urſachen blos durch das Attribut des Denkens, wiefern ſie aber als Arten oder Beſtimmungen der Ausdehnung betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur blos

30) Ethic. II. Prop. 7.

durch das Attribut der Ausdehnung zu begreifen haben [31]). Es ſind demnach zwei parallel laufende Reihen, deren jede von der andern unabhängig iſt, die aber ihrem Inhalt nach identiſch ſind; die Dinge ſind nicht die Ideen und die Ideen nicht die Dinge, und doch ſind die Dinge die Objecte der Ideen, und die Ideen nur durch die Dinge als ihre Objecte Ideen. Das Verhältniß der Ideen und der Dinge iſt auch das Verhältniß der Seele und des Leibs und Spinoza behauptet ſowohl, daß alle Individuen oder einzelnen Dinge beſeelt ſind, aus Seele und Leib beſtehen [32]), als auch daß ſich Seele und Leib zu einander verhalten, wie die Idee und ihr Object. Das ſubſtanzielle Seyn gehört nicht zum Weſen des Menſchen, weil ſonſt der Menſch nothwendig exiſtiren würde. Das Weſen des Menſchen wird durch gewiſſe Modificationen der Attribute Gottes beſtimmt, es iſt ein modus, welcher die Natur Gottes auf beſtimmte Weiſe ausdrückt. Das Erſte, was das actuelle Seyn des menſchlichen Geiſtes ausmacht, iſt nichts anders als die Idee eines wirklich exiſtirenden einzelnen Dings, und das Object der Idee, welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, iſt der Körper, oder eine beſtimmte Art und Weiſe der Ausdehnung und ſonſt nichts [33]). Geiſt und Körper, oder Seele und Leib ſind daſſelbe Ding, daſſelbe Individuum, nur mit dem Unterſchied, daß es das

---

31) Prop. 7. Coroll.

32) *Ea, quae hucusque ostendimus*, ſagt Spinoza (Ethic. II. Prop. 13. Schol.), *admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Nam cujuscunque rei datur necessario in Deo idea, cujus Deus est causa, eodem modo ac humani corporis idea, atque adeo, quidquid de idea humani corporis diximus, id de cujuscunque rei idea necessario dicendum est.*

33) Ethic. II. Prop. 11. u. 13.

einemal unter dem Attribut des Denkens, das anderemal unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht wird [34]). Hiemit wären wir nun auf den Begriff des Menſchen oder des endlichen Geiſtes gekommen, und die Definition des endlichen oder menſchlichen Geiſtes, die ſich uns hieraus ergibt, iſt, daß er eine Idee oder eine Modification des Denkens iſt. Denn die Idee iſt an ſich das unendliche Denken, eine beſtimmte Idee aber iſt eine Modification Gottes als des unendlichen Denkens [35]). Solange aber der Geiſt nur als Idee beſtimmt iſt, muß, da die Idee als ſolche nur ein Gedachtes, nicht ein Denkendes iſt, erſt gefragt werden, wer iſt das Subject dieſer Idee, iſt alſo der menſchliche Geiſt nur ein Gedanke Gottes, oder iſt er ſelbſt ein denkendes Subject? Nach der Conſequenz des Syſtems kann er nur das Erſtere ſeyn, das Merkwürdige aber iſt, daß Spinoza, ſo unmerklich es auch geſchieht, doch in der That die ſtarre Conſequenz ſeines Syſtems hier durchbricht. Wenn er das Weſen des menſchlichen Geiſtes in die Idee des Körpers

---

34) Ethic. II. Prop. 21. Schol. *Ostendimus, corporis ideam et corpus, hoc est mentem et corpus, unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis jam sub extensionis attributo concipitur.* Ethic. III. Prop. 2. Schol. *Mens et corpus una eademque res est, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur.*

35) Ethic. II. Prop. 9. *Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.* Demonstr. *Idea rei singularis — Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causa habet. At non quatenus est res absolute cogitans, sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, et hujus etiam quatenus alio affectus est, et sic in infinitum.*

ſezt, den menſchlichen Geiſt einen Theil des unendlichen intellectus Gottes nennt, und daraus die weiteren Folgerungen zieht: wenn wir ſagen, der menſchliche Geiſt percipire dieß oder jenes, ſo ſagen wir hiemit nichts anders, als daß Gott, nicht ſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes explicirt wird, oder ſofern er das Weſen des menſchlichen Geiſtes conſtituirt, dieſe oder jene Idee hat [36]), — ſo iſt klar, daß der menſchliche Geiſt, ſo betrachtet, nichts anders iſt, als eine Idee Gottes, eine Modification des göttlichen Attributes des Denkens; aber wie ſtimmt damit zuſammen, daß Spinoza auch von einer Idee des menſchlichen Geiſtes in Gott ſpricht, oder einem Wiſſen vom menſchlichen Geiſt, das ſich ebenſo zu Gott verhält, wie die Idee oder das Wiſſen vom menſchlichen Körper, daß er ferner ſagt, die Idee des Geiſtes ſey mit dem Geiſte ebenſo verbunden, wie der Geiſt mit dem Körper, ja ſogar die Idee des Geiſtes die Idee der Idee, oder die Form der Idee nennt, ſofern die Idee als ein modus des Denkens ohne Beziehung auf ein Object betrachtet wird, und dieß ſo erklärt, wenn einer etwas wiſſe, wiſſe er ebendamit daß er es wiſſe, er wiſſe zugleich, daß er wiſſe was er wiſſe [37])? Der Geiſt iſt

---

36) Ethic. II. Prop. 11. Coroll.

37) Ethic. 2. Prop. 20. ***Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani.*** Prop. 21.: ***Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori.*** Schol. — ***Mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo nempe cogitationis concipitur. Mentis, inquam, idea, et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea mentis, hoc est, idea ideae, nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum***

alſo nicht eine bloße Idee, wenn er auch wieder von der Idee unterſchieden wird, es gibt nicht blos eine Idee, ſondern auch ein Wiſſen von der Idee in Gott, ja der Geiſt iſt ſelbſt dieſes Wiſſen der Idee, denn was kann die Idee des Geiſtes, oder die Idee der Idee, die Form der Idee anders ſeyn, als das Denken im Denken, oder das Wiſſen vom Denken, das Denken als Subject und Object, oder das Denken als Bewußtſeyn? Das Denken iſt alſo hier nicht mehr eine bloße Sache, eine Subſtanz, oder ein Attribut der Subſtanz, wie das Attribut der Ausdehnung, es geht in ſich ſelbſt zurück, unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt als die Idee der Idee, es wird zum bewußten Denken, zum denkenden Selbſt. Auf welche Weiſe folgt dieß aber aus der Conſequenz des Syſtems? Gehört es auch zum Weſen des Denkens, ſo iſt ja das Denken bei Spinoza nur ein unendliches Attribut Gottes in demſelben Sinne, in welchem auch die Ausdehnung ein ſolches iſt, und wie dieſe beiden Attribute, wenn ſie als unendliche Eins ſind, nur quantitativ genommen werden können, ſo iſt auch das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen, da der Grundbegriff des ganzen Syſtems die Eine unendliche Subſtanz iſt, ſofern ſie entweder geſezt oder negirt wird, nur ein quantitativer Unterſchied. Was aber das Denken in ſeinem Unterſchied von der Ausdehnung qualitativ iſt, wobei ſich ſogleich zeigen würde, daß ſeine Abſolutheit eine ganz andere iſt, als die der Ausdehnung, liegt Spinoza ganz auſſerhalb der Principien ſeines Syſtems. Hat er ſich demnach hier veranlaßt geſehen, ſeine unlebendige ſelbſtloſe Subſtanz, die

---

consideratur (wie kann aber die *mens* als Idee ohne die Beziehung auf ihr Object ſeyn, und wie iſt damit zu vereinigen Prop. 23. *mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit?) simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit, se scire, quod scit, et sic in infinitum.*

in ihrem Denken, wie in ihrer Ausdehnung nur einer unendlichen Fläche gleicht, sich in sich selbst vertiefen zu lassen, um ihr Denken zum Wissen zu potenziren, so hat er damit selbst den Beweis gegeben, in welchen Widerspruch ein solches System mit dem Selbstbewußtseyn des Geistes kommen muß. Dieselbe Wahrnehmung läßt sich noch auf einem andern Puncte seines Systems machen. Nachdem Spinoza den Begriff Gottes durch die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung bestimmt hat, geht er unmittelbar zu dem weitern Saze fort, daß es in Gott nothwendig eine Idee sowohl von seinem Wesen als von allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt, gebe [38]). Zum Beweise dieses Sazes wird gesagt, daß Gott, wie er Unendliches auf unendliche Weise denke, so auch eine Idee seines Wesens und alles dessen, was aus ihm folgt, bilden könne, somit auch bilden müsse, da alles, was er kann, nothwendig ist. Wie verhält sich nun aber diese Idee Gottes von sich selbst zu dem Attribut des Denkens? Es ist unstreitig auch hier der Fortgang vom Denken in seiner reinen Abstractheit, in welcher ihm allein die Ausdehnung gleichgestellt werden kann, zum concreten Denken, oder zum Wissen und Bewußtseyn, dem selbstbewußten Denken, aber ebendamit ist der Saz, daß die beiden Attribute als gleich absolut in der Absolutheit der Substanz identisch sind, aufgehoben. Sobald das Denken Gottes das Wissen seiner selbst ist, so fällt ja ebendamit der ganze Schwerpunct seines Wesens nur in dieses Wissen von sich selbst, alles, was das cogito ergo sum in sich begreift, gilt nun auch vom Selbstbewußtseyn Gottes, als der Denkende, sich selbst Wissende kann er von allem, was nicht sein denkendes Selbst ist, somit auch von der Ausdehnung, als einem Attribut seines Wesens abstrahiren, sein Denken ist sein Seyn, und im Unterschied von diesem mit dem Denken identischen Seyn

38) Ethic. II. Prop. 3.

kann das Seyn der Ausdehnung nur ein ihm fremdes und äuſſerliches ſeyn. Das Denken iſt das Subſtanzielle und es kann daher von der Ausdehnung nicht mehr gelten, was Spinoza von ihr ſagt, daß ſie als Attribut nur aus ſich ſelbſt begriffen werden kann, da ſie nur inſofern iſt, ſofern ſie von Gott als dem abſoluten Denken gedacht iſt. Nichts anderes iſt daher ſoſehr als der weſentliche Fehler des ſpinoziſtiſchen Syſtems anzuſehen, als daß Spinoza, indem er das ſubſtanzielle Weſen Gottes in das Denken ſezte, dem Denken alle ſeine Abſolutheit dadurch nahm, daß er ihm die Ausdehnung in gleicher Abſolutheit gegenüberſtellte. In dieſem mit der Ausdehnung gleichſam zuſammengewachſenen Denken kann Gott nicht zu ſeinem wahren Selbſt kommen, er hat ja ſein Selbſt ebenſoſehr in der Ausdehnung als im Denken, und doch macht eben nur dieſes Selbſt, daß ich im Denken nie von meinem Selbſt laſſen kann, und nur im Denken mich ſelbſt habe, das Weſen des Denkens aus, daß es ſein abſolutes Princip nur in ſich ſelbſt hat. Gott iſt nicht das abſolute in ſich ſelbſt freie Denken, er iſt nur die Einheit des Denkens und der Ausdehnung, iſt alſo in ſeinem Denken noch mit einem Andern, als er ſelbſt iſt, behaftet, was das Weſen des Denkens ausmacht, iſt nur das Allgemeine, in welchem ſich Denken und Ausdehnung noch indifferent zu einander verhalten, nicht das Selbſtbewußtſeyn, oder mit Einem Worte Gott iſt nur Subſtanz, nicht Subject [39]).

---

39) In Gott als Subſtanz kann daher in keinem Fall, ohne daß der Begriff der Subſtanz aufgehoben wird, die Idee des Weſens Gottes und alles in ihm Begriffenen geſezt werde, ſondern man kann nur ſagen (mit Strauß, Gl.lehre Th. I. S. 508.), ſie findet ſich in Gott, nicht ſofern er Subſtanz iſt, ſondern ſofern er das Weſen der ſämmtlichen endlichen Geiſter ausmacht, wie auch der *infinitus intellectus Dei* nichts auſſer den einzelnen menſchlichen Intellecten iſt, ſondern deren

Das Wesen des menschlichen oder endlichen Geistes ist demnach nach Spinoza eine bestimmte Idee, oder vielmehr die sich wissende Idee eines bestimmten Objects. Da nun aber das Wesen der Idee die Wahrheit ist, so wird das Wesen des menschlichen Geistes selbst durch das Verhältniß bestimmt, in welchem in der Idee, die sein Wesen ist, Wahres und Falsches zu einander stehen [40]). Alle Ideen sind, sofern sie auf Gott bezogen werden, wahr, denn alle Ideen, die in Gott sind, stimmen mit ihren Objecten vollkommen zusammen. Alles, was in den Ideen positiv ist, kann nicht falsch seyn, weil das Falsche als Positives weder in Gott noch ausser Gott seyn kann. Jede Idee, welche in uns absolut oder adäquat und vollkommen ist, ist wahr, denn wenn wir sagen, wir haben eine adäquate Idee, so ist dieß ebenso viel, als es gibt in Gott, sofern er das Wesen unseres Geistes ausmacht, eine adäquate Idee. Das Falsche besteht in dem Mangel der Erkenntniß, welchen die inadäquaten oder verstümmelten und confusen Ideen an sich haben. Die inadäquaten und confusen Ideen folgen aber mit derselben Nothwendigkeit, wie die adäquaten oder klaren und bestimmten Ideen, denn alle Ideen sind adäquat in ihrer Beziehung zu Gott, inadäquat in ihrer Beziehung zu dem Geist als einem Einzelnen oder Endlichen, und das Inadäquate oder Endliche des Geistes hat seinen Grund in dem Verhältniß des Geistes

---

immanente Einheit (Ethic. V. Prop. 40. Schol.). Was soll aber diese immanente Einheit seyn? Sie ist das Denken, sofern es als unendliches Attribut nicht das bewußte Denken ist, wohl aber das Princip desselben. Aber auch so bleibt der wesentliche Mangel, daß das Princip des Selbstbewußtseyns ein Denken ist, das in seiner Identität mit der Ausdehnung kein Denken ist.

40) In diesem Zusammenhang kommt Spinoza (Ethic. II. Prop. 32.) auf die Lehre von den Ideen.

zum Körper [41]). Zum Weſen des menſchlichen Geiſtes gehört es daher, daß er ſowohl endlich als unendlich, oder die Ideen in ihm ſowohl wahr als falſch ſind. Das Falſche hängt dem Einzelnen oder Endlichen weſentlich an, ſeine Einheit mit dem Wahren aber iſt, wie die des Endlichen mit dem Unendlichen, daß es als nothwendiges begriffen wird. Dieß iſt objectiv betrachtet, das Weſen des menſchlichen Geiſtes. Das Subjective aber zu dieſem Objectiven iſt, daß die Erkenntniß des Geiſtes nach dem Verhältniß des Wahren und Falſchen eine verſchiedene iſt. Die unterſte Erkenntniß kommt aus Einzelnem durch die Sinne, verſtümmelt und ohne Ordnung, ſodann aus Zeichen, Vorſtellungen, Erinnerungen, Meinung, Imagination, die Erkenntniß der erſten Art, wie ſie Spinoza nennt [42]). Die Erkenntniß der zweiten Art

---

41) Vgl. Ethic. II. Prop. 28. Schol. *Idea, quae naturam mentis humanae constituit, demonstratur eodem modo non esse, in se sola considerata, clara et distincta, ut etiam idea mentis humanae et ideae idearum affectionum corporis humani, quatenus ad solam mentem referuntur.*

42) Spinoza ſagt zwar (Ethic. II. Prop. 23.): *Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus ideas affectionum corporis percipit, — atque adeo, quatenus eas habet, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum habet adaequatam cognitionem, sed tantum mutilatam et confusam,* wie dieß aber zu nehmen iſt, ſagt das Schol.: *Dico expresse, quod mens nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu determinatur ad hoc vel illud contemplandum et non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum, quoties enim hoc vel alio modo interne*

kommt daher, daß wir allgemeine Begriffe und adäquate Ideen der Eigenschaften der Dinge haben. Von diesen beiden Erkenntnißarten unterscheidet Spinoza noch die dritte, welche er die intuitive Erkenntniß nennt, und als diejenige definirt, welche von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge fortgeht. Die Erkenntniß der ersten Art ist die einzige Ursache des Falschen, die der zweiten und dritten Art ist nothwendig wahr; nur die der zweiten und dritten Art nicht die der ersten lehrt uns, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Wer eine wahre Idee hat, weiß auch, daß er eine wahre Idee hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln. Spinoza führt den Beweis dieses Satzes so: Es gibt in Gott, sofern er mit der Natur des menschlichen Geistes identisch ist, eine adäquate Idee, (worin die Wahrheit der Idee in uns besteht) und von dieser Idee muß es auch eine Idee in Gott geben, die sich auf Gott ebenso bezieht, wie die erstere. Da nun die Idee sich insofern auf Gott bezieht, sofern Gott mit der Natur des menschlichen Geistes identisch ist, muß auch die Idee der Idee sich auf gleiche Weise auf Gott beziehen [43]). Oder mit Einem Wort, die Idee ist unmittelbar auch ein Wissen, eine wahre Idee hat nur der, der auch ein Bewußtseyn dessen hat, was der Inhalt der Idee ist [44]). Zur Natur der Vernunft ge-

---

disponitur, tum res clare et distincte contemplatur. Es gibt also sowohl eine endliche als unendliche Seite der *mens.* Wenn sie auch zunächst nur die Idee ihres Objects, des Körpers, ist, so ist sie doch als Idee zugleich in Gott, eine Modification der Unendlichkeit Gottes.

43) Ethic. II. Prop. 43. Demonstr. vgl. Schol.

44) A. a. O. Schol. *Ideam habere* ist soviel als *rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum, instar picturae in tabula, et*

hört es, die Dinge nicht als zufällig, ſondern als nothwendig zu betrachten, oder da die Nothwendigkeit der Dinge, ihr Anſichſeyn, die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes iſt, ſie unter der Form der Ewigkeit aufzufaſſen. Da die Idee von jedem wirklich exiſtirenden Körper oder einzelnen Ding das ewige und unendliche Weſen Gottes nothwendig in ſich ſchließt, die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes aber, welche jede Idee in ſich ſchließt, eine adäquate und vollkommene iſt, ſo hat der menſchliche Geiſt eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes [45]). Hiemit hat Spinoza ſeinen Hauptſaz, daß es ein abſolutes Wiſſen Gottes gibt, feſtgeſtellt. In dieſem abſoluten Wiſſen iſt der menſchliche Geiſt, da ſein Wiſſen das Wiſſen Gottes iſt, mit Gott identiſch. Da aber der Geiſt ſowohl endlich als unendlich iſt, ſo iſt die weitere Aufgabe, das was der eigentliche Inhalt der Ethik iſt, die endliche Seite des Geiſtes, auf welcher er ſich leidend verhält, mit der unendlichen, auf welcher er reine geiſtige Thätigkeit iſt, zu vermitteln. Wie der Geiſt ſowohl adäquate als inadäquate Ideen hat, ſo iſt er ſowohl thätig als leidend. Die leidenden Zuſtände, die Paſſionen oder Affecte, beziehen ſich auf den Geiſt, nur ſofern er etwas hat, was Negation in ſich ſchließt, d. h. ſofern er als ein Theil der Natur betrachtet wird, der für ſich ohne die andern nicht klar und deutlich gedacht werden kann. So muß er aber betrachtet werden, weil er nothwendig in dieſem Verhältniß iſt, indem es ſich gar nicht anders denken läßt, als daß der Menſch ein Theil der Natur iſt, und viele Veränderungen erleidet, die

---

non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere. Die Idee iſt daher ein Wiſſen, und zwar ein mit dem Wiſſen Gottes identiſches Wiſſen, weil *mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus.*

45) Ethic. II. Prop. 47.

aus seiner individuellen Natur allein nicht begriffen werden können, von welchen er nicht die adäquate Ursache ist. Der Mensch ist daher nothwendig dem Leiden unterworfen. Dieses Leiden, bei welchem sich der Mensch blos als Theil verhält, ist seine Unfreiheit, seine Knechtschaft; der Einfluß, welchen die Affecte als verworrene und beschränkte, oder als inadäquate Ideen auf das menschliche Handeln haben, macht die menschliche Knechtschaft aus; sie ist das Unvermögen des Menschen, seine Affecte zu beherrschen und zu beschränken [46]). Das aus diesem Zustande der Knechtschaft befreiende, denselben aufhebende, oder als aufgehoben betrachtende Princip ist die Vernunft. Es fragt sich daher, was die Vernunft uns vorschreibt, und welche Affecte mit den Grundsäzen der menschlichen Vernunft übereinstimmen, welche nicht [47])? Im Allgemeinen besteht das Wesen der Vernunft darin, daß sie nichts gegen die Natur verlangt, ebendeßwegen aber verlangt sie, daß jeder sich selbst liebt, das wahrhaft Nüzliche sucht, und alles dasjenige, was den Menschen zu größerer Vollkommenheit wahrhaft führt, begehrt, und überhaupt, soviel an ihm ist, sein Seyn zu erhalten strebt. Das ist ebenso nothwendig wahr, als daß das Ganze größer ist als sein Theil. Auch die Tugend besteht in nichts anderem, als darin, daß jeder nach den Gesezen seiner eigenen Natur handelt, und sein Seyn zu erhalten strebt. Das Streben, sich selbst zu erhalten, ist die erste Tugend, die alle andern bedingt.

---

46) Ethic. IV. Praef. *Humanum impotentiam in moderandis et coercendis affectibus servitutem voco; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae, in cujus potestate ita est, ut saepe coactus sit, quamquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi.* Die Ursache hievon und was in Beziehung auf die Affecte gut oder böse sey, untersucht er im vierten Buch.

47) Ethic. IV. Prop. 18. Schol.

Dieß lautet ſehr egoiſtiſch, verliert aber ſogleich ſeine egoiſtiſche Geſtalt. Was dem Einen Menſchen nüzlich iſt, iſt es auch allen andern. Der Menſch ſteht immer im Zuſammenhang mit der Auſſenwelt. Es gibt daher vieles auſſer uns, was uns nüzlich und deßwegen begehrenswerth iſt. Nichts Vorzüglicheres kann es aber geben, als was mit unſerer Natur vollkommen harmonirt. Wenn zwei Individuen ganz derſelben Natur ſich mit einander verbinden, ſo machen ſie ein um das Doppelte verſtärktes Individuum aus. Deßwegen iſt für den Menſchen nichts nüzlicher als der Menſch, und die Menſchen können zur Erhaltung ihres Seyns nichts Beſſeres wünſchen, als daß alle in allem ſo zuſammenſtimmen, daß ſie gleichſam Einen Geiſt und Einen Körper ausmachen, und alle ſoviel möglich ihr Seyn zu erhalten ſuchen, und nach dem allgemein Nüzlichen ſtreben, woraus folgt, daß Menſchen, die durch die Vernunft beſtimmt werden, oder nach der Leitung ihrer Vernunft das Nüzliche ſuchen, nichts begehren, was nicht auch für alle andern gut und nüzlich wäre. Das Weſen der Tugend beſteht daher überhaupt darin, daß das Gemeinſame, Allgemeine, das Object unſers Wollens iſt, und da nach Spinoza Wollen und Denken an ſich Eins ſind (ſofern jeder einzelne Willensact als ein Act der Bejahung oder Verneinung mit dem Gedanken als ſolchem identiſch iſt) [48]), iſt die höchſte Tugend oder das höchſte Gut des Geiſtes die Erkenntniß Gottes, denn das Höchſte, zu deſſen Erkenntniß der Geiſt gelangen kann, iſt Gott [49]). Je mehr alſo der Menſch das Weſen Gottes erkennt, das Allgemeine in ſein Bewußtſeyn aufnimmt, keine andere als adäquate Ideen hat, deſto mehr iſt er in Uebereinſtimmung mit der Natur, der Vernunft, mit ſich ſelbſt und andern, deſto mehr

48) Ethic. II. Prop. 49.

49) Ethic. IV. Prop. 28. *Summum mentis utile sive bonum est Dei cognitio. — Mentis absoluta virtus intelligere.*

ist er gut und tugendhaft, oder desto mehr verschwindet für ihn der Gegensaz von Gut und Uebel, sofern ohne die Vorstellung des Uebels auch die Vorstellung des Guten nicht wäre. Hierin ist schon die wesentliche Idee dessen enthalten, was Spinoza im fünften Buche ausführt, welches er als den zweiten Theil der Ethik, oder als die Lehre von dem zur Freiheit führenden Weg dem von der Knechtschaft handelnden vierten Buch gegenüberstellt. Er zeigt nun, was die Vernunft über die Affecte vermöge, um sie zu beherrschen und zu beschränken, und dann, worin die Freiheit und Seligkeit des Geistes bestehe. Der Hauptsaz in Ansehung der Freiheit des Geistes ist, daß der leidende Affect, welcher nichts anders ist, als eine confuse Idee, aufhört, ein Leiden zu seyn, sobald wir uns einen klaren und deutlichen Begriff von ihm bilden, was wir in Beziehung auf jeden Affect zu thun im Stande sind, oder daß der Geist eine um so größere Macht über die Affecte hat, d. h. um so weniger von ihnen leidet, je mehr er alle Dinge als nothwendige erkennt [50]). Der Begriff des Nothwendigen ist also auch hier das Vermittelnde zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Der Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen, oder dem Adäquaten und Inadäquaten, der Vernunft und dem Affect, hebt sich auf, das Endliche wird mit dem Unendlichen Eins, wenn es als ein nothwendiges erkannt ist. Wie die Erkenntniß der Nothwendigkeit der Dinge, die die Natur Gottes ist, die Erkenntniß Gottes ist, so entsteht aus dieser Erkenntniß in Beziehung auf die Affecte die Liebe Gottes. Wer sich und seine Affecte klar und deutlich begreift, liebt Gott, und zwar um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte

50) Ethic. V. Prop. 3. 6. — *Nullum praestantius aliud, quod a nostra potestate pendeat, excogitari potest, quandoquidem nulla alia mentis potentia datur, quam cogitandi et adaequatas ideas formandi.*

begreift [51]). Denn wer ſich und ſeine Affecte klar und deutlich begreift, iſt im Zuſtande der Freude. Alle Veränderungen, in welchen der Geiſt ſich leidend verhält, gehen entweder in eine größere oder in eine geringere Vollkommenheit über. Das Eine iſt der Affect der Freude, das Andere der der Trauer. Die höhere Vollkommenheit in der Freude beſteht darin, daß der Geiſt ſich und ſeine denkende Thätigkeit betrachtet. Wenn daher der Geiſt ſich und ſeine Affecte begreift, ſo entſteht hieraus Freude, und wenn dieſe Freude von der Idee Gottes begleitet iſt, ſofern der Geiſt alle Affectionen des Körpers oder alle Vorſtellungen auf die Idee Gottes beziehen kann, ſo liebt er Gott. Da die Liebe nur eine Modification des Affects der Freude iſt, in Gott aber kein Affect, kein Zuſtand des Leidens, kein Plus und Minus von Vollkommenheit iſt, ſo kann in Beziehung auf Gott ebenſo wenig von Liebe und Haß, als von Freude und Trauer die Rede ſeyn. In dem Begreifen der Affecte und der hieraus entſtehenden Freude und Liebe Gottes hat demnach der Geiſt ſeine Freiheit und Seligkeit. Dieſe Freiheit und Seligkeit ſoll aber auch eine abſolute ſeyn. Deßwegen iſt hier der Ort, wo die Lehre von der Unſterblichkeit in das Syſtem eingreift [52]). Der Geiſt hat nur, ſolange der Körper dauert, Wahrnehmungs- und Erinnerungs-Vermögen, indeß gibt es doch in Gott nothwendig eine Idee, welche das Weſen dieſes und jenes menſchlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt. Da dieſe nothwendig zum Weſen des menſchlichen Geiſtes gehört, die zeitliche Dauer der Seele aber durch das actuelle, zeitlich dauernde Daſeyn des Körpers bedingt iſt, ſo kann der menſchliche Geiſt mit dem Körper nicht abſolut zerſtört werden, ſondern es bleibt von ihm etwas zurück, was ewig iſt, nämlich eben jene Idee, welche das Weſen

51) Ethic. V. Prop. 15.

52) Ethic. V. Prop. 21 f.

des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ein bestimmter modus des Denkens, welcher zum Wesen des Geistes gehört und nothwendig ewig ist. Ebendadurch aber, daß der Geist das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit denkt, ist alles Denken durch diese Form bedingt, d. h. der Geist denkt nur insofern unter der Form der Ewigkeit, als er von der gegenwärtigen actuellen Existenz des Körpers abstrahirt, und da die Ewigkeit das Wesen Gottes ist, sofern dieses das nothwendige Seyn in sich schließt, hat unser Geist, indem er sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, nothwendig die Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist und in Gott begriffen wird. Dieß ist die dritte Art der Erkenntniß, das intuitive Wissen, in welchem der Geist die höchste menschliche Vollkommenheit, seinen absoluten Ruhepunct erreicht [53]). Die nothwendige Voraussezung dieses absoluten Wissens ist, daß der Geist selbst ewig ist. Unter der Form der Ewigkeit erkennt der Geist nur sofern er ewig ist, und sofern er ewig ist, hat er eine Erkenntniß Gottes, die nothwendig adäquat ist. Was wir durch diese dritte Art der Erkenntniß erkennen, erzeugt in uns Freude, und zwar ist diese Freude von der Idee Gottes als ihrer Ursache begleitet. Hieraus entsteht nothwendig Liebe zu Gott, und zwar intellectuelle Liebe Gottes, da wir uns Gott dabei nicht als gegenwärtig vorstellen, sondern als das ewige Seyn uns denken. Diese intellectuelle Liebe, die durch nichts aufgehoben werden kann, da sie nothwendig aus der Natur des Geistes folgt, sofern sie als die ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird, ist die höchste Freiheit und Seligkeit.

Diese Freiheit und Seligkeit des Geistes ist seine Rückkehr, in welcher alles Endliche und Inadäquate des mensch-

53) Ethic. V. Prop. 27. *Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur.*

lichen Geiſtes ſich zur völligen Einheit mit dem Unendlichen aufhebt. In ſeinem abſoluten Wiſſen iſt er ſelbſt Eins mit Gott: indem er ſich ſelbſt unter der Form der Ewigkeit betrachtet, iſt er ſelbſt ewig, und dieſe Ewigkeit iſt das Weſen Gottes ſelbſt in ſeiner nothwendigen Exiſtenz. Das abſolute Wiſſen, welches das Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht, kann in lezter Beziehung nur das Wiſſen Gottes ſelbſt ſeyn, jene Idee, welche Spinoza als die Idee des göttlichen Weſens in Gott vorausſezt. Hieraus erhellt aber auch, wie wenig hier das endliche Subject in ſeinem Unterſchiede von der unendlichen Subſtanz zu ſeinem Rechte kommen kann. Läßt ſich ſchon nicht begreifen, wie es zu ſeiner beſondern Exiſtenz gelangt, ſo zeigt der Schlußpunct des Syſtems klar, wie es ſich mit dem in ſeinem ganzen Seyn und Weſen, ſeinem Wollen und Denken ſchlechthin determinirten, nur als Gedanke Gottes nicht aber als freies ſelbſtbewußtes Subject exiſtirenden, menſchlichen oder endlichen Geiſt verhält. Es iſt, ſofern es iſt, nur dazu da, damit in ihm und mit ihm alle Unterſchiede und Beſtimmungen der Dinge und des Bewußtſeyns in die Eine abſolute Subſtanz, als die abſolute Negation alles Beſondern und Individuellen, zurückgehen, und dieſe Negation iſt nicht einmal eine ſich ſelbſt erſt vollziehende, ſondern eine rein abſtracte. So wenig es ein wahres und wirkliches Hervorgehen aus Gott gibt, ebenſo wenig kann es auch ein Zurückgehen in Gott geben. Mit dem Bewußtſeyn des Menſchen iſt zwar auch das Bewußtſeyn der endlichen Welt geſezt, aber alles, was den Inhalt deſſelben beſtimmt, der Unterſchied zwiſchen Leiden und Thun, zwiſchen Vollkommenem und Unvollkommenem, Adäquatem und Inadäquatem, Gut und Uebel, iſt nur eine ſubjective Vorſtellungsweiſe, ein ſubjectiver Schein, welcher auf dem Standpunct der denkenden Betrachtung, auf welchem der Geiſt ſich ſelbſt und die Dinge **sub specie aeternitatis** betrachtet, in ſich ſelbſt verſchwindet. Es gibt daher keinen reellen, lebendigen Ueber-

gang von dem Einen zum Andern, keine fortschreitende Bewegung, die höchste Thätigkeit des Geistes ist nur das mit der Tugend identische intuitive Wissen, in welchem alle Momente des Unterschieds verschwinden, oder vielmehr gar nicht existiren. Kommt doch selbst auch dasjenige, was Spinoza über die Unsterblichkeit des Geistes, oder das Verhältniß des gegenwärtigen Lebens zum künftigen lehrt, nur auf dieselbe Unterscheidung eines doppelten Standpuncts zurück. Man hat es befremdend gefunden [54]), daß Spinoza, nachdem er, wie er sagt, alles absolvirt hat, was sich auf das gegenwärtige Leben bezieht, nun übergehen will auf das, was die Dauer des Geistes ohne Beziehung auf den Körper betrifft [55]). Unmöglich könne doch sein Sinn seyn, daß das in seiner Ethik weiter Folgende, insbesondere die Lehre vom intuitiven Wissen und die daraus entspringende intellectuelle Liebe Gottes, Stufen und Zustände im Leben des Geistes seyen, welche diesseits in diesem gegenwärtigen Daseyn nicht vorkommen, und nicht vorkommen können. Spinoza könne daher nur sagen wollen, daß jene Zustände mit der zeitlichen Dauer des Körpers in keiner Beziehung und in keinem Zusammenhang stehen. Die Hauptsache ist jedoch, daß für Spinoza die Ewigkeit des Geistes nicht sowohl in der Zukunft als in der Gegenwart liegt, sie ist diejenige Form des Bewußtseyns, in welcher der Geist sich selbst, seinen Körper und alle Dinge nicht mehr durch Vermittlung körperlicher Affectionen, nicht mehr unter den Verhältnissen und Bedingungen der Zeit, sondern in der ewigen Einheit mit Gott denkt. Kann sich aber der Geist schon im gegenwärtigen Leben auf diese Stufe erheben, so kann sie auch nicht durch den Uebergang von dem gegenwärtigen Leben in das künftige bedingt seyn, sondern dieser Uebergang selbst hat seine Bedeutung nur in dem-

54) Sigwart a. a. O. S. 171 f.

55) Ethic. V. Prop. 20. Schol.

jenigen, was ſchon jezt ſtattfindet, in dem an ſich ſeyenden Verhältniß des Ewigen und Zeitlichen. Wenn daher Spinoza ſagt, daß mit dem Körper etwas vom Geiſt untergehe, etwas von demſelben zurückbleibe, und dieß ſo vertheilt: was untergehe, ſey das Wahrnehmen, das Vorſtellen und die leidenden Affecte, was zurückbleibe, ſey nicht die Erinnerung des Vergangenen, alſo insbeſondere auch nicht die Erinnerung an dieſes gegenwärtige Leben als ein vergangenes, ſondern das zeitloſe Denken Gottes und aller Dinge in Gott in Vergleich mit welchem jene Wahrnehmung, Vorſtellung und Erinnerung gar keinen Werth habe, — ſo findet ja dieſes zeitloſe Denken und mit ihm dieſes Untergehen auf der einen und Zurückbleiben auf der andern Seite ſchon jezt ſtatt, und es iſt offenbar nur eine Verſchiedenheit der Darſtellungsweiſe, wenn, was an ſich ein Ineinander iſt, hier zu einem Nacheinander wird. Es iſt immer der im Bewußtſeyn deſſelben Subjects ſich darſtellende Gegenſaz des Vollkommenen und Unvollkommenen, Adäquaten und Inadäquaten, des Thuns und Leidens, in welchem ſich dieſe Betrachtungsweiſe ſo bewegt, daß derſelbe Gegenſaz auch als der Gegenſaz des Untergehens und Zurückbleibens, des Todes und der Unſterblichkeit aufgefaßt wird [56]). Auch daß Spinoza das zeitloſe

---

56) Wie aus Ethic. V. Prop. 40. Cor. u. Schol. deutlich zu ſehen iſt: *Hinc sequitur, partem mentis, quae remanet, quantacunque ea sit, perfectiorem esse reliqua. Nam pars mentis aeterna est intellectus, per quem solum nos agere dicimur, illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio, per quam solam dicimur pati, atque adeo illa, quantacunque ea sit, hac est perfectior. Haec sunt*, ſagt Spinoza noch im Schol., *quae de mente, quatenus sine relatione ad corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram, ex quibus apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur,*

Denken, d. h. das ewige Weſen des Geiſtes durch den Begriff von dem ewigen Weſen des Körpers vermittelt werden läßt, ſofern der Geiſt, was er sub specie aeternitatis erkennt, daraus erkennt, daß er das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit denkt, hat kein beſonderes Moment, da der Begriff des ewigen Weſens des Körpers nichts anders iſt, als das unendliche Attribut der Ausdehnung, als Correlat des unendlichen Attributs des Denkens. Durch das ganze Syſtem zieht ſich das Ineinanderſeyn des Endlichen und Unendlichen in einer Weiſe, in welcher das Endliche nie zu ſeiner wahren Realität kommen kann, es wird immer nur dem bloßen Ausdruck nach geſezt, und durch eine andere Wendung deſſelben Ausdrucks in die Unendlichkeit der Einen Subſtanz wieder verſchlungen. Iſt Gott das unendliche Denken, und denkt er als unendliches Denken Unendliches in unendlichen Weiſen, ſo iſt zwar in den unendlichen modi des Denkens die Möglichkeit eines Unterſchieds geſezt, in welchen das Denken in ſich ſelbſt auseinandergeht, aber dieſer Unterſchied wird nicht zur Wirklichkeit, wenn jeder modus des Denkens nur das unendliche Denken ſelbſt iſt. Ein ſolcher modus des Denkens iſt der menſchliche Geiſt, quatenus Deus explicatur per humanam naturam: was ſoll man ſich aber unter dieſem quatenus denken, wenn zwar die nähere Beſtimmung iſt, daß die mens humana eine pars infiniti intellectus Dei ſey, zugleich aber jede Theilbarkeit der Subſtanz als ein Widerſpruch mit ihrem Begriff verneint wird [57])? Dieſer weſentliche Mangel eines wahren und wirklichen Unterſchieds des Endlichen und Unendlichen ſpricht ſich auch noch in dem höchſten Begriffe aus, zu welchem ſich die Ethik Spinoza's

---

et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. Dieß iſt alſo der eigentliche Begriff des endlichen Geiſtes.

57) Ethic. V. Prop. 35 f.

erhebt, in dem Begriffe der Liebe Gottes, welche ebenſoſehr die Liebe Gottes zu ſich, als die Liebe des Geiſtes zu Gott iſt [58]). Gott liebt ſich ſelbſt mit unendlicher intellectueller Liebe, und die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt dieſelbe Liebe, mit welcher Gott ſich ſelbſt liebt, doch nicht ſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch das Weſen des menſchlichen Geiſtes, wenn es unter der Form der Ewigkeit betrachtet wird, explicirt werden kann, d. h. die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott ſich ſelbſt liebt. Daraus folgt, daß Gott, ſofern er ſich ſelbſt liebt, die Menſchen liebt, und es ſind folglich die Liebe Gottes zu den Menſchen und die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu Gott Eins und daſſelbe. Wie alſo der Geiſt, wenn er Gott liebt, in Gott das wahre Selbſt ſeines Weſens erkennt, ſich mit Gott Eins weiß, ſo muß auch Gott mit dem Gott liebenden Geiſt ſich Eins wiſſen, Gott kehrt alſo in dieſer Liebe des Geiſtes zu Gott, die ebenſowohl die Liebe Gottes zu den Menſchen als zu ſich ſelbſt iſt, zu ſich zurück, wird ſich durch die Vermittlung des menſchlichen Geiſtes ſeiner Identität mit ſich ſelbſt bewußt. Daß aber hier weder ein reales Verhältniß des Geiſtes zu Gott, noch eine reale Vermittlung Gottes mit ſich ſelbſt ſtattfindet, daß die Liebe des Geiſtes zu Gott nur ein anderer Ausdruck für die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt iſt, liegt klar vor Augen, und Spinoza ſagt es noch überdieß ſelbſt, wenn er, um die Identität der Liebe des Geiſtes zu Gott mit der Liebe Gottes zu ſich zu beweiſen, die Thätigkeit, mit welcher der Geiſt ſich betrachtet, dieſelbe Thätigkeit nennt, mit welcher Gott ſich betrachtet [59]).

---

58) Ethic. II. Prop. 11. Coroll. vgl. Epist. 15. S. 500. Epist. 29. S. 528.

59) Ethic. V. Prop. 36. Demonstr. *Mentis amor — actio est, qua mens se ipsam contemplatur, concomitante*

Was sollen wir aber unter dieser Liebe Gottes selbst verstehen? Scheint es doch, als sollte die starre Pygmalions-Säule hier am Schlusse des Systems mit Einem Male noch mit einem warmen Lebenshauch beseelt werden. Man lasse sich jedoch dadurch nicht täuschen. Nicht lange zuvor hat Spinoza den Saz aufgestellt, daß Gott der Liebe ebenso wenig, als des Hasses fähig sey, und doch soll er jezt sowohl sich als die Menschen lieben. Es verhält sich also mit der Liebe, wie mit dem Verstand, von welchem Spinoza einerseits sagt, daß er nicht zur **natura naturans**, sondern zur **natura naturata** gehöre, während er andererseits gleichwohl Gott den unendlichen Verstand nennt. Freilich den unendlichen, wie ja auch die Liebe Gottes die unendliche intellectuelle ist. Aber man erinnere sich nun auch, was Spinoza über den unendlichen Verstand oder den Verstand Gottes sagt, daß wenn der Verstand zum ewigen Wesen Gottes gehörte, man wenigstens unter ihm etwas ganz anderes verstehen müßte, als man gewöhnlich darunter versteht, es müßte zwischen dem Verstand Gottes und unserem Verstand ein himmelweiter Abstand stattfinden, sie könnten nichts gemein haben, als den bloßen Namen, gleichwie das Himmelsgestirn des Hundes und der Hund, das bellende Thier, nichts als den Namen mit einander gemein haben [60]). Ist dieß der Unterschied und Gegensaz des Endlichen und Unendlichen, so wird ebendamit Gott wieder in das alte transcendente Jenseits seines an sich unbegreiflichen Wesens hinausgerückt. Wie kann von einem Verstand Gottes die Rede seyn, wenn der menschliche Verstand sich unter demselben gar nichts denken kann, und wie

---

Idea Dei tanquam causa, hoc est, actio, qua Deus, quatenus per mentem humanam explicari potest, se ipsum contemplatur, concomitante idea sui. Der Unterschied hängt immer nur an dem unbestimmten *quatenus*.

60) Ethic. I. Prop. 17. Schol.

kann man auf dieſe Weiſe wiſſen, was Gott ſeinem Weſen nach iſt? Der wahre Grund hievon liegt aber darin, daß alle jene concreten Beſtimmungen, welche Spinoza dem Begriff Gottes gibt, wenn er Gott Bewußtſeyn und Liebe zuſchreibt, in ſeinem Syſtem durchaus keinen Haltpunct haben. Scholaſtiker haben das Trinitätsverhältniß und den Unterſchied, auf welchem es im Weſen Gottes beruht, dadurch begründet, daß Gott der ſich ſelbſt Wiſſende und der ſich ſelbſt Liebende iſt. Bei Spinoza aber iſt es, auch wenn dem abſtracten Gottesbegriff concrete Beſtimmungen gegeben werden, nirgends um einen wirklichen Unterſchied im Weſen Gottes zu thun, ſondern jene Beſtimmungen werden nur ſchlechthin geſezt. Weil Gott der auf unendliche Weiſe Denkende iſt, iſt er auch der ſich ſelbſt Wiſſende, und als der ſich ſelbſt Wiſſende iſt er auch der ſich ſelbſt Liebende [61]). Es iſt alſo immer nur das unendliche Denken, das im Wiſſen und im Lieben in ſeiner Identität mit ſich ſelbſt bleibt. Ja das Denken iſt ſo ſelbſt nichts anders als Unendlichkeit, und zwar quantitative Unendlichkeit, denn nur als ſolche kann es mit der unendlichen Ausdehnung in Gott Eins ſeyn. Das Denken iſt, ſo wie die Ausdehnung, gleichſam eine unendliche, geometriſch beſtimmbare Fläche, ohne Vertiefung in ſich ſelbſt. Was alſo das Denken qualitativ iſt, bleibt völlig unbeſtimmt, uud wenn auch Spinoza vom Denken zum Wiſſen und Bewußtſeyn fortgeht, und concrete Beſtimmungen zu ſezen ſcheint, ſo werden dieſe wenigſtens nirgends aus dem Weſen des Denkens ſelbſt abgeleitet.

---

61) Ethic. V. Prop. 35. Demonstr. ***Deus est absolute infinitus, hoc est, Dei natura gaudet infinita perfectione, idque concomitante idea sui, hoc est idea suae causae et hoc est, quod amorem intellectualem esse diximus.*** Das Wiſſen Gottes von ſich, als dem abſolut Unendlichen, macht alſo das Weſen der intellectuellen Liebe aus.

Dieß wäre also der Character des berühmten Systems der absoluten Substanz, in welcher alles, soweit es da ist, nur dazu da ist, um in der absoluten Einheit und Unendlichkeit der Substanz unterzugehen. Gleichwohl aber hat das System eine sehr hohe speculative Bedeutung, nur sehe man es so an, daß es blos in allgemeinen abstracten Umrissen das enthält, was sich erst mit seinem concreten Inhalt erfüllen muß. Daß Gott wesentlich Denken ist, also nicht blos eine abstracte inhaltsleere Einheit ist, sondern im Denken die substanzielle Realität seines Wesens hat, ist hier mit aller Entschiedenheit ausgesprochen, und wenn auch dieses Denken nur als die denkende Substanz, nicht als die unendliche Selbstvermittlung genommen ist, so ist doch der Weg vorgezeichnet, auf welchem dieser weitere Fortschritt geschehen muß. Seine tiefste Bedeutung hat das System in dem Verhältniß, in welches es die **mens humana**, oder den endlichen Geist, zur absoluten Substanz sezt. Wie Gott als das unendliche Denken sich zum endlichen Geist bestimmt, ist nicht nachgewiesen, und es wird daher nicht klar, wie der endliche Geist zum wahren und wirklichen, zum freien und selbstbewußten Subject werden kann; sehen wir aber über diese Lücke des Systems hinweg, so ist nichts desto weniger der Grundgedanke, um welchen sich das ganze System bewegt, daß wie es eine absolute Substanz gibt, es ebenso auch ein absolutes Wissen dieser Substanz geben muß, in welchem allein der endliche Geist aus seiner Endlichkeit sich zur Unendlichkeit und Wahrheit seines Wesens erheben kann. Daß das endliche Subject nicht blos das endliche, beschränkte, für sich seyende, sondern nur das absolut wissende seyn kann, für welches daher auch das Wesen Gottes kein schlechthin verschlossenes, transcendentes ist, daß ebendeßwegen nur in dieser Einheit des Objectiven und Subjectiven die absolute Substanz zum absoluten Subject werden kann, dieß ist demnach der Standpunct Spinoza's, und wir sehen hieraus, wie des Carteſius

cogito ergo sum als das Princip des Selbſtbewußtſeyns auch in ſeinem Syſtem in ſeinem Recht ſich behauptet. Der weſentliche Mangel beſteht immer nur darin, daß die beiden zuſammengehörenden Seiten des Syſtems, die objective und die ſubjective, völlig unvermittelt neben einander ſtehen und nicht in das Verhältniß eines nothwendigen Proceſſes zu einander geſezt ſind. Faſſen wir dieſe beiden Seiten in ihrem Verhältniß zu einander auf, ſo iſt in ihnen ſowohl die Einheit des Endlichen und Unendlichen, als die gottmenſchliche Einheit ausgeſprochen. Das Denken Gottes, nicht **quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur**, iſt das Weſen des menſchlichen Geiſtes, und Gott und Menſch ſind daher in der denkenden Subſtanz Eins. Nehmen wir nun noch dazu, wie Spinoza auch von einem ewigen Sohn Gottes ſpricht, oder von einer ewigen Weisheit Gottes, die ſich in Allem, am meiſten im menſchlichen Geiſte und ganz beſonders in Jeſus Chriſtus offenbarte [62]), ſo ſehen wir auch hieraus, wie in ſeinem Syſtem, wenn auch nur in abſtracter Weiſe, die Momente enthalten ſind, aus welchen ein ganz anderes

---

62) Epist. XXI. *Dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere, sed de aeterno illo filio Dei, hoc est Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus et maxime in mente humana et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote, quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit. — Ceterum, quod Deus humanam naturam assumpserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire, imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit.* Und doch ſind auch nach Spinoza Gott und Menſch Eins, *quatenus Deus per humanam naturam explicatur.*

System hervorgehen kann, ein System, in welchem der Fortschritt, welcher noch geschehen muß, nur darin bestehen kann, daß die abstracte, unterschiedslose Substanz zum concreten Leben des selbstbewußten Geistes sich aufschließt.

Da J. Böhme, wenn er auch zunächst in die Reihe der Mystiker gehört, doch immer der **Philosophus teutonicus** bleibt, welcher in seiner mystisch-theosophischen Weise, wie kein Anderer vor ihm, auf dem Boden des protestantischen Bewußtseyns in die Tiefe des speculativen Geistes hinabstieg, um in ihr eine neue geistige Welt aufzuschließen, so drängt sich hier von selbst der Gedanke an das Verhältniß auf, in welchem diese beiden auch der Zeit nach sich so nahe berührenden Männer stehen. Was zunächst in die Augen fällt, kann freilich nur der große Contrast seyn, welchen beide in ihren Lehren und Schriften nach Inhalt und Form miteinander bilden. Welcher Unterschied zwischen dem mit aller Kälte des trockenen abstracten Verstandes, in der gemessenen Ruhe und der strengen Consequenz der geometrischen Demonstration Saz für Saz sich darlegenden System Spinoza's und dem Sprudeln und Gähren, dem Aufblizen und Durcheinanderwogen der lebensvollsten in dem bunten Farbenspiel der sinnlichsten Bilder sich abspiegelnden Ideen bei Böhme! Und doch in welcher nahen geistigen Beziehung stehen beide in dem innersten Mittelpunct ihres geistigen Strebens! Es ist der sich in sich selbst erfassende, in seinem absoluten Wissen sich begreifende und mit der Macht seines Selbstbewußtseyns in das unendliche Wesen Gottes eindringende Geist, welcher sich in beiden mit gleicher Energie ausspricht [63]). Von dem

63) Man vgl. das Urtheil Feuerbach's über Böhme a. a. O. S. 152.: „Seinem wesentlichen Gedankeninhalte nach steht er in innerem Zusammenhang nicht nur mit Spinoza und Carteſius, sondern überhaupt mit der Philosophie der neuern Zeit. Denn dieser sein wesentlicher Gedankengehalt ist seine Anschauung vom Geist,

Gedanken Gottes ſind beide auf gleiche Weiſe durchdrungen, er allein iſt das Princip ihres Denkens und Erkennens, ohne welchen es kein Wiſſen und Begreifen, keine Gewißheit des eigenen Selbſts gibt. Was Spinoza zum Hauptſaz ſeines ganzen Syſtems machte, daß Gott die causa immanens non transiens aller Dinge iſt, das Ineinanderſeyn Gottes und der Welt, dieſe Einheit des Endlichen und Unendlichen, dieſe Gegenwart und Wirklichkeit Gottes in allem Denken und Seyn, in der Natur und im Geiſte des Menſchen, iſt auch der Grundgedanke, in welchem Böhme lebt, die Grundanſchauung, in welcher er allen Dingen in ihr Herz ſieht, die Eine Wahrheit, in welcher ſich ihm alle Räthſel des Daſeyns löſen. Was bei Spinoza die Eine unendliche Subſtanz iſt, iſt bei Böhme das dreieinige Weſen Gottes; wie aber die Dreieinigkeit Böhme's weſentlich auf der Dualität der Principien beruht, ſo hat die Subſtanz Spinoza's ihre Realität in den beiden Attributen, deren Einheit ſie ſelbſt iſt, und wie dort Denken und Seyn die ſubſtanziellen Formen ſind, in welchen alles iſt und beſteht, ſo ſind es hier Natur und Geiſt. In der Dualität dieſer beiden Principien hat bei Böhme die ewige Geburt des göttlichen Weſens ihren ewigen Verlauf, es entzündet ſich in ihr immer wieder der nie ruhende Streit, in welchem alle Gegenſäze des phyſiſchen und ethiſchen Lebens ſich bewegen; aber auch bei Spinoza bricht aus der Einheit der Subſtanz der Unterſchied der Attribute hervor, und alle Gegenſäze, um deren Vermittlung es hier ſich handelt, der Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen, des Adäquaten und Inadäquaten, des Leidens und

---

iſt die Art, wie er Gott als lebendigen, wirklichen, d. i. bewußten, Geiſt erfaßt, iſt ſein Beſtreben, eine Geneſis, ſo zu ſagen, eine Conſtruction des Bewußtſeyns und der Erkenntniß des Geiſtes, und zwar des Geiſtes in ſeiner unendlichen Bedeutung, in der Bedeutung Gottes, zu geben."

Thuns, der Knechtschaft und der Freiheit, haben in ihm ihren Grund und ihre Bedeutung. Hätte Böhme die Natur nicht zur Voraussezung des Geistes, sondern den Geist zur Voraussezung der Natur gemacht, so hätte er den Unterschied von Natur und Geist nur aus dem Wesen des Geistes begreifen können, und hätte Spinoza das mit dem Denken identische Seyn nicht vom Denken getrennt, und als Seyn der Ausdehnung dem Denken in gleicher Absolutheit gegenübergestellt, so hätte ihm seine denkende Substanz auch zum denkenden Geiste werden müssen. In der Idee des absoluten Geistes liegt allein die Vermittlung der Gegensäze, über welche Böhme und Spinoza noch nicht hinwegkommen konnten. Solange der Geist die Natur zu seinem Gegensaz hat, wie bei Böhme, und, wie bei Spinoza, das mit dem Denken identische Seyn noch mit dem Seyn der Ausdehnung behaftet ist, ist die wahre Einheit des Denkens und Seyns noch nicht begriffen.

Daß das System Spinoza's die Elemente enthält, welche weiter entwickelt die nothwendige Grundlage zur tiefern Begründung der Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes werden mußten, geht schon aus der gegebenen Darstellung hervor, den nähern Beweis kann jedoch erst der weitere Entwicklungsgang dieser Dogmen geben. In der Gestalt aber, in welcher das System zunächst auftrat, konnte es, der orthodoxen Theologie jener Zeit gegenübergehalten, nur im größten Widerspruch mit ihr stehen. Glaubensmysterien in dem Sinne, in welchem die Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes damals einzig genommen wurden, konnten auf dem Standpunct eines Systems, welches den ganzen Inhalt des Denkens und Glaubens aus der Idee der Einen absoluten Substanz zu begreifen suchte, aus der nothwendigen Consequenz ihres Begriffs und ihrer demonstrirenden Methode, schlechthin keine Bedeutung haben. Der ganze Unterschied zwischen Offenbarung und Vernunft

fiel in der Immanenz Gottes und der Welt, welche die weſentlichſte Lehre des Syſtems iſt, in ſich ſelbſt zuſammen, es kann nichts Uebernatürliches und Uebervernünftiges geben, die feſte unveränderliche Ordnung der Natur, deren nothwendiger Zuſammenhang nirgends durchbrochen werden kann, iſt die Natur Gottes ſelbſt. Die allgemeinen Geſeze ſind nichts anders als die Beſchlüſſe Gottes, die aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der Natur Gottes fließen. Könnte irgend etwas in der Natur geſchehen, das im Widerſpruch mit ihren allgemeinen Geſezen ſteht, ſo müßte es auch der Natur Gottes widerſprechen, Gott wider ſeine eigene Natur handeln. Dieſelbe Nothwendigkeit, wie in den Geſezen der Natur, iſt auch in den Geſezen des Denkens. Was nicht aus der nothwendigen Conſequenz des vernünftigen Denkens begriffen werden kann, iſt ebendarum auch nicht wahr, und Lehren, welche, wie die Glaubensmyſterien, als geoffenbarte über die Natur der Vernunft ſchlechthin hinausgehen, können in einem ſolchen Syſtem keine denkbare Stelle finden. Solange daher ein ſolches Syſtem in ſeinen Principien nicht widerlegt iſt, muß der Gegenſaz zwiſchen der Philoſophie und der Theologie als ein durchaus unverſöhnlicher erſcheinen. Spinoza ſezte ſich aber auch noch dadurch in Oppoſition zu der orthodoxen Theologie ſeiner Zeit, daß er den Grundſaz aufſtellte, das Weſen der Frömmigkeit ſey nicht in die Wahrheit des Wiſſens und Glaubens, ſondern nur in den Einfluß zu ſezen, welchen das ſubjectiv Geglaubte, abgeſehen von ſeiner objectiven Wahrheit, auf das Handeln oder den Gott zu leiſtenden Gehorſam habe. Hieraus folgt, daß es wie für die Frömmigkeit, ſo auch für die Seligkeit gleichgültig iſt, ob eine Lehre, wie die von der Trinität, für wahr gehalten wird, oder nicht. Gerade darauf aber, daß der Glaube an die Wahrheit der Trinitätslehre die nothwendige Vorausſezung der Seligkeit ſey, gründeten die orthodoxen Theologen die Forderung, daß die Wahrheit

dieſer Lehre ſelbſt gegen alle Widerſprüche der denkenden Vernunft geglaubt werden müſſe. Hatte ſie alſo dieſe Bedeutung nicht mehr, ſo mußte ſogleich auch der Zweifel gegen ihre Wahrheit das Uebergewicht gewinnen. Denn wer ſollte ſeiner Vernunft Gewalt anthun, eine Lehre zu glauben, von welcher er keinen weſentlichen Nuzen für ſeine Seligkeit erwarten konnte [64])?

Drittes Kapitel.

Leibniz und Wolf.

Wie in Carteſius, obgleich er ſelbſt ſich zur katholiſchen Kirche bekannte, das Princip des Proteſtantismus in der Philoſophie zuerſt ſich ausſprach, ſo ſtellt ſich in dem ſelbſt auſſerhalb der chriſtlichen Glaubensgemeinſchaft ſtehenden Spinoza die **libertas cogitandi**, die das Element ſeines Lebens war, in ihrer vollen Selbſtſtändigkeit dar. Die Stellung der Philoſophie zur Theologie, welche in Carteſius noch ein unbefangenes Ignoriren der Religion und Theologie war, ein gleichgültiges Verhalten der beiden Sphären zu einander, von welchen jede ihr eigenes Recht geltend machte, wurde in Spinoza zu dem entſchiedenſten Widerſpruch gegen die kirchliche Theologie und die ganze Grundlage, auf welcher ſie beruhte. Es gibt keine andere Philoſophie, welche ſich in ein ſo negatives Verhältniß zu dem ganzen kirchlichen Dogma ſezt, wie das Syſtem Spinoza's. In Leibniz aber, dem erſten proteſtantiſchen Philoſophen, für welchen ebendeßwegen die kirchliche Religion und Theologie eine tiefere innere Bedeutung hatte, als für Carteſius nach der Aeuſſerlichkeit des

64) Vgl. Tractatus theol. polit. c. 4. u. 12. Dieſer Tractatus enthält überhaupt die Folgerungen, welche ſich aus dem Syſtem Spinoza's für die kirchliche Theologie ergeben.

Katholicismus, änderte ſich dieſes Verhältniß, Philoſophie und Theologie traten nun einander näher, und in dem Bewußtſeyn ihres Verhältniſſes wurden ſie ſich auch des gemeinſamen Intereſſes bewußt, das ſie an einander zu knüpfen ſchien. Es geſchah dieß nicht blos in Folge der Rückſicht, welche die Philoſophie der Theologie ſchuldig zu ſeyn glaubte, ſondern es hatte ſeinen Grund hauptſächlich auch darin, daß in dem zunächſt gegebenen Syſtem ſelbſt eine Einſeitigkeit war, welche das philoſophiſche Bewußtſeyn nicht ertragen konnte. In der einen Beziehung wie in der andern ſah man ſich bewogen, von dem abſtracten Begriff der Einen unendlichen Subſtanz, die ſich zu allem Beſondern und Individuellen nur negativ verhalten konnte, ſeine Richtung zu dem Concreten und Perſönlichen zu nehmen.

Spinoza hätte Recht, ſagte Leibniz [1]), daß es nur eine einzige Subſtanz gibt, wenn es keine Monaden gäbe, denn ohne ſie wäre alles vergänglich und verflüchtete ſich in bloße Modificationen und Accidenzen, weil den Dingen dann ein eigener Grund des Weſens und Beſtehens, eine ſubſtanzielle Baſis abginge, die allein auf der Exiſtenz der Monaden beruht. Hierin iſt der Gegenſaz, in welchen Leibniz zu Spinoza trat, in ſeiner ganzen Bedeutung ausgeſprochen. Es iſt der Gegenſaz des Fürſichſeyns der Monade und des Anſichſeyns der Subſtanz. Zwar wurde auch von Leibniz anerkannt, daß der Begriff der Subſtanz der Schlüſſel der tieferen Philoſophie ſey, daß von der richtigen Auffaſſung deſſelben die Erkenntniß Gottes, der Seelen und des Weſens der Körper abhänge, wenn aber

1) Opera omnia, ed. Dutens. Genevae 1768. T. II. P. I. S. 327. — Man vgl. beſonders Feuerbach, Geſchichte der neuern Philoſophie. Darſtellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'ſchen Philoſophie. 1837. Erdmann, Verſuch einer wiſſenſch. Darſt. der Geſch. der neuern Philoſ. Bd. II. Abth. 2. 1842. (Leibniz und die Entwicklung des Idealismus vor Kant).

Spinoza die Subſtanz als das definirt, was an ſich iſt, und ohne die Vorausſezung von etwas Anderem nur durch ſich ſelbſt begriffen werden kann, ſo ſezte dagegen Leibniz das Weſen der Subſtanz in die Kraft und Thätigkeit. Die Subſtanz, behauptet Leibniz, kann nicht ohne Thätigkeit ſeyn, was nicht handelt, was keine thätige Kraft in ſich hat, kann auch ſchlechthin keine Subſtanz ſeyn, die Thätigkeit allein macht das Weſen der Subſtanz aus. Thätigkeit und Subſtanz ſind daher weſentlich zuſammengehörende Begriffe, aber ebendeßwegen kann die den Begriff der Subſtanz beſtimmende Thätigkeit nur die ſich durch ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit, die Selbſtthätigkeit ſeyn. Die Selbſtthätigkeit aber, als eine abſolute gedacht, könnte auch die Eine allgemeine Urſache alles Thätigen, die Eine thätige Urkraft ſeyn, und der Unterſchied zwiſchen Spinoza und Leibniz beſtände ſo nur darin, daß die Eine Subſtanz nicht als eine ruhende, ſondern als eine thätige zu betrachten wäre. Wie beweist daher Leibniz, daß es nicht blos Eine Subſtanz, ſondern eine Mehrheit thätiger Kräfte gibt? Dieß iſt das Hauptmoment der Sache. Zum Beweiſe dafür beruft jedoch Leibniz ſich nur darauf, daß die Kraft als Thätigkeit die Bewegung, und die Bewegung als Entfernung von einem Orte und Uebergang zu einem andern, einen Unterſchied vorausſezt. Zum Begriffe der Thätigkeit oder Selbſtthätigkeit gehört daher auch das Princip des Unterſchieds. Zur Selbſtthätigkeit wird die Thätigkeit erſt dadurch, daß ſich der Einzelne in ſeiner Selbſtthätigkeit von Andern unterſcheidet, ſeine Thätigkeit als eine von der Thätigkeit Anderer unterſchiedene weiß. Selbſtthätigkeit, Individualität, Einzelnheit ſind ſo Begriffe, die nicht von einander getrennt werden können. Die Subſtanz iſt nicht mehr, wie bei Spinoza, die Eine allgemeine, ſondern alles, was handelt, iſt, wie Leibniz ſagt, nothwendig eine einzelne Subſtanz. Sobald aber einmal mit dem Begriff der Subſtanz der Begriff der Einzelnheit verbunden iſt, liegt im Begriffe der Einzelnheit

von ſelbſt auch der Begriff der Vielheit. Ein Einzelnes allein für ſich iſt undenkbar, wo ein Individuum iſt, müſſen auch mehrere Individuen ſeyn, und wo viele Individuen ſind, muß auch jedes ein von allen andern unterſchiedenes ſeyn. Es iſt dieß das Leibniz'ſche Princip der Individuation, das mit dem Princip der abſoluten Specification eines und daſſelbe iſt. Wenn zwei Individuen vollkommen gleich und ähnlich oder durch ſich ſelbſt ununterſcheidbar wären, ſo gäbe es kein Princip der Individuation, keine individuelle Unterſcheidung, keine Verſchiedenheit von Individuen. Deßwegen gilt als allgemeines Geſez der Saz, daß es in der Welt nicht zwei Weſen gibt, die abſolut ununterſcheidbar wären (das principium indiscernibilium). Nicht die Einheit, ſondern der Unterſchied iſt ſomit das Princip und Weſen der Dinge.

In dieſen wenigen Säzen ſind ſchon die Principien der Leibniz'ſchen Monadenlehre enthalten. In den Monaden individualiſirt ſich die Subſtanz, Monaden ſind geiſtige Subſtanzen, in welchen der Geiſt als Einzelnheit, als für ſich ſeyende Einheit im Unterſchied von andern Einheiten derſelben Art geſezt iſt. Was Böhme von den Naturweſen ſagt, daß jede Lebensgeburt ein Centrum hat, iſt auch der Begriff der Leibniz'ſchen Monade. Jede Monade iſt eine Welt für ſich, eine Welt, welche den Mittelpunct ihres Seyns und Lebens, die Einheit, in welcher ſie ſich auf ſich ſelbſt bezieht, in ſich ſelbſt hat; wie es aber zum Begriff der Monade gehört, eine ſolche Welt für ſich zu ſeyn, ſo folgt aus dieſem Fürſichſeyn, daß es unendlich viele Welten ſolcher Art gibt. So ſchließen ſich auch nach Böhme, deſſen Weltanſchauung überhaupt in dieſer Hinſicht der Leibniz'ſchen, bei aller ſonſtigen Differenz, am nächſten ſteht, da auch er im ganzen Univerſum nur Thätigkeit, das lebendige Wirken der Kräfte ſieht, in der Geburt des göttlichen Weſens, in dem lebendigen Qualificiren der Geiſter und Kräfte der Natur unendlich viele Lebens-Centra auf. Da der Begriff der Monaden ganz auf

dem Begriff der Kraft und Thätigkeit beruht, die Kraft aber nicht blos eine Einheit für sich, sondern auch etwas Untheilbares, Einfaches, Unsinnliches ist, so gehört beides zu ihrem Begriff, daß es unendlich viele Monaden gibt, und daß sie nicht materieller, sondern immaterieller Natur sind. Sie sind geistige, denkende Substanzen, Seelen oder den Seelen analoge Wesen, da nur die Seele das Princip der Thätigkeit ist. Das ganze Universum ist demnach ein großes Intellectualsystem, in welchem alles Kraft, Thätigkeit, Seele, Geist ist. Die Frage ist nun aber, wie die Monaden zu einem System werden. Was sich aus dem Princip der Leibniz'schen Philosophie zunächst ergibt, ist nur die Einzelnheit, die Individualität, oder da die Selbstthätigkeit, als eine geistige, auch das Selbstbewußtseyn in sich schließt, die Selbstheit, die Ichheit. Indem das Princip des Fürsichseyns, des Unterschieds, der an sich seyenden Einheit der Substanz entgegentritt, geht die Einheit der Substanz in eine Vielheit von Einheiten auseinander, die Einheit löst sich in eine Vielheit auf, aber ebendarum muß nun gefragt werden, wie sich die Monaden als für sich seyende Einzelnheiten zu der Einheit verhalten, die sie zusammenhalten soll, zu dem Allgemeinen, in welchem sie zur Einheit verknüpft werden müssen? Und da das Allgemeine in der unmittelbarsten Beziehung zu der Idee Gottes steht, so liegt darin von selbst die Frage, wie auf dem Standpunct der Monadenlehre die Idee Gottes bestimmt werden muß? Zwischen diesen beiden Fragen liegt in der Leibniz'schen Philosophie die Lehre von dem Verhältniß des Geistes zur Materie.

In einem System, in welchem die Monaden, als geistige Kräfte und Thätigkeiten, die Principien alles Seyenden und wirklich Existirenden sind, kann die Materie nur als Wirkung und Erscheinung des in den Monaden thätigen geistigen Princips begriffen werden. Nur in dem geistigen Wesen der Monaden kann der Grund des Daseyns der Materie ent-

halten ſeyn. Da die Monaden vermöge ihrer Selbſtthätigkeit und Spontaneität nicht von auſſen beſtimmt werden können, ſo können die Urſachen ihrer Veränderungen und ihres Unterſchieds nur innere Qualitäten, Selbſtbeſtimmungen oder Vorſtellungen ſeyn. Die innere Selbſtthätigkeit jeder Monade beſteht darin, daß ſie Vorſtellungen hat; wie es daher verſchiedene Vorſtellungen gibt, ſo ſind auch die Monaden ſelbſt von einander verſchieden. Was aber die Vorſtellungen von einander unterſcheidet, iſt ihre Deutlichkeit und Verworrenheit, ihre Klarheit und Dunkelheit. Dunkel iſt nach Leibniz ein Begriff, wenn er nicht zureicht, eine vorgeſtellte Sache zu erkennen, klar dagegen, wenn ich den Gegenſtand der Vorſtellung durch ihn erkennen kann, und zwar iſt er entweder verworren oder deutlich, je nachdem die zur Unterſcheidung einer Sache gehörenden Merkmale beſonders und einzeln aufgezählt werden können oder nicht. Die verworrenen Vorſtellungen ſind daher nichts anders als „der Ausdruck der unendlichen Vielheit in der einfachen Subſtanz der Monade, nichts anders als die vielen andern Monaden, wie ſie jeder einzelnen Monade gleichſam im Kopfe ſpucken, oder der Ausdruck von den Verhältniſſen der Monade“ [2]), alſo das, worin eine Monade mit andern Monaden zuſammenhängt. Mit dem Begriff der Monade iſt auch ein gemeinſames Band der Monaden gegeben, eine Monade wäre nicht, was ſie iſt, wenn es nicht Weſen gebe, von welchen ſie ſich unterſcheidet, ſie muß eine Beziehung zu allen andern Monaden haben, eine ſolche hat ſie aber nur als vorſtellendes Weſen, alſo nur dadurch, daß die andern Monaden als Vorſtellungen in ihr ſind. Die Geſammtheit der Monaden, das ganze Univerſum iſt als Vorſtellung in jeder einzelnen Monade. Da aber jede Monade dadurch begrenzt und beſchränkt iſt, daß

2) Wie Feuerbach, deſſen Darſtellung ich hier hauptſächlich folge, treffend ſich ausdrückt, a. a. O. S. 59.

ſie nur eine unter den vielen andern iſt, ſo iſt ihre Vorſtellung des Univerſums eine beſchränkte und unvollkommene, d. h. eine dunkle, verworrene, oder eine ſinnliche. Die ſinnliche Erkenntniß beſteht aus verworrenen Vorſtellungen. Indem die Monade das ganze Univerſum zuſammen nicht unter einem klaren und deutlichen Begriff, ſondern nur unter dem verworrenen Bilde einer zahlloſen Vielheit und Mannigfaltigkeit vorſtellen kann, ſo entſteht hieraus die Materie. Die Materie iſt daher eine dunkle verworrene Vorſtellung, oder der Inbegriff der ſämmtlichen andern Monaden, wie ſie von jeder einzelnen repräſentirt werden, die Anſchauung von den Grenzen der Monaden, ſofern für ein vorſtellendes Weſen die Vorſtellung eines andern Weſens die Vorſtellung ſeiner eigenen Grenze iſt, das Bewußtſeyn der die Thätigkeit einer Monade hemmenden und ſie in einen leidenden Zuſtand verſezenden Schranke. Wo alſo die Gedanken, die klaren und deutlichen Begriffe ausgehen, und an ihre Stelle dunkle verworrene Vorſtellungen treten, die aber eine in der Natur einer endlichen Monade begründete Nothwendigkeit haben, da nimmt die Materie ihren Anfang. Die Materie iſt demnach auch an ſich Geiſt, aber der Geiſt iſt im Zuſtande der Gebundenheit, des Andersſeyns. Darauf beruht der Zuſammenhang von Seele und Leib. Der Leib in ſeinem Verhältniß zur Seele iſt ein Aggregat von Monaden, unter welchen eine durch den höhern Grad der Vorſtellung, d. h. der Kraft und Realität, die prädominirende, der Mittelpunct iſt, um den ſich die andern ſammeln und bewegen. Die Materie iſt demnach auf dieſe Weiſe eigentlich das den Zuſammenhang unter den Monaden Vermittelnde. Indem jede Monade verworrene Vorſtellungen hat, und ſich in ihnen ihrer Schranke, ihres leidenden Zuſtandes, ihres Zuſammenſeyns mit andern Monaden bewußt wird, haben alle Monaden in der Materie ihren gemeinſamen Berührungspunct, die ſie alle verbindende Einheit; was ſie zu einem Ganzen verknüpft, iſt, daß jede

ihre Schranke hat, und in ihrer Vorſtellung dieſer Schranke ſich bewußt wird. Allein dabei bleiben gleichwohl die Monaden was ſie ſind, für ſich ſeyende Einzelnheiten, die Materie iſt keine reale Einheit, ſondern nur die Negativität der Schranke, die jede Monade in allen andern hat, und die Monaden haben, wie Leibniz ſich ausdrückt, keine Fenſter, durch welche etwas hinein- oder herausſteigen könnte. Wie ſollten ſie alſo in einem realen Zuſammenhang mit einander ſtehen? Seele und Leib wirken nicht auf einander ein, die Leiber handeln, wie wenn es keine Seelen gäbe, und die Seelen, wie wenn es keine Leiber gäbe. Gleichwohl aber iſt, behauptet Leibniz, in dieſer Selbſtſtändigkeit die ſchönſte Harmonie, die innigſte Einheit, wie zwiſchen zwei Uhren, die auf dieſelbe Stunde geſtellt, völlig gleich mit einander gehen, und die Urſache dieſer Uebereinſtimmung beider iſt die präſtabilirte Harmonie, oder Gott, welcher ſchon urſprünglich die Seele ſo geſchaffen hat, daß ſie ſich vorſtellen muß, was im Körper vorgeht, und den Körper ſo, daß er von ſelbſt die Befehle der Seele vollſtrecken muß. Es iſt daſſelbe Verhältniß, wie bei Spinoza. Wie bei Spinoza die beiden Seiten des Univerſums, die Ordnung der Ideen, und die Ordnung der Dinge in keinem Zuſammenhang mit einander ſtehen, die eine nicht auf die andere einwirkt, beide ſich gleichgültig zu einander verhalten, ſofern jedes der beiden Attribute mit ſeinen modi nur aus ſich begriffen werden kann, während doch beide im Begriff der Subſtanz Eins ſind, ſo bilden auch bei Leibniz die Seelen und die Leiber zwei parallel laufende Syſteme, die ihre Einheit und Harmonie nur in Gott oder in der in Gott von Ewigkeit präſtabilirten Harmonie haben. Nicht blos auf das Verhältniß der Seele und des Leibs iſt jedoch die Idee der präſtabilirten Harmonie zu beziehen, ſondern, da Seele und Leib ſelbſt im Begriff der Monade Eins ſind, überhaupt auf das Verhältniß, in welchem die Monaden zu einander ſtehen. Die Harmonie der

Monaden, der sie zur Einheit verknüpfende Zusammenhang ist demnach prästabilirt, und zwar von Gott, Gott ist also selbst die prästabilirte Harmonie, die Einheit der Monaden, und wir kommen nun auf die Frage, um die es uns hier zu thun ist, was Gott in diesem System ist, wie der Begriff Gottes gedacht werden muß, wenn das substanzielle Seyn die Monaden in dem bisher entwickelten Sinne sind?

Leibniz nennt Gott die Urmonade, die Monade der Monaden. Verstehen wir dieß nach dem wahren Geist der Leibniz'schen Philosophie, so kann Gott nicht als ein, den Monaden äusserlich gegenüberstehendes, Wesen gedacht werden, sondern die Idee Gottes fällt zusammen mit der Idee der prästabilirten Harmonie; Gott ist nur das Princip der Einheit und Zusammenstimmung der Monaden unter einander, der oberste Grund ihrer Ordnung, das allgemeine Wesen der Monaden, die Einheit, in welcher die Selbstständigkeit, welche die Monaden gegen einander haben, ideell aufgehoben ist, das Allgemeine, das sich in der Vielheit der Monaden individualisirt hat. Wenn daher von Gott als der Urmonade gesagt wird, daß er die Monaden unter einander verbunden habe, so wäre dieß nicht von einem bestimmten, diese Verbindung bewirkenden, Willensact zu verstehen, sondern nur davon, daß diese Verbindung in der Natur der, in gegenseitiger Beziehung stehenden, ein zusammenhängendes Ganze bildenden, Monaden selbst enthalten ist. Das Verhältniß der Urmonade zu den übrigen Monaden wäre daher nur als das Verhältniß des Allgemeinen und Besondern zu bestimmen. In diesem Sinne nennt Leibniz die Monaden die Emanationen und Effulgurationen der göttlichen Monade, sie sind Productionen, welche gleichsam durch ununterbrochene Ausstrahlungen Gottes entspringen. Wie soll aber der Begriff dieses Verhältnisses bestimmt werden, ohne daß das Eigenthümliche, das die Leibniz'sche Monadenlehre vom Spinozismus unterscheidet, dadurch wieder verloren geht?

Sind die Monaden als Emanationen der Urmonade etwas Anderes als Modificationen der Einen allgemeinen Subſtanz, nur mit dem Unterſchied, daß die Subſtanz nicht als das ruhende unendliche Seyn, ſondern als die thätige, alles aus ſich producirende Kraft gedacht iſt? Zum Begriff der Monade gehört das Doppelte, daß ſie ſowohl abſolute Realität hat, als auch ein individuelles, einzelnes, für ſich ſeyendes Weſen iſt, aber das Eine wie das Andere kann mit dem Verhältniß der Urmonade zu den andern Monaden und dieſer zu jener nicht zuſammengedacht werden. Sofern die Monade ihrem Begriffe nach abſolute Realität iſt, kann der Begriff der Monade ſeine adäquate Exiſtenz nur in Gott haben, Gott iſt alſo allein die Monas im wahren Sinne, aber dadurch werden nicht blos, wie ſchon bemerkt worden iſt, die andern Monaden zu bloßen Beſtimmungen der Einen abſoluten Monade herabgeſezt, ſondern es läßt ſich auch nicht denken, wie dem Begriffe der Monade in dem abſolut unbeſchränkten Weſen Gottes die ſpecifiſche Bedeutung der Individualität und Einzelnheit bleiben ſoll. Halten wir dagegen die leztere Beſtimmung feſt, ſo kann es nicht ſowohl eine Urmonade, als vielmehr nur Monaden geben, Gott könnte daher nur die, die Vielheit der Monaden verbindende, Einheit ſeyn; aber auch dieß iſt ein ſich ſelbſt aufhebender Begriff, da jede Monade eine Totalität für ſich iſt, die Vorſtellung des ganzen Univerſums in ſich hat, in ihrer vorſtellenden Thätigkeit für ſich abgeſchloſſen iſt. Sie bedarf daher keiner andern Monaden, es iſt nur Schein, daß Anderes auſſer ihr iſt, es hat für ſie alles nur die Realität der Vorſtellung. Der Begriff des Fürſichſeyns ſchließt die Frage nach der Exiſtenz eines Andern und den Zuſammenhang mit Anderem aus, ſo wahr es auf der andern Seite iſt, daß eine für ſich ſeyende Einzelnheit keine abſolute Totalität ſeyn kann. Allein eben dieß iſt der im Begriff der Monaden liegende Widerſpruch. Das Fürſichſeyn der Monaden, welches

das ſubſtanzielle Seyn der Monaden iſt, wird auch wieder als ein Füreinanderſeyn genommen. Läßt ſich nun ſchon aus dem Princip des Fürſichſeyns nicht erklären, daß überhaupt ein Anderes iſt, ſo iſt die Beziehung des Einen auf das Andere, oder der Zuſammenhang und die Einheit der Monaden noch weit weniger aus dem Begriff der Monaden zu begreifen. Die Einheit wird daher ſchlechthin in Gott verlegt, Gott iſt die präſtabilirte Harmonie, oder die Monade der Monaden, aber Gott hat ſo in dieſer Philoſophie, wie Hegel ſagt [3]), „das Privilegium, daß ihm das aufge-

3) Geſch. der Philoſ. III. S. 472. Daſſelbe Urtheil über die Stellung des Gottesbegriffs in Leibniz's Syſtem fällt neueſtens Erdmann a. a. O. S. 55. Nur der ſtrengen Conſequenz ſeines Syſtems folgend, hätte Leibniz eigentlich keinen Theismus aufſtellen dürfen, ſondern nur einen Harmonismus, d. h. die Harmonie des Alls hätte bei ihm an die Stelle der Gottheit treten müſſen. Der Gottesbegriff ſpiele in Leibniz's Ontologie eine ziemlich müßige Rolle. Alles, was durch die Annahme einer Gottheit erreicht worden ſey, habe ebenſo gut erreicht werden können blos durch den Begriff des ſich verwirklichenden Zwecks oder der Harmonie, die freilich dann nicht mehr den Namen einer von Gott geſezten präſtabilirten behalten konnte. Hieraus ergebe ſich eine Menge von Widerſprüchen. Er bezeichne die Gottheit als primitive einfache Subſtanz, oder als die einzige primitive Einheit. Allein alles, was das Weſen der Subſtanzen oder Monaden ausmachen ſollte, werde von der primitiven Monade geläugnet. Im Begriff der Monas lag es, daß es deren viele gab, die Gottheit dagegen werde als alleinig gefaßt; im Begriff der Monade lag, daß ſie Thätigkeit war, aber als begrenzt, und ebendeßwegen die *materia prima* an ſich habend, Gott dagegen werde als *actus purus* bezeichnet, und als völlig ohne Materie; im Begriff der Monade lag endlich, daß Möglichkeit und Wirklichkeit aus einanderfielen, die Gottheit dagegen ſolle durch ihre bloße Möglichkeit exiſtiren. — Wo Leibniz die Subſtanzialität der Monade ernſt-

bürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Das Wort Gott iſt die Aushülfe, die ſelbſt nur zur Einheit führt, die nur eine genannte iſt, das Herausgehen des Vielen aus dieſer Einheit wird nicht aufgezeigt.“ Als das Wahre der Leibniz'ſchen Monadenlehre kann daher nur dieß betrachtet werden, daß ſie dem ſpinoziſtiſchen, alles Individuelle negirenden, Begriff der Subſtanz das Princip der Einzelnheit, Individualität, der für ſich ſeyenden Einheit entgegenſezte, aber dieſer Einheit fehlt noch das wahre Princip der Einheit. Indem ſie die Thätigkeit der Monaden in das bloße Vorſtellen ſezte, und die verworrenen Vorſtellungen, in welchen der Unterſchied von Seele und Leib, von Geiſt und Materie als indifferent geſezt iſt, zum Mittelpunct des ganzen Syſtems machte, erhebt ſie ſich nicht vom Vorſtellen zum Denken, die Monaden ſind nur vorſtellende Kräfte, eine unbeſtimmte Vielheit, eine auseinandergefahrene Einheit, in welcher das carteſianiſche cogito ergo sum noch keineswegs als das wahre Princip der Einheit erkannt iſt. Das Syſtem iſt ein Idealismus ohne die wahre Idealität, die Ichheit. Nur hieraus läßt es ſich erklären, daß Leibniz in Anſehung des Verhältniſſes der Urmonade zu den abgeleiteten Monaden ſogar auf die triviale Vorſtellung von Emanationen zurückkommen konnte.

Wie Spinoza ſein Syſtem eine Ethik nannte, ſofern der practiſche Theil deſſelben, wie er genannt werden kann, ſich auf die leidenden Zuſtände, die Affecte, bezieht, um die Unfreiheit, deren Urſache ſie ſind, dadurch aufzuheben, daß das Endliche in ihnen als ein nothwendiges und vernünftiges betrachtet wird, ſo ſezte ſich Leibniz in ſeiner Theodicee eine

---

lich feſthalte, laufe er Gefahr, ihre Dependenz von der Gottheit fallen zu laſſen, und wo er Ernſt mache mit der Dependenz der Monaden von Gott, da drohe ihre Subſtanzialität zu verſchwinden, und er nähere ſich dem Spinozismus.

gleiche Aufgabe in Beziehung auf das Uebel und das Böse in der Welt. Gott soll gegen daſſelbe gerechtfertigt werden, die Rechtfertigung kann aber nur dadurch geſchehen, daß die Uebereinſtimmung der Wirklichkeit mit der Idee, die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen nachgewieſen wird. Die Leibniz'ſche Theodicee kommt daher noch beſonders in Betracht, wenn es ſich fragt, aus welchem ſpeculativen Geſichtspunct Leibniz die Idee Gottes auffaßte.

Der Grundgedanke der Leibniz'ſchen Theodicee iſt, daß die Welt nur als Product des durch die Vernunft beſtimmten Willens gedacht werden kann. In Beziehung auf den Willen iſt ſie frei, in Beziehung auf die Vernunft nothwendig; beides zuſammen, das Freie oder Zufällige auf der einen, und das Nothwendige auf der andern Seite gibt den Begriff der moraliſchen oder hypothetiſchen Nothwendigkeit, in deren Begriff Leibniz, als das höchſte Princip ſeiner Theodicee, das Abſolute der Gottes-Idee ſezt. Das Böſe muß auf die beiden Principien, die in Gott zu unterſcheiden ſind, ſeinen Verſtand und ſeinen Willen, zurückgeführt werden. Der Verſtand gibt das Princip des Böſen her, ohne davon befleckt und ſelbſt böſe zu ſeyn, er ſtellt die Naturen vor, wie ſie in den ewigen Wahrheiten ſind, er enthält in ſich die Gründe, warum das Böſe erlaubt iſt [4]). Die ideale Urſache des Böſen ſowohl als des Guten iſt die Region der ewigen Wahrheiten, obgleich eigentlich das Formelle des Böſen, das, was das Böſe zum Böſen macht, keine poſitiv wirkende Urſache hat, da es blos in Privation beſteht. Das Böſe kommt

4) Theod. §. 149. *Extant sane duo principia, sed utrumque in Deo, nimirum intellectus et voluntas. Intellectus quidem mali principium suppeditat, nec inde vitiatur, aut ipse malus fit, repraesentat naturas, uti sunt in veritatibus aeternis, continet in se rationem permittendi mali, et voluntas ad solum bonum tendit.*

demnach von den abſtracten Formen her, d. h. von den Ideen, welche Gott nicht durch einen Act ſeines Willens hervorgebracht hat, ebenſowenig als die Zahlen und Figuren und überhaupt die möglichen Weſenheiten, die man für ewig und nothwendig halten muß. Gott iſt daher nicht Urheber dieſer abſtracten Weſenheiten, ſofern ſie nur Möglichkeiten ſind, aber es gibt nichts Wirkliches, dem er nicht die Exiſtenz beſtimmt und gegeben hätte, und das Böſe erlaubte er nur, weil es in dem beſten Plan, der ſich in der Region der Möglichkeit vorfindet, mitbegriffen war [5]). Das Böſe war jedoch nur als Bedingung, nicht als Zweck und Mittel Object des Willens. Gott hat auf dieſe Weiſe, vermöge ſeiner unendlichen Weisheit und Güte, dieſe Welt als die beſte geſchaffen. Hätte es unter den möglichen Welten keine beſte gegeben, ſo würde Gott keine hervorgebracht haben. Weil er aber nichts thut, ohne der höchſten Vernunft gemäß zu handeln, überhaupt unfähig iſt, ohne oder gar wider die Vernunft zu handeln, ſo hat er die beſte gewählt. Dagegen kann man nicht einwenden, daß die Welt wohl ohne die Sünde und ohne Leiden hätte ſeyn können, denn da in jeder der möglichen Welten alles aufs engſte verbunden iſt, ſo wäre dieſe Welt, wenn auch nur das geringſte Uebel, das in ihr iſt, fehlte, nicht mehr dieſe Welt, die, alles zuſammengerechnet und überſchlagen, als die beſte erfunden und von Gott gewählt wurde [6]). Fällt alles dieß auf die Seite der Nothwendigkeit der Vernunft, welcher gemäß Gott nur eine ſolche Welt als die beſte hervorbringen konnte, ſo wendet ſich nun Leibniz auf die andere Seite, die der Freiheit des Willens. Obgleich nämlich Gott nur das Beſte wählen kann,

---

5) Theod. §. 20. *Origo mali est regio veritatum aeternarum; — haec regio est causa idealis mali.* Vgl. §. 335.

6) Theod. §. 196. *Concipienda universi omnium possibilium optimi creatio.* Vgl. §. 8. 9.

ſo iſt er doch nicht gezwungen, es zu thun, und es gibt keine Nothwendigkeit in dem Objecte der Wahl Gottes, denn eine andere Reihe der Dinge iſt auf gleiche Weiſe möglich. Ebendeßwegen iſt die Wahl frei und unabhängig von der Nothwendigkeit, weil ſie zwiſchen mehreren Möglichkeiten ſtattfindet und der Wille nur durch die vorwaltende Güte des Objects beſtimmt iſt. Er kann zwar nicht anders handeln, weil es nicht möglich iſt, beſſer zu handeln, aber es iſt dieß eine hypothetiſche oder moraliſche Nothwendigkeit, welche, ſtatt ſeiner Freiheit entgegengeſezt zu ſeyn, vielmehr die Wirkung ſeiner Wahl iſt. Eben weil Gott nicht ermangeln kann, das Beſte zu wählen, ſo iſt er immer beſtimmt in ſeinen Handlungen. Je vollkommener ein Weſen iſt, deſto mehr iſt es beſtimmt zum Guten, und zugleich um ſo freier. Die eigene Vernunft und Weisheit iſt die Richterin Gottes. Von dieſer moraliſchen und hypothetiſchen Nothwendigkeit kommt die Zulaſſung des Uebels her. Was aber in Folge einer moraliſchen Nothwendigkeit nothwendig iſt, d. h. in Folge des Princips der Güte und Weisheit, darf man nicht mit dem verwechſeln, was nothwendig iſt in Folge einer metaphyſiſchen und bleibenden Nothwendigkeit, welche da ſtattfindet, wo das Gegentheil einen Widerſpruch enthält. Die Freiheit iſt nicht blos dem Zwange, ſondern auch ſelbſt der Nothwendigkeit entnommen, obgleich ſie niemals ohne untrügliche Gewißheit und ohne beſtimmte Neigung iſt. Nur die metaphyſiſche Nothwendigkeit iſt der Freiheit entgegengeſezt [7]). An dem Begriff der moraliſchen und hypothetiſchen Nothwendigkeit hängt demnach dieſe Theodicee, aber die Halbheit dieſes Begriffs zeigt auch ſogleich, auf welchem unhaltbaren Gedanken das Ganze beruht. Gott hätte alſo eine beſſere Welt ſchaffen können, und doch konnte die Welt, die er ſchuf, unmöglich eine andere ſeyn, ſie konnte keine andere ſeyn, weil

7) Vgl. Theod. §. 45. 121. 124. 128. 152. 174. 280. 349.

Gott keine beſſere Welt zu ſchaffen vermag, als er zu denken im Stande iſt. Wie kann alſo hier von einer freien Wahl des Willens die Rede ſeyn, wenn doch der Wille ſchlechthin bedingt iſt durch den Verſtand, oder die Weisheit Gottes? Konnte aber Gott vermöge ſeines Verſtandes, oder ſeiner Weisheit keine andere Welt denken, als eine ſolche, zu welcher auch das Böſe gehörte, als nothwendige Bedingung einer ins Daſeyn tretenden Welt [8]), ſo iſt klar, daß die Frage nach der Möglichkeit des Böſen nicht gelöst, ſondern nur weiter hinausgeſchoben iſt, indem ſich nun ſogleich die Frage aufdrängt: warum Gott vermöge ſeiner Weisheit ſich keine andere Welt denken kann, als nur eine ſolche, in welcher auch das Böſe mitbegriffen iſt? Iſt denn die Weisheit Gottes ſo beſchränkt, daß ſie das Böſe ſelbſt aus der beſſern Welt nicht hinwegdenken kann? oder, da die Welt ebendarum eine endliche iſt, weil auch das Böſe zu ihr gehört, iſt Gott überhaupt in ſeinem Denken, Wollen und Handeln ſo beſchränkt, daß er über eine endliche Welt nicht hinwegkommen kann, keine andere als eine endliche Welt hervorzubringen im Stande iſt? Da die Leibniz'ſche Theodicee dieſe Frage nur bejahen kann, ſo iſt klar, daß die moraliſche oder hypothetiſche Nothwendigkeit von ſelbſt in die metaphyſiſche oder abſolute übergeht. Gott hat alſo, muß jezt geſagt werden, keine andere als eine auch das Böſe in ſich ſchließende Welt geſchaffen, weil er ſelbſt mit dem Endlichen behaftet iſt, des Endlichen ſich nicht entſchlagen kann. Warum aber dieß ſo iſt, warum Gott als der Unendliche auch das Endliche an ſich hat, ohne das Endliche ſich in der Welt nicht offenbaren, und die Idee ſeines Weſens nicht verwirklichen kann, erklärt

8) *Quia*, wie Leibniz Theod. §. 335. ſagt, *in optima omnium, quae in regione possibilium inveniebatur, idea malum involvebatur, et hanc summa sapientia non adoptare non poterat.*

die Leibniz'sche Philosophie nicht und kann es nicht erklären, ohne über die Idee des nach menschlich-persönlicher Weise wollenden und handelnden Gottes hinauszugehen und sich auf den rein metaphysischen Standpunct des Verhältnisses des Endlichen und Unendlichen zu stellen. Dieser leztere Standpunct ist der Leibniz'schen Philosophie zwar nicht ganz fremd, aber Leibniz vermochte nicht, ihn festzuhalten und auf consequente Weise durchzuführen. Das Absolute ist ihm immer wieder nicht das Absolute der Idee, die absolute Nothwendigkeit der denkenden Vernunft, sondern die absolute Macht und Willkür Gottes.

In der That kann, wenn wir auf die positiven Resultate sehen, welche selbst in dem berühmtesten Werke Leibnizens, seiner Theodicee, vor uns liegen, die Bedeutung seiner Philosophie für das speculative Denken nicht sehr hoch angeschlagen werden. Allein es ist dieß auch nicht der Maasstab, nach welchem Leibniz beurtheilt werden muß. Er greift demungeachtet in den Entwicklungsgang des Geistes auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie sehr entscheidend ein, und bezeichnet einen höchst wichtigen Wendepunct desselben. Um aber seine Bedeutung richtig zu verstehen, muß man den ganzen Umschwung in's Auge fassen, welcher seit Carteſius im Bewußtseyn der Zeit erfolgt war. Durch Carteſius hatte sich in dem freien, nur sich selbst zum Anfang machenden, Denken eine neue Welt aufgeschlossen, welche ganz aufferhalb der Sphäre des kirchlichen Dogma lag. Im Spinozismus war ein System aufgestellt, das sich nicht nur aus sich selbst in der ganzen Strenge der Consequenz entwickelte, sondern auch dieselbe allein seligmachende Wahrheit, welche bisher nur das kirchliche Dogma für sich ansprach, in das speculative Wissen sezte, als das Eine, in welchem der Mensch seine Freiheit, seine Seligkeit, seine Einheit mit Gott finden könne [9]).

9) *Ex his*, sagt Spinoza am Schlusse seiner Ethik, *clare intel-*

Sieht man auch ganz von dem poſitiven Inhalt des Syſtems ab, ſo mußte doch die Freiheit und Macht des Gedankens, die ſich in ihm ausſprach, das kühne Vertrauen, das es in ſich ſelbſt ſezte, und der große Gegenſaz, in welchem es zum kirchlichen Dogma an ſich ſchon ſtund, auf das ganze Bewußtſeyn der Zeit und ſeine Stellung zum Dogma ſehr bedeutend einwirken. Das freie philoſophiſche Denken hatte ſich als eigene Macht conſtituirt, und ſchon dadurch, daß es eine ſolche Macht gab, war es auch zum Bruch mit dem Dogma gekommen, das Denken konnte ſich zum Glauben nur kritiſch und negativ verhalten, man durfte ſich nur der Beziehung bewußt werden, die es zum kirchlichen Dogma hatte, ſo lag zwiſchen ihm und dem Dogma die ganze Bedeutung des philoſophiſchen Zweifels. Der Hauptrepräſentant dieſer negativen Richtung, der Träger aller jener zerſezenden und auflöſenden Elemente, welche durch den freien Gedanken in das Bewußtſeyn der Zeit gekommen waren, iſt P. Bayle, welcher von Leibniz nicht getrennt werden kann. Beide gehören weſentlich zuſammen, da nur aus ihrem gegenſeitigen Verhältniß die geiſtige Bewegung einer Periode, in welcher die Philoſophie als ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft mit der Theologie in nähere Beziehung kam, erkannt werden kann. Der

---

ligimus, qua in re salus nostra, seu beatitudo, seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore sive in amore Dei erga homines. Atque hic amor seu beatitudo in sacris codicibus gloria appellatur, nec immerito. Nam sive hic amor ad Deum referatur, sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a gloria non distinguitur, appellari potest. Dieſe Liebe iſt das *tertium cognitionis genus*, das ſpeculative Wiſſen. Man bedenke, in welchem Gegenſaz dieſe philoſophiſche Heilslehre zum kirchlichen Dogma ſteht, nicht blos dem katholiſchen, ſondern nicht minder dem proteſtantiſchen, wie es beſonders in der Trinitätslehre ausgeſprochen war.

Hauptgegner, welchen Leibniz bekämpfte, war neben Spinoza Bayle, zur Widerlegung Bayle's schrieb Leibniz seine Theodicee, auf ihn bezieht sich auch die, der Theodicee voranstehende, Abhandlung über die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft und den Gebrauch der Philosophie in der Theologie, in welcher sein Gegensaz gegen Bayle am unmittelbarsten hervortritt. In Bayle war es zur völligsten Entzweiung des Denkens und Glaubens gekommen; daß die Dogmen der kirchlichen Lehre rein unbegreiflich seyen, mit den unwidersprechlichen Wahrheiten und Maximen der natürlichen Vernunft in geradem Widerspruch stehen, war für ihn die entschiedenste Ueberzeugung, und sein innerstes Interesse ging immer darauf aus, diesen Widerspruch so stark als möglich hervorzuheben, und mit aller Schärfe seines kritischen und dialectischen Geistes die Consequenzen zu ziehen, welche das Dogma in seiner ganzen Ungereimtheit vor Augen stellen konnten [10]). Bayle ist der personificirte Widerspruch der

10) Wie weit Bayle in seiner dialectischen Opposition gegen den Glauben und in den Consequenzen, die er aus dem Gegensaz der Vernunft und des Glaubens zieht, geht, möge folgende, auf unsere Dogmen sich beziehende, Stelle zeigen. „Es ist evident," sagt er in seinem Dictionnaire historique et critique, Art. Pyrrhon. Rem. B. vgl. Feuerbach a. a. O. S. 129., „daß die Dinge, welche sich nicht von einem Dritten unterscheiden, sich nicht unter einander selbst unterscheiden. Dieser Grundsaz ist die Basis aller unserer Urtheile und Schlüsse, und nichts desto weniger gibt uns die Offenbarung des Mysterium's der Dreieinigkeit die Versicherung, daß dieser Grundsaz falsch ist. Macht Unterschiede soviel als ihr wollt: ihr werdet doch nimmermehr beweisen, daß nicht dieser Grundsaz durch dieses große Mysterium aufgehoben ist. Es ist 2. evident, daß es zwischen Individuum, Wesen, Person keinen Unterschied gibt, und dennoch gibt uns das nämliche Geheimniß die Versicherung, daß die Personen können vervielfältigt werden, ohne daß die Individuen und Wesen ihre Einzigkeit verlieren. Es ist 3. evi-

Vernunft und des Glaubens, und zwar gerade deßwegen, weil er mit allen ſeinen Vernunft-Einwürfen gegen den Glau-

---

dent, daß, um einen Menſchen zu machen, welcher vollkommen und wirklich eine Perſon iſt, es hinreicht, einen menſchlichen Körper und eine vernünftige Seele zu verbinden. Das Myſterium der Incarnation lehrt uns jedoch, daß dieß nicht hinreichend iſt, woraus folgt, daß wir nicht gewiß ſeyn können, ob wir Perſonen ſind, denn wenn es einem menſchlichen Körper und einer vernünftigen Seele weſentlich wäre, eine Perſon auszumachen, wenn man ſie mit einander verbindet, ſo könnte Gott niemals bewirken, daß ſie nicht eine Perſon ausmachten, wir müſſen alſo behaupten, daß die Perſönlichkeit ihnen rein accidentell iſt. Nun iſt aber jedes Accidens auf mehrfache Weiſe von ſeinem Subject abtrennbar, es iſt daher Gott möglich, auf mehrfache Weiſe zu verhindern, daß wir Perſonen ſind, ob wir gleich aus Leib und Seele beſtehen, denn wer wird uns die Gewißheit geben, daß er ſich nicht irgend einer dieſer Weiſen oder Mittel bedient, um uns die Perſönlichkeit zu entziehen? Iſt er verbunden, uns alle die Weiſen, wie er über uns verfügt, zu offenbaren? Es iſt 4. offenbar, daß ein menſchlicher Körper nicht an mehreren Orten zugleich ſeyn, und nicht ſein Kopf mit allen übrigen Theilen denſelben untheilbaren Punct einnehmen kann, und dennoch lehrt uns das Myſterium der Euchariſtie, daß alle Tage dieſe zwei unmögliche Dinge geſchehen" (Bayle ſpricht hier in der Rolle eines Abbé), „woraus wieder folgt, daß wir nicht gewiß ſeyn können, ob wir von andern Menſchen unterſchieden ſind, und ob wir nicht eben jezt im Serail von Conſtantinopel, in Canada, in Japan und in jeder Stadt der Welt ſind, an jedem Orte unter verſchiedenen Beſchaffenheiten. Da aber Gott nichts umſonſt thut, ſollte er mehrere Menſchen erſchaffen, wenn ihm ein Einziger genügen kann, der an verſchiedenen Orten iſt, und je nach den verſchiedenen Orten verſchiedene Beſchaffenheiten hat? In Folge dieſer Lehre verlieren wir daher die Wahrheiten, die wir in den Zahlen finden, denn wir wiſſen nicht mehr, was zwei und drei iſt, nicht, was Identität, was

ben die objective Wahrheit des Dogma nicht aufheben, sondern die Vernunft wieder dem Glauben aufopfern und seinen Aussprüchen unbedingt unterwerfen wollte. Die menschliche Vernunft, sagte Bayle, kann nur zerstören, aber nichts aufbauen, sie taugt nur dazu, Zweifel zu machen und Streitigkeiten zu erregen, die zu keinem Resultate führen, weil man ebenso viel dafür als dagegen sagen kann. Man kann von der Vernunft sagen, was die Theologen von dem mosaischen Gesez sagten. Wie dieses sich nur dazu eignete, dem Menschen die Erkenntniß seines Unvermögens und das Bedürfniß eines Erlösers beizubringen, daher ein Pädagog war, der zu Jesus Christus führte, so ist die Vernunft nur dazu geschickt, den Menschen seine Finsterniß, seine Unmacht und die Nothwendigkeit einer andern Offenbarung als der natürlichen Vernunft fühlen zu lassen. Wie konnte aber Bayle, diese Frage drängt sich hier sehr natürlich auf, nachdem er alles, was nur immer gesagt werden kann, gegen das Dogma gesagt

---

Verschiedenheit ist. Wenn wir urtheilen, daß Johann und Peter zwei Menschen sind, so gründet sich unser Urtheil nur darauf, daß wir sie an verschiedenen Orten sehen, und der Eine nicht alle Eigenschaften des Andern hat. Aber das Dogma der Eucharistie richtet dieses Unterscheidungsprincip zu Grunde. Vielleicht ist nur eine einzige Creatur im Universum, und die scheinbar vielen Creaturen sind nichts anders, als diese einzige Creatur an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Beschaffenheiten. Wir machen große Rechnungen, als gäbe es viele verschiedene Wesen, aber alles ist Chimäre. Wir wissen nicht mehr, ob es zwei Körper gibt, ja wir wissen selbst nicht mehr, ob es einen Körper und einen Geist gibt, denn wenn die Materie durchdringlich ist, so ist offenbar die Ausdehnung nur ein Accidens des Körpers, und folglich der Körper seinem Wesen nach eine nicht ausgedehnte Substanz, er kann also alle Eigenschaften annehmen, die wir uns im Geiste denken, und es gibt kein Kriterium mehr, ob eine Substanz körperlich oder geistig ist."

hatte, dem Dogma auch wieder gegen die Vernunft Recht geben, um die Vernunft zu demüthigen, und das Verdienſt des Glaubens zu erhöhen, machte er nicht auf dieſe Weiſe dieſelbe Vernunft zum Princip des Glaubens und Unglaubens, der Gewißheit und Ungewißheit? Iſt man nicht berechtigt, die Anerkennung der Auctorität des Dogma als eine erheuchelte anzuſehen, ſo hat man gewiß noch weit weniger Urſache, anzunehmen, daß Bayle um des Glaubens willen die Vernunft habe aufopfern wollen. Es geht demnach hieraus nur ſo viel hervor, daß dieſer ſo ſchroffe Widerſpruch zwiſchen Vernunft und Glauben, dieſes entgegengeſezte, in ſich getheilte Intereſſe, beide als wirkliche, unvereinbare, ſich gegenſeitig aufhebende Gegenſäze ſich in ſtetem Conflict an einander zerreiben zu laſſen, dieſer Dualismus, als eine höchſt eigenthümliche Form des Bewußtſeyns, das eigentliche Element der Individualität Bayle's war, in welcher, als einem treuen Reflex, die ganze Zerriſſenheit ſich abſpiegelt, welche durch die Macht des philoſophiſchen Denkens auf der einen, und die Auctorität des Dogma auf der andern Seite in das Bewußtſeyn jener Zeit gekommen war [11]).

11) Bayle machte zwar, wie Feuerbach a. a. O. S. 133. bemerkt, auch wieder eine Menge Clauſeln, Einſchränkungen, Milderungen und Exceptionen, welche dem Gegenſaz von Glauben und Vernunft den pikanten Sinn nehmen, der ihm allein ein hiſtoriſches und philoſophiſches Intereſſe gibt, und ihn auf den matten Ton der theologiſchen Halbheit, die nicht die Dogmen geradezu der Unvernunft, aber auch nicht der Vernunft vindiciren will, herabſtimmen, es will aber dieß nichts heißen, und Feuerbach ſagt gewiß ebenſo wahr als ſchön a. a. O. S. 129.: Der Widerſpruch des Glaubens und der Vernunft in Bayle hat eine tragiſche Bedeutung. Sein Zweifel iſt Schickſal, iſt die Macht, der Drang des Weltgeiſtes, gegen den die Penaten des Glaubens nichts vermögen. Er iſt ein Freigeiſt aus Nothwendigkeit. Bei dem Heuchler iſt das Aeuſſere im

Dieſem Zwieſpalt und Widerſpruch, dieſer Entzweiung des Menſchen mit ſich ſelbſt, in welcher die Vernunft verneint, was der Glaube bejaht, und der Glaube hinwiederum verneint, was die Vernunft bejaht, müſſen wir Leibniz gegenüberſtellen, um ſeine geſchichtliche Stellung und Bedeutung richtig aufzufaſſen. Er hat ſie ebendarin, daß er mit der ganzen Kraft ſeines Genie's alles aufbot, was geeignet ſcheinen konnte, dieſen großen Riß ſo viel möglich wieder in ſich zuſammengehen zu laſſen. Die Principien, durch welche er den Widerſpruch zwiſchen der Vernunft und dem Glauben verſöhnen zu können hoffte, ſind in der genannten Abhandlung aufgeſtellt und entwickelt. Er ſtellt dem Bayle'ſchen Dualismus die Annahme als eine unmittelbar gewiſſe entgegen, daß zwei Wahrheiten ſich nicht gegenſeitig widerſprechen können, der Inhalt des Glaubens ſey eine von Gott auf auſſerordentliche Weiſe geoffenbarte Wahrheit, und die Vernunft ſey eine Kette von Wahrheiten, und zwar in Vergleichung mit dem Glauben von ſolchen, welche der menſchliche Geiſt, ohne vom Licht des Glaubens unterſtüzt zu ſeyn, durch ſeine natürliche Kraft erreichen könne. Es gibt doppelte Vernunftwahrheiten, die Einen ſind ewige Wahrheiten, welche ſo abſolut nothwendig ſind, daß das Gegentheil einen Widerſpruch in ſich ſchließt, wie alle Wahrheiten, welche eine logiſche, metaphyſiſche oder geometriſche Nothwendigkeit enthalten, die andern ſind poſitive Wahrheiten, auf ihnen beruhen die Naturgeſeze, wie wir ſie aus Erfahrung und Vernunft kennen lernen. Gott hat zwar die Naturgeſeze nicht ohne vernünftige Gründe gegeben, aber es können Fälle

---

Widerſpruch mit dem Innern, das Innere die Negation des Aeuſſern, und umgekehrt. Aber Bayle war in ſich ſelbſt im Widerſpruch mit ſich. Er heuchelte nicht den Glauben; er glaubt wirklich, aber er glaubt im Widerſpruch mit ſich, mit ſeiner Natur, ſeinem Geiſte.

eintreten, in welchen die allgemeinen Principien, durch welche Gott dieſe Reihe zu wählen beſtimmt worden iſt, gegen höhere Gründe zurückzuſtehen haben, woraus folgt, daß Gott die geſchaffenen Dinge der von ihm vorgeſchriebenen Ordnung entbinden, und etwas, was nicht zu ihrer Natur gehört, hervorbringen oder ein Wunder thun kann. Hiemit iſt der Begriff des Wunders gegeben, und es gilt als allgemeiner Grundſaz: die Geſeze der Natur ſtehen unter der Diſpenſation des Geſezgebers, während die ewigen Wahrheiten, wie die geometriſchen, ſchlechthin jede Ausnahme ausſchließen und der Glaube nicht im Widerſpruch mit ihnen ſtehen kann. Es iſt daher nicht möglich, daß es eine Einwendung gegen eine Wahrheit gibt, die ſich nicht widerlegen läßt. Stüzt ſich der Beweis einer Wahrheit auf evidente Principien oder Thatſachen, und wird er aus ewigen, gegenſeitig zuſammenhängenden Wahrheiten geführt, ſo iſt die Concluſion unumſtößlich, und das Gegentheil muß falſch ſeyn, ſonſt könnten ja zwei contradictoriſche Säze zugleich wahr ſeyn. Hat aber die Einwendung keine Beweiskraft, ſo kann ſie nur ein Wahrſcheinlichkeits-Argument bilden, das gegen den Glauben nichts ausrichten kann, da die Myſterien der Religion anerkanntermaßen mit der Erſcheinung im Widerſtreit ſind. Was gegen die Vernunft geſagt wird, kann nur der falſchen Vernunft gelten. Einfache Begriffe, nothwendige Wahrheiten, demonſtrative Conſequenzen der Philoſophen können der Offenbarung nicht entgegen ſeyn. Werden gewiſſe philoſophiſche Ariome in der Theologie verworfen, ſo geſchieht es deßwegen, weil ſie blos eine phyſiſche oder moraliſche Nothwendigkeit enthalten, die nur beim Zufälligen ſtattfindet. Wenn es ſich um das Verhältniß der Philoſophie und der Theologie, der Vernunft und des Glaubens handelt, verwechſelt man leicht das Erklären und das Begreifen. Myſterien können erklärt werden, ſo weit es zum Glauben nöthig iſt, begriffen werden aber können ſie nicht, ſo daß man nicht ſieht,

wie es sich mit ihnen verhält, und es kann daher auch keinen Beweis derselben geben, nur gegen Einwürfe können wir sie vertheidigen, weil wir sie sonst nicht glauben könnten. In demselben Sinn, in welchem man eine doppelte Nothwendigkeit unterscheidet, eine metaphysische und eine physische, ist zwischen demjenigen, was über die Vernunft ist, und demjenigen, was gegen die Vernunft ist, zu unterscheiden. Was gegen die Vernunft ist, widerstreitet absolut gewissen Wahrheiten, bei welchen keine Ausnahme stattfindet, was aber über die Vernunft ist, streitet blos mit demjenigen, was wir zu erfahren und zu denken gewohnt sind. Ueber die Vernunft ist eine Wahrheit, welche von unserem Geist und überhaupt von einem geschaffenen Geist nicht begriffen werden kann, wie die heilige Trinität, und Wunder, die nur von Gott geschehen können, wie die Schöpfung, die Wahl der Ordnung des Universums, sofern sie von der allgemeinen Harmonie und einer deutlichen Erkenntniß unendlicher Dinge abhängt. Eine Wahrheit kann aber nie gegen die Vernunft seyn, und ein von der Vernunft bestrittenes und besiegtes Dogma ist nicht so unbegreiflich, daß vielmehr nur seine Absurdität ganz leicht zu begreifen und evident zu machen wäre. Unter der Vernunft ist nämlich hier nichts anderes als die unverlezliche Kette der Wahrheiten zu verstehen. Daher kann die von Bayle in Bewegung gebrachte Frage: ob gegen eine Wahrheit, besonders eine Glaubenswahrheit, Einwendungen möglich sind, die schlechthin keine Lösung zulassen? nur verneinend beantwortet werden. Mit Hülfe der gewöhnlichen Logik kann auf jede Einwendung dieser Art, wenn sie aus der bloßen Vernunft genommen ist, und als Demonstration sich geltend macht, geantwortet werden. Hier kann also die evidente Antwort aus der Logik gegeben werden. Anders aber verhält es sich, wenn es sich um Wahrscheinlichkeiten handelt. Sobald einmal durch die Motive der Credibilität vor dem Tribunal der Vernunft die Auctorität der heiligen

Schrift bewieſen iſt, muß die Vernunft alle ihre Wahrſcheinlichkeiten aufopfern. Wenn z. B. Bayle meint, die Güte Gottes könne bei der Zulaſſung des Sündenfalls nicht gerechtfertigt werden, weil gegen einen in gleichem Falle ſich befindenden Menſchen alle Wahrſcheinlichkeit ſprechen würde, ſo kann ein ſolcher Schluß in Beziehung auf Gott nicht gemacht werden, weil Gott demungeachtet die beſten Gründe zur Zulaſſung der Sünde haben konnte. Keine noch ſo ſcheinbaren Gründe können gegen den Glauben etwas beweiſen. Glaubensmyſterien ſind nur über nicht gegen die Vernunft. Verſteht man unter der Erkenntniß, daß ein Dogma mit der Vernunft übereinſtimmt, nichts anders, als daß wir zeigen können, es finde zwiſchen dieſem Dogma und der Vernunft kein Widerſpruch ſtatt, indem wir die Einwürfe derer widerlegen, welche eine Abſurdität in Dogmen nachzuweiſen ſuchen, ſo kann man ohne Bedenken ſowohl behaupten, daß alle Dogmen des Chriſtenthums mit der Vernunft übereinſtimmen, als auch, daß die menſchliche Vernunft dieſe Uebereinſtimmung mit der Vernunft erkennt. Wenn Bayle nur das Erſtere zugibt, nicht aber das Leztere, alſo behauptet, daß unſere Myſterien der höchſten und allgemeinen Vernunft, die im göttlichen Geiſte exiſtirt, gemäß ſind, aber läugnet, daß ſie der Partikel von Vernunft gemäß zu ſeyn ſcheinen, mit welcher der Menſch urtheilen kann, ſo iſt zu erwidern: da jene Partikel der Vernunft, welcher wir uns erfreuen, ein Geſchenk Gottes iſt, und in dem natürlichen Licht beſteht, das uns auch nach der Verſchlimmerung der Natur geblieben iſt, ſo muß dieſer Theil mit dem Ganzen zuſammenſtimmen, und kann von der Vernunft, die in Gott iſt, nur ſo verſchieden ſeyn, wie ein Waſſertropfen vom Ocean, oder das Endliche vom Unendlichen verſchieden iſt. Myſterien können daher über ſie hinausgehen, nicht aber ihr widerſprechen. Was dem Theil widerſpricht, widerſpricht auch dem Ganzen, was einem Saze Euklids widerſpricht, widerſpricht

den Elementen Euklids. Was in uns den Mysterien widerspricht, ist nicht die Vernunft, nicht das natürliche Licht, nicht die Kette von Wahrheiten, es ist Verdorbenheit, Irrthum, Vorurtheil, Finsterniß. Daß die Vernunft hier als die Kette der in uns durch das natürliche Licht bekannten Wahrheiten zu nehmen ist, hält Leibniz gegen Bayle besonders fest. Auf die Einwendung Bayle's, daß bei der Unterscheidung dessen, was über und gegen die Vernunft ist, die Vernunft das einemal in concreto, das anderemal in abstracto genommen werde, für die allgemeine Vernunft, die in Gott ist, seyen die Mysterien weder über noch gegen die Vernunft, der menschlichen Vernunft seyen sie aber nicht conform, und daher auch im Widerspruch mit ihr, erwidert Leibniz, die Mysterien gehen über unsere Vernunft hinaus, weil sie Wahrheiten enthalten, die in jener Kette nicht begriffen seyen, aber sie streiten nicht mit unserer Vernunft und stehen mit keiner Wahrheit, auf welche uns jene Kette hinleiten kann, im Widerspruch. Es handle sich hier also nicht um die allgemeine Vernunft in Gott, sondern die unsrige. Frage man, ob wir die Conformität der Mysterien mit unserer Vernunft erkennen, so sey zu antworten, wir erkennen wenigstens keine Difformität und keinen Gegensaz zwischen den Mysterien und der Vernunft, und weil wir jede erhobene Einwendung beseitigen können, so können wir insoweit auch die Uebereinstimmung und Einheit des Glaubens und der Vernunft erreichen. Wenn aber diese Uebereinstimmung in der vernunftmäßigen Erklärung ihrer Art und Weise bestehen soll, so können wir dieß nicht.

Dieß ist der wesentliche Inhalt der genannten Abhandlung, in welcher Leibniz mit der ihm eigenen diplomatischen Gewandtheit eines Internuntius zwischen der Vernunft und dem Glauben die Interessen beider aufs beste ausgeglichen und zwischen diesen beiden Mächten einen auf ewige Zeiten

gültigen Frieden abgeſchloſſen zu haben meint [12]). Was iſt aber dieſe Ausgleichung anders, als eine neue Form deſſelben Gegenſazes, welcher ausgeglichen werden ſoll? Von der Vernunft wird unterſchieden, ſowohl was über als was gegen ſie iſt. Die Myſterien des Glaubens ſollen der Vernunft dadurch näher gebracht werden, daß ſie nur über nicht gegen die Vernunft ſind, es gibt nicht, wie Bayle behauptet, ſchlechthin unauflösliche, der Natur der Vernunft völlig widerſtreitende Glaubenswahrheiten. Was blos über nicht gegen die Vernunft iſt, iſt auch wieder Vernunft, nur eine andere, höhere, die Vernunft wird daher in ein quantitatives Verhältniß zu ſich ſelbſt geſezt, ſie wird in eine höhere und niedere getheilt, die niedere iſt ein Theil der höhern oder allgemeinen, während es doch, qualitativ betrachtet, eine und dieſelbe Vernunft iſt, und ebendeßwegen, da die Vernunft ihrem Weſen nach nur qualitativ betrachtet werden kann, auch keine ſolche Theilung ihres an ſich Einen Weſens möglich iſt. Aber nicht blos in ſich getheilt wird die Vernunft durch dieſe Unterſcheidung, ſondern ſie wird auch in Widerſpruch mit ſich ſelbſt geſezt. Iſt einmal ein ſo großer quantitativer Unterſchied in die Vernunft geſezt, ſo iſt die eine von der andern durch eine unüberſteigliche Kluft getrennt, und wenn es auch an ſich eine und dieſelbe Vernunft ſeyn ſoll, man kann ebenſogut ſagen, die höhere Vernunft ſey eine ganz andere als die niedere, die eine iſt die endliche, die andere die unendliche Vernunft, und wenn die endliche Vernunft wegen ihrer endlichen Natur das Abſolute nicht begreifen kann, ſo kann ſie es auch, wenn es ihr von der höhern geoffenbart wird, nicht in ſich aufnehmen, ſie hat kein Organ für daſſelbe, es ſteht in einem bloß äuſſerlichen Verhältniß zu ihr, weßwegen es

12) Man vgl. über dieſelbe Frage Canz, Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in theologia 1728. S. 1 f. Discursus praeliminaris de rationis cum revelatione harmonia, legitimoque ejusdem in theologia usu.

auch völlig gleichgültig ist, ob man das über die endliche Vernunft schlechthin Hinausgehende und für sie Transcendente auch wieder Vernunft nennt, oder mit einem andern Namen bezeichnet, es kann ebensogut Unvernunft als Vernunft genannt werden, und der Dualismus zwischen Vernunft und Glauben bleibt auf diese Weise ganz derselbe. Da aber eine solche Trennung und Theilung der Vernunft an sich etwas Unnatürliches und dem Wesen der Vernunft Widerstreitendes ist, da das von der Vernunft Unterschiedene und über sie Gestellte doch auch wieder Vernunft seyn soll, so kann es nicht befremden, daß der gemachte Unterschied sich selbst wieder aufhebt, und die zwischen dem Ueber und Gegen gezogene Grenzlinie als ein sehr unhaltbares Kriterium erscheint. Gibt es für die endliche Vernunft kein anderes absolutes Princip der Wahrheit, als den Grundsaz des Widerspruchs, muß die Consequenz nicht zulezt dahin führen, auch dieses Princip für ein sehr unsicheres zu halten, da ja die Vernunft als eine schlechthin endliche überhaupt nichts mit absoluter Gewißheit wissen kann? Oder wenn dieses Princip seine absolute Geltung haben soll, ist ein Wiederspruch gegen die denkende Vernunft nur da anzuerkennen, wo er sich auf eine logische oder mathematische Formel bringen läßt? Was der Vernunft widerspricht, kann nicht wahr seyn, aber macht denn nur die formale Logik das Wesen der Vernunft aus, hat sie nicht ebensogut Anderes zu ihrem Inhalt, in Ansehung dessen ihr der Widerspruch nicht minder unerträglich seyn muß? Wie kann man also nur jenen formalen Grundsaz als das ausschließliche Kriterium der Wahrheit geltend machen? Wird man aber über ihn hinausgetrieben, wo läßt sich noch eine feste Grenzlinie zwischen dem Ueber und Gegen ziehen? Zeigt doch jener formale Grundsaz selbst, in seiner Anwendung auf die Glaubensmysterien, wie unsicher und ungenügend er ist. Die ganze hier versuchte Absteckung der Grenzen der beiderseitigen Gebiete zielt ja nur darauf hin,

die Glaubensmyſterien gegen die Angriffe der Vernunft dadurch ſicher zu ſtellen, daß ſie aus dem **contra rationem** in das **supra rationem** zu ſtehen kommen. Konnten die orthodoxen Theologen in der Lehre von der Trinität und der Perſon Chriſti ſich nur ſo mit der Vernunft abfinden, daß ſie den Grundſaz aufſtellten, die Wahrheit ſolcher Dogmen müſſe troz aller Widerſprüche der Vernunft anerkannt werden, ſo ſollte dieſes Widervernünftige nun als ein Uebervernünftiges angeſehen und prädicirt werden. Was war aber dadurch gewonnen? Gerade die Dogmen, um welche es vor allen andern zu thun war, geben den Beweis, wie ſehr jener formale Grundſaz, deſſen Anwendbarkeit ſie entzogen werden ſollten, ſein volles Recht gegen ſie behielt. Handelt es ſich, wie nicht geläugnet werden kann, in der Lehre von der Trinität um die Frage, ob Eins ſoviel als Drei, und Drei ſoviel als Eins ſeyn kann, und in der Lehre von der Perſon Chriſti um die Frage, ob zwei vernünftige Weſen Ein ſolches Weſen oder Eine Perſon ſeyn können, ſo iſt ja gerade, je ausſchließlicher der Grundſaz des Widerſpruchs das Eine höchſte Princip der Wahrheit ſeyn ſoll, nur um ſo entſchiedener über die Wahrheit ſolcher Dogmen der Stab gebrochen. Sie ſind nicht über, ſondern gegen die Vernunft, und ſind ebendeßwegen auch kein möglicher Inhalt einer Offenbarung, wenn als Grundſaz gelten ſoll, daß die Lehren der Offenbarung, wenn ſie auch über die Vernunft ſind, doch nicht gegen ſie ſeyn dürfen. Sollen ſie nun gleichwohl als gegebener Inhalt einer Offenbarung gelten, mit welchem Grunde kann ein ſolcher Anſpruch geltend gemacht werden, und zeigt ſich nicht gerade an ihnen deutlich genug, wie die ganze Unterſcheidung, auf welche hier alles zurückgeführt werden ſoll, zwiſchen dem **contra rationem** und dem **supra rationem** eine rein willkürliche iſt [13])? Wie ſchwer iſt es hier an ſich ſchon, eine

13) Um einen ganz zur Sache gehörenden Beleg für die von Leib-

feſte und ſichere Linie zu ziehen, und wer iſt es denn, der dieſe Linie ziehen und die Grenzen der beiderſeitigen Gebiete

---

niz nach obigen Grundſäzen in die Theologie eingeführte Haltbarkeit des Denkens zu erhalten, darf man nur ſehen, wie Leibniz ſowohl in der ſchon erwähnten Widerlegung der Einwürfe des A. Wiſſowatius, als auch in ſeinen Remarques sur le libre d'un Antitrinitaire Anglois, qui contient des considerations sur plusieurs explications de la trinité: publié l'an 1693—4. Opp. ed. Dutens. T. I. S. 24 f. die Trinitätslehre behandelt hat. Er gibt in der leztern Abhandlung zu, daß, wenn in den Säzen des athanaſianiſchen Symbols: der Vater iſt Gott, der Sohn iſt Gott, der heilige Geiſt iſt Gott, und doch iſt nur Ein Gott, das Wort oder der Begriff Gott immer in demſelben Sinne genommen wäre, ſowohl wenn es von drei geſagt wird, von welchen jeder Gott iſt, als wenn es heißt, es iſt nur Ein Gott, *ce seroit une contradiction insoutenable.* Dieß wäre alſo *contra rationem.* Um nun aber das *contra* in ein *supra* zu verwandeln, iſt der Hergang der Sache einfach dieſer: *Il faut donc dire, que dans le premier cas il est pris pour une personne de la divinité, dont il y en a trois, et dans le second pour une substance absolue, qui est unique.* D. h. es wird geradezu angenommen, daß es ſo iſt, wie das Symbol ſagt, ohne, was Sache der Philoſophie wäre, zu unterſuchen, ob es Weſen geben kann, welche Perſonen ſind, und zugleich keine Perſonen ſind. Ebenſo nichtsſagend iſt die ganze Antwort, welche Leibniz auf die Einwürfe des Wiſſowatius gibt. Wenn z. B. Wiſſowatius ſo argumentirt: *Unus Deus altissimus est pater ille ex quo omnia, Filius Dei J. Christus non est pater ille, ex quo omnia, Ergo filius Dei J. Christus non est unus Deus altissimus,* ſo beruht die Widerlegung auf dem Saz: *potest Deus altissimus, nempe pater, per Deum altissimum, nempe filium, omnia facere, et tamen non per se ipsum, licet per eum, qui etiam est id, quod est ipse.* D. h. daſſelbe Subject iſt *Deus altissimus* und iſt es nicht. Das iſt die Behauptung

beſtimmen ſoll? Es iſt dieſelbe Vernunft, die hier auf ihre Endlichkeit verwieſen wird, und doch, wenn ſie wiſſen und

---

der Kirche, und der Philoſoph ſezt ſie voraus, ohne zu zeigen, daß ſie kein Widerſpruch iſt. Man kann freilich immer wieder ſagen, wie Leibniz in ſeinen Remarques S. 26. ſagt: *Il faut avouer, qu'il n'y a aucun exemple dans la nature, qui reponde assez à cette notion des personnes divines. Mais il n'est point nécessaire, qu'on en puisse trouver, et il suffit, que ce, qu'on en vient de dire, n'implique aucun contradiction ni absurdité. La substance divine a sans doute des privilèges, qui passent les autres substances.* Mit demſelben Recht aber kann man Gott auch das Privilegium zuſchreiben, das Subject auch für alle möglichen Widerſprüche zu ſeyn. Sage ich, es iſt beides gleich wahr, daß 1 = 3 und 1 nicht = 3, ſobald ich nur 1 und 3 in beiden Säzen nicht in demſelben Sinne nehme, ſo iſt dieß, wie jeder ſieht, logiſcher Unſinn, weil ſich bei Zahlen nichts hinzu und nichts hinweg thun läßt, jede Zahl alſo ihren beſtimmten Begriff hat. Aber hat denn nicht auch der Begriff der Perſon etwas Subſtanzielles, wovon ich nicht abſtrahiren kann, ohne den Begriff aufzuheben? Laſſe ich nun aber eben dieſes Subſtanzielle, worauf es doch allein ankommt, wenn man ſich überhaupt bei der Sache etwas denken will, auf ſich beruhen, wie wenn es gar nicht exiſtirte, ſo iſt dieß eben jene Halbheit des Denkens, jenes beſtändige Verſtecken des *contra* hinter ein *supra*, wofür Leibniz die Auctorität in der Theologie geworden iſt. Uebrigens geſteht Leibniz ſelbſt wieder, wie wenn er ſich gleichwohl durch eine ſolche Apologie des kirchlichen Dogma nicht befriedigt geſehen hätte: *Je ne trouve rien dans les créatures de plus propre a illustrer ce sujet, que la reflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre object immédiat, et agit sur soi même en pensant à soi même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne une image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle, qui entend, et de celle, qui est entendue; l'un et l'autre*

bestimmen soll, was dem einen oder dem andern Gebiet angehört, auch wieder über ihre Endlichkeit hinübergreifen muß. Wo die Grenze zwischen dem einen und dem andern Gebiet ist, kann doch nur der wissen, der auch über die Grenze hinauszublicken vermag. Indem also die Vernunft sich als endliche sezt, muß sie, um das Bewußtseyn ihrer Endlichkeit zu haben, die Schranke ihrer Endlichkeit selbst wieder aufheben. Eben das Wissen von ihrer Endlichkeit ist schon das Hinausgehen über ihre Endlichkeit.

Eine Vernunft, welche selbst nur eine endliche seyn will, und doch immer wieder über ihre Endlichkeit hinausgehen muß, kann nur Willkür seyn. Als Vernunft muß sie auf das Absolute gehen, das Bewußtseyn des Absoluten in sich haben, es zu begreifen suchen, und doch können es nur endliche subjective Vorstellungen seyn, in welchen sie sich bewegt, ohne einen festen Haltpunct in sich selbst zu haben. Dieser wesentliche Mangel der Leibniz'schen Philosophie, daß sie sich nirgends auf den Standpunct der absoluten Idee stellt, tritt in dem die Leibniz'schen Ideen systematisirenden und populariſirenden Wolf und am meisten in dessen zunächst hieher gehörenden natürlichen Theologie [14]) nur um so auffallender hervor. Diese Theologie will, wie sie selbst von sich aussagt, nach der wissenschaftlichen Methode verfahren, und eine demonstrative Erkenntniß Gottes geben, weil alles, was nicht

---

de ces êtres est substanciel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils différent par des rélations mutuelles, mais ils ne font, qu'une seule et même substance individuelle absolue. Gewiß wäre es der Philosophen würdiger gewesen, auf dieser Grundlage fortzubauen, als eine Rechtfertigung von Widersprüchen zu versuchen, gegen welche zu protestiren die denkende Vernunft auch durch einen Leibniz sich nicht abhalten lassen konnte.

14) Theologia naturalis, methodo scientia pertractata. P. I. 1736. P. II. 1737.

Gegenſtand der ſinnlichen Erkenntniß ſey, nur dann gewiß ſey, wenn es entweder unmittelbar oder mittelbar demonſtrirt werden könne. Alles, was ſie über Gott lehrt, ſoll ſich durch die Conſequenz des logiſchen Beweiſes als evidente Wahrheit darſtellen. Für dieſen Zweck ſezt Wolf eine ſogenannte Nominaldefinition Gottes voraus, d. h. er ſchickt dem Beweiſe für das Daſeyn Gottes die Bemerkung voran, daß man eine gewiſſe Vorſtellung von demjenigen haben müſſe, was man unter dem Namen Gottes verſtehe, um, wenn der Beweis geführt iſt, die Identität des Weſens, deſſen Exiſtenz bewieſen iſt, mit dem durch den Namen Gottes bezeichneten anerkennen zu können. Schon in dieſer Trennung des Namens Gottes von der durch den Namen bezeichneten Idee zeigt ſich die Aeuſſerlichkeit der Stellung, welche in dieſer Philoſophie das Bewußtſeyn zur Idee des Abſoluten hat. Denn woher kann man wiſſen, was unter dem Namen Gottes zu verſtehen iſt, wenn Gott nicht unmittelbar das Abſolute iſt? Daher nimmt Wolf den Begriff Gottes als einen empiriſch gegebenen, d. h. er ſezt aus der Offenbarung Gottes voraus, daß es ein ſolches Weſen gebe, wie das mit dem Namen Gottes bezeichnete iſt, weßwegen er am Ende ſeiner Demonſtration der Exiſtenz des ens a se noch beſonders nachweist, daß dieſes ens a se kein anderes ſey, als eben dasjenige, das die Schrift Gott nenne. Wenn man nun ſo im Allgemeinen weiß, was man unter dem Namen und Begriff Gottes zu verſtehen hat, iſt das Nächſte, um zur Gewißheit der Realität dieſes Begriffs zu gelangen, daß man vom Endlichen ausgeht. Der Ausgangspunct der Wolf'ſchen Demonſtration iſt daher die Exiſtenz unſerer Seele und der Welt. Da alles Exiſtirende einen zureichenden Grund ſeiner Exiſtenz haben muß, ſo muß dieß auch von der Seele wie vom Univerſum gelten. Nun können aber beide als zufällige Weſen den Grund ihrer Exiſtenz nicht in ſich ſelbſt haben, der Grund ihrer Exiſtenz kann ſomit nur auſſer ihnen ſeyn,

dieſer Grund ſelbſt aber muß ein nothwendiges Weſen ſeyn, da man, um auf einen zureichenden Grund zu kommen, nicht ins Endliche zurückgehen kann. Es exiſtirt alſo ein nothwendiges Weſen oder ein ens a se, d. h. ein ſolches Weſen, welchem durch ſeine bloße Möglichkeit Exiſtenz zukommt, oder vielmehr ein Weſen, deſſen Begriff, da es nichts anders zu ſeiner Vorausſezung hat, den zureichenden Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat, unmittelbar auch ſeine Exiſtenz iſt. Weil alſo ein Zufälliges oder Endliches exiſtirt, iſt Gott als das Unendliche oder Abſolute. Ueber dieſen Standpunct, auf welchem das Unendliche nur als die nothwendige Vorausſezung des Endlichen exiſtirt, ſomit den Widerſpruch in ſich ſchließt, daß es, während es dem Begriff nach dasjenige ſeyn ſoll, was nichts Anderes zu ſeiner Vorausſezung hat, doch nicht ohne das Endliche gedacht werden kann, das Endliche alſo ſelbſt wieder zu ſeiner Vorausſezung hat, oder als das an ſich Seyende doch nur ein Vorgeſtelltes iſt, kam die Leibniz-Wolf'ſche Philoſophie nicht hinaus. Es iſt in dieſer Hinſicht ſehr bezeichnend, daß Leibniz gegen das ontologiſche Argument, wie es Carteſius aufſtellte, die Einwendung machte, ſein Hauptfehler ſey, daß es die Möglichkeit der Idee Gottes geradezu vorausſeze, oder nicht zuvor die Frage unterſuche, ob der Begriff Gottes keinen Widerſpruch in ſich enthalte [15]). Die Frage, ob das Abſolute, das an ſich Seyende auch ein Mögliches ſey, iſt nur auf dem Standpunct einer Philoſophie möglich, welcher das Bewußtſeyn des Abſoluten völlig fehlt, einer Philoſophie, welcher, wie Wolf die Philoſophie definirte, die Philoſophie die Wiſſenſchaft des Möglichen iſt, d. h. einer Philoſophie, welche keinen andern Inhalt kennt, als das empiriſch Gegebene, oder Wirkliche, und die ganze Aufgabe der Philoſophie darin abſolvirt zu haben glaubt, daß ihr das Wirkliche auch ein Mögliches iſt, d. h. ein Gegenſtand des

15) Erdmann a. a. O. S. 142.

vorſtellenden Bewußtſeyns, ſofern vorſtellbar iſt, was keinen formalen Widerſpruch in ſich ſchließt. Iſt, wie Leibniz den Begriff Gottes analyſirte, in dieſem Begriff deßwegen keine Unmöglichkeit, weil, was keine Schranke enthält, auch keine Negation enthält, ſomit ein Weſen, das jede Schranke ausſchließt, auch nichts Negirendes in ſich enthalten kann, was iſt hiemit anders geſagt, als daß das Abſolute ſchlechthin iſt, weil es iſt, wozu alſo die Frage nach der Möglichkeit, wenn das Abſolute als ſolches das an ſich Seyende iſt? Allein dieſe Philoſophie kann ſich von dem Boden der empiriſchen Wirklichkeit nicht trennen, das Abſolute iſt ihr immer nur um des Endlichen willen, und ebendeßwegen ſelbſt nur ein Endliches, in welchem Begriff und Realität auseinanderfallen. Wenn daher auch Leibniz das ens a se als das Weſen definirt, das durch ſeine Möglichkeit exiſtirt, ſo hebt er dieſen ontologiſchen Beweis ſogleich wieder durch die Behauptung auf, daß er ſeine Beweiskraft nur dann habe, wenn er kosmologiſch ſo gewendet werde: Wenn das nothwendige Weſen möglich iſt, ſo iſt es auch wirklich, weil, wenn das ens a se unmöglich wäre, auch die Dinge, die durch Anderes ſind, gleichfalls unmöglich ſeyn müßten, alſo gar kein Weſen möglich wäre, wenn das nothwendige Weſen nicht exiſtirte [16]).

16) Auf das Argument *a contingentia mundi* legte Wolf immer ſo großes Gewicht, daß ihm von den Theologen, namentlich Buddeus, auch der Vorwurf gemacht wird, die gewöhnlichſten und ſolideſten Beweisthümer, womit man die *existentiam Dei* demonſtrirt, werden von ihm auf eine inſolente Art verworfen und verdächtig gemacht. Vertheidiger der Leibniz-Wolf'ſchen Philoſophie, wie Canz a. a. O. S. 112 f., rechnen als weſentliche Verbeſſerung der Methode in der Lehre von Gott 1. die *praestantia ratiocinii, quod attingit mundi contingentiam.* 2. Den *novus antehac non plane perfectus usus principii de sufficiente ratione: sine hac scala ad Deum adscenderis nunquam.* 3. Die ebendadurch gegebene Verbeſſerung des carteſianiſchen Arguments.

Ohne das kosmologiſche Argument gibt es daher keine Gewißheit der Idee und des Daſeyns Gottes, das Princip des

---

Schon Leibniz ſezte das eigentliche Moment des kosmologiſchen Arguments in den Begriff der *contingentia* (vgl. Theod. I, 7. *Quaerenda est mundi ratio, qui est integra rerum contingentium collectio)*, da aber nach dem Syſtem der präſtabilirten Harmonie der Zweck des Univerſums in der abſoluten Harmonie beſteht, und Leibniz ſelbſt als die Conſequenz ſeines Harmonismus die Argumentation betrachtete, daß ein Weſen exiſtiren müſſe, welches aus allen möglichen Combinationen der Monaden gerade die eine zweckmäßigſte verwirklicht habe, ſo kann man mit Erdmann a. a. O. S. 146. nicht anders urtheilen, als daß das dieſem Syſtem am meiſten conforme Argument das teleologiſche ſey. Wenn Wolf ſich um ſo mehr an das kosmologiſche Argument hielt, ſo hängt dieß zwar mit der Veränderung zuſammen, welche er überhaupt mit der Leibniz'ſchen Philoſophie vornahm, indem er die Monadenlehre ſo viel möglich entgeiſtigt und an die Stelle der Monaden einfache Subſtanzen oder Atome ſezte, an ſich iſt es aber unſtreitig wichtiger, wenn einmal dieſe apoſterioriſche Argumentationsweiſe als die einzige gelten ſoll, den Begriff der *contingentia* als den abſtracteſten, und als die Vorausſezung von allem andern, was von der Welt prädicirt werden kann, zu Grunde zu legen. „Was ſoll man der Structur gedenken, wenn alles bei derſelben auf die Contingenz ankommt", iſt in den Streitigkeiten über das Wolf'ſche Argument mit Recht geſagt worden (vgl. Canz a. a. O. S. 127.). Uebrigens ſchloß auch Wolf das Teleologiſche nicht aus, nur verfiel er, was in einer ſolchen Philoſophie nicht befremden kann, in eine ganz äuſſerliche Teleologie. Wird der Begriff Gottes nur vom Standpunct der Welt aus beſtimmt, iſt Gott der Grund der Welt, das Weſen Gottes, wie man ſeinen Begriff gleichfalls beſtimmte, die Vorſtellung des Möglichen, deſſen Reſultat die wirkliche Welt iſt (Canz a. a. O. S. 86.), ſo muß die Idee Gottes ganz in das Endliche hinabgezogen werden. Der naivſte Ausdruck dieſer rein ſubjectiven Betrachtungsweiſe iſt, was Wolf in ſeiner Kosmologie vom Menſchen ſagt, er ſey die

kosmologiſchen Arguments aber iſt, daß nichts exiſtiren kann, was nicht einen zureichenden Grund ſeiner Exiſtenz hat; auch der Begriff Gottes kann demnach nur dieſer ſeyn, daß er der zureichende Grund der Welt iſt, und Gott iſt nur darum, weil ohne ihn auch keine Welt wäre. Wenn alſo auch Gott über die Welt geſtellt wird, ſo iſt doch auch wieder die Welt das prius Gottes. Die ganze Betrachtungsweiſe iſt endlich, apoſterioriſch, und wenn auch dieſe Philoſophie einen Verſuch macht, die Sache a priori zu betrachten, fällt ſie ſogleich wieder auf den Boden der Endlichkeit zurück. Auch Wolf wollte ſich wieder auf den aprioriſchen Standpunct ſtellen, und aus dem Begriffe des allervollkommenſten Weſens die Exiſtenz und die Attribute Gottes ebenſo a priori demonſtriren, wie er ſie zuvor a posteriori demonſtrirt hat. Allein dieſe ſogenannte aprioriſche Demonſtration iſt nur eine andere Form der apoſterioriſchen. Da man nämlich, ſagt Wolf, nicht wiſſen könne, welche Beſchaffenheit ein ens perfectissimum habe, auſſer ſofern man von den Realitäten der Seele auf göttliche Attribute ſchließe, und Gott illimitirt zuſchreibe, was ſich in der Seele limitirt vorfindet, entweder als Thätigkeit oder als Vermögen, ſo ſage man richtiger, die Exiſtenz Gottes werde auf dieſe Weiſe aus der Betrachtung der menſchlichen Seele bewieſen. Aus der notio entis perfectissimi die Exiſtenz Gottes zu demonſtriren, ſey daher ebenſo viel als ſie aus der Betrachtung der menſchlichen Seele abzuleiten, deßwegen gehe die Demonſtration ebenſo den apoſteriori-

---

einzige Creatur, durch welche Gott ſeine Hauptabſicht bei der Welt erreichen könne, daß er nämlich als Gott erkannt und verehrt werde. So dreht ſich alles um den Menſchen als Mittelpunct. Gott ſelbſt hat das auf dieſe Weiſe nur egoiſtiſch erſcheinende Intereſſe, vom Menſchen erkannt und verehrt zu werden. Alles iſt für den Menſchen, die Sonne für die Erde, das Sternenlicht zur Beleuchtung des Wegs bei dunkler Nacht. Vgl. Erdmann a. a. O. S. 312.

ſchen Weg, wie wenn ſie von der Betrachtung dieſer ſichtbaren Welt ausgeht [17]). Hierin iſt der ganze Character die-

---

17) *Equidem*, ſagt Wolf in der Vorrede zum zweiten Theil ſeiner Theol. natur., *in parte prima integrum systema Theologiae naturalis exhibuimus, ut nihil addi posse videatur: hoc tamen non obstante partem alteram superaddere consultum duximus, in qua non modo in prima tradita aliter demonstrantur, verum etiam alia, quae ibidem frustra quaesiveris, eaque scitu necessaria et ex parte sublimia accedunt. Etenim in parte prima existentiam et attributa divina, quaeque inde pendent, demonstravimus, ex contemplatione mundi hujus adspectabilis, et hujus a Deo omnimodum dependentiam clarissime evicimus. Enimvero in parte hac altera existentiam Dei demonstramus ex notione entis perfectissimi et attributa ejus deducimus ex contemplatione animae nostrae. Haec demonstratio vulgo a priori fieri dicitur propterea quod existentia Dei necessaria ex ipsa ejus definitione, nimirum quod sit ens perfectissimum, infertur. Enimvero cum constare nequeat, quale sit ens perfectissimum, nisi quatenus ex realitatibus, quae insunt animae, colligas attributa divina, Deo nimirum illimitatas tribuendo, quae in ipsa limitatae deprehenduntur, et per modum actus, quae per modum facultatum insunt, rectius dici poterat existentiam hoc pacto ex contemplatione animae demonstrari.* Allerdings beweist Wolf das Daſeyn Gottes aus dem Begriff des vollkommenſten allerrealſten Weſens, und zwar muß auch hier wieder der Beweis der Möglichkeit vorangehen. *Gradus summus realitatis omnem excludit defectum, adeoque nihil ad eandem quomodocunque pertinens de ea negari potest. Impossibile igitur est, ut de realitate in gradu absolute summo idem et affirmari et negari debeat. — Realitas igitur in gradu absolute summo est possibilis.* Nachdem ſo geſagt iſt: das Allerrealſte iſt möglich, weil es das Allerreal-

ſer Theorie ausgeſprochen. Alles was ſie über das Weſen Gottes zu ſagen weiß, iſt in der notio entis perfectissimi

---

ſte iſt, wird nun auch noch geſagt: das allerrealſte Weſen exiſtirt, und zwar nothwendig, weil es das allerrealſte iſt, nur wird, ſtatt einfach zu ſagen: das Abſolute iſt, weil es das Abſolute iſt, die Exiſtenz als eine der verſchiedenen Realitäten genommen, aus welchen der Begriff des vollkommenſten Weſens gleichſam zuſammengeſezt gedacht wird. *Deus enim continet omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo*, deßwegen iſt er *possibilis*, und da das *possibile existere potest, existentia eidem inesse potest, consequenter, cum sit realitas. Jam porro existentia necessaria est gradus absolute summi* (weil die Exiſtenz auch eine Realität iſt, und der höchſte Grad nicht der höchſte wäre, wenn er nicht alle Realitäten in ſich vereinigte). *Igitur Deus necessario existit* (Theol. nat. P. II. §. 12 — 21.). So iſt nun zwar die Exiſtenz Gottes aus ſeinem Begriff bewieſen, wenn aber zugleich behauptet wird, daß man, vom allerrealſten Weſen abgeſehen, von der menſchlichen Seele nichts wiſſen könne, ſo hängt doch wieder alles an dieſer empiriſchen Betrachtung; das Abſolute ſezt ſich nicht durch ſich ſelbſt, ſondern es wird nur vom Endlichen aus als höchſter Grad geſezt, es iſt ebendeßwegen ein blos Vorgeſtelltes. Daß dieſe Philoſophie nie darüber hinwegkommt, daß ihr das Abſolute ein blos Vorgeſtelltes iſt, und daß ihr gleichwohl das Vorgeſtellte das an ſich Seyende iſt, iſt ihr bekannter Dogmatismus. Ganz konnte ſich jedoch der Grundfehler des Arguments, daß das Seyn des Abſoluten nur wie das Seyn der endlichen Dinge genommen wird, Wolf nicht verbergen. Er erinnert ausdrücklich a. a. O. §. 12., was von Realitäten und realen Beſtimmungen eines Begriffs gelte, dürfe man nicht auch auf Phänomene anwenden, offenbar, wie Erdmann bemerkt a. a. O. S. 337., um ſich den Inſtanzen zu entziehen, vermöge welcher man, wie ſchon der *Insipiens* gegen Anſelm, ebenſo auch auf die Exiſtenz einer grünſten Inſel ſchließen wollte. Grün, würde alſo Wolf geſagt haben, iſt nur ein

enthalten, Gott ist ein ens, eine Abstraction aus den Realitäten und Eigenschaften der menschlichen Seele, ein logisches Abstractum, auf das die Seele dadurch kommt, daß sie, was sie Endliches an sich hat, so viel möglich von sich hinwegdenkt, und aus den verschiedenen Vorstellungen, die sich ihr durch diese Abstraction ergeben, die Attribute Gottes zusammensezt. Es kann nichts unlebendigeres und inhaltsleereres geben, als das Wolf'sche ens perfectissimum. Es ist der Begriff Gottes, welchem aller absolute Inhalt genommen ist, und alle objective Realität fehlt. Denn was sollte hier wahrhaft objectiv seyn, wo alles nur eine Abstraction des vorstellenden Subjects ist? Darum kann es auch zu keinem realen und lebendigen Verhältniß des Objectiven und Subjectiven hier kommen. Wenn Spinoza, je objectiver er den Begriff der Substanz auffaßte, ihr nur um so entschiedener das Wissen des Subjects als die subjective Seite gegenüberstellte, und eben in dieser durch den Unterschied vermittelten Einheit des Objectiven und Subjectiven die Tiefe seines Systems liegt, so ist hievon bei Wolf auch nicht eine Ahnung. Object und Subject stehen auf völlig abstracte Weise einander gegenüber, ohne Leben und Bewegung, ohne alles Interesse, es ist nur die logische Analyse der Begriffe, durch welche diese sogenannte demonstrative Methode sich fortbewegt. Der abstractive logische Verstand ist es, durch welchen hier alles seinen Weg nehmen muß, um seine Stelle im System zu

---

Phänomen, etwas, was nicht wirklich Object ist, sondern nur äusserlich, nur an ihm zu seyn scheint, keine Realität. Kann man aber nicht, wenn einmal so unterschieden wird, mit demselben Recht sagen, Phänomene sind alle endlichen Dinge, und nur das Absolute ist das Reale, weil es das Seyn nicht blos äusserlich an sich hat, sondern das Seyn selbst ist? Ebenso verhält es sich, wenn Wolf, um Gott nicht seinen einfachen Substanzen gleichzusezen, als *ens infinitum* die *substantia per eminentiam* nennt. Ontol. §. 847.

finden. Kommt Wolf doch ſelbſt auf den Begriff der Religion, ſofern die Religion die ſubjective Seite ſeine Theologie iſt, erſt auf dieſem Wege. Die Religion gehört hier zum Recht Gottes über die Creatur. Da Gott der Herr der Natur und Welt und aller Creaturen iſt, ein jus oder dominium über ſie hat, ſo ſind alle Menſchen Knechte Gottes. Der Menſch darf daher ſeine freien Handlungen nicht nach ſeinem eigenen Willen beſtimmen, ſondern er muß ſich nach dem Willen Gottes richten. Dieß iſt für den Menſchen, der in ſeinem Wollen und Handeln frei iſt, eine moraliſche Nothwendigkeit oder Verbindlichkeit. Da nun der Wille Gottes das Vollkommene bezweckt, ſo hat der Menſch die Verbindlichkeit, ſeine freien Handlungen zur Vervollkommnung ſeines Zuſtandes und des Zuſtandes Anderer, d. h. zur Vollkommenheit des ganzen Univerſums, oder, was daſſelbe iſt, zur Manifeſtation der göttlichen Herrlichkeit einzurichten. Dazu gehört, daß er bei ſeinen freien Handlungen durch Motive beſtimmt wird, die von den göttlichen Attributen und insbeſondere von dem dominium Gottes über die Menſchen genommen ſind. So äuſſerlich ſtehen hier Gott und Menſch einander gegenüber, wie eine höhere und niedere Perſon, alles, wodurch ſich im Menſchen der Begriff der Religion realiſiren ſoll, kommt ihm nur im Begriff der äuſſern Auctorität zum Bewußtſeyn, welcher er ſich unterwerfen muß, damit Gott ſein jus et dominium in creaturas ausüben kann; von einer Einheit Gottes und des Menſchen, ſo wie von demjenigen, wodurch ſie vermittelt wird, überhaupt von allem, was zum Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns gehört, iſt hier nicht die Rede, es iſt mit Einem Worte nur der Standpunct des Judenthums, auf welchen dieſe natürliche Theologie ſich ſtellt. Alles dieß hat ſeinen Grund darin, daß es nur die endliche Vernunft iſt, in deren Sphäre ſie ſich bewegt. Einer ſolchen Vernunft kann es freilich nicht ſchwer fallen, noch ein anderes höheres Princip der Erkenntniß über ſich zu ſtellen. Es gibt

daher eine doppelte Theologie, eine natürliche, welche Gott alle diejenigen Prädicate beilegt, die sich mit logischer Consequenz aus der aufgestellten Nominaldefinition ableiten lassen, und eine geoffenbarte, nach welcher Gott alles zukommt, was die heilige Schrift von Gott aussagt, und alle Gewißheit sich auf die Auctorität Gottes stüzt, welcher in seinen Aussprüchen weder selbst irren, noch andere täuschen kann. Das Wesen Gottes wird so gleichsam in zwei völlig verschiedene Seiten getheilt, und es entsteht der Widerspruch, daß während auf der einen Seite das absolute Wesen Gottes durch die logischen Kategorien mit aller Bestimmtheit ausgemessen werden soll, durch die beiden Principien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, von welchen nach Wolf alle Gewißheit der Erkenntniß abhängt [18]), es auf der andern Seite derselben Vernunft völlig verschlossen bleibt. Und doch hat auch diese andere verschlossene dunkle Seite des Wesens Gottes, die erst geoffenbart werden muß, sofern sie für die Vernunft Gegenstand der Offenbarung ist, eine Beziehung auf die Vernunft, durch welche sie über ihre Endlichkeit hinausgehen muß. Ist nun schon dieß, dieser Gegensaz des Natürlichen und Uebernatürlichen, in welchem die endliche Vernunft die ihr gesezte Schranke immer wieder zu überschreiten sich genöthigt sieht, ein Widerspruch, in welchem sie mit sich selbst kommt, so kommt bei Wolf noch dieß hinzu, daß er in den Bestimmungen über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung und über den Begriff der leztern, die

18) *Evidentissimum est*, sagt Wolf in der Vorrede zum zweiten Theil seiner natürlichen Theologie, *quomodo veritas omnis sequatur ex Deo vi principii contradictionis atque rationis sufficientis, ut in dubium vocari minime possit, in duobus hisce principiis omnium rerum cognitionem terminari, et ab iis omnem cognitionis certitudinem pendere.*

Vernunft in dieſen Widerſpruch ſich noch weiter verwickeln läßt. Es iſt, behauptet Wolf [19]), gar nicht unmöglich, daß Gott dem Menſchen offenbart, was er will da es ſich nicht denken läßt, daß es ihm an Mitteln fehlt, ſich dem Menſchen verſtändlich zu machen, und ihm ſeinen Willen zu offenbaren, ohne Wunder aber kann eine ſolche unmittelbare göttliche Offenbarung nicht ſtattfinden, denn ein Wunder iſt jede Wirkung, bei welcher keine zureichende natürliche Urſache ſtattfindet, eine ſolche kann aber bei der Offenbarung nicht vorausgeſezt werden, da die Offenbarung ſelbſt nur dann einen zureichenden Grund hat, wenn die Ideen, welche Gott mittheilen will, auf dem gewöhnlichen natürlichen Wege nicht mitgetheilt werden können. Hieraus folgt, daß die Offenbarung Lehren enthalten muß, deren Kenntniß für den Menſchen zwar nothwendig iſt, die er aber auf einem andern Wege nicht erlangen kann. Da ein Wunder eine ſo große Veränderung iſt, ſo muß man annehmen, daß Gott ſehr wichtige Gründe haben müſſe, warum er ſich dem Menſchen unmittelbar offenbart. Sind es daher nicht Lehren, deren Kenntniß der Menſch auf der einen Seite nicht entbehren, auf der andern aber ohne Offenbarung nicht erlangen kann, ſo hätte eine unmittelbare göttliche Offenbarung keinen vernünftigen Grund. Gott kann nichts Ueberflüſſiges thun, überflüſſig aber wäre die Offenbarung, wenn ſie nichts anders enthielte, als was der Menſch auch ohne Offenbarung erkennen kann. Eine unmittelbare Offenbarung muß daher ſowohl übernatürlich als übervernünftig ſeyn, was aber über die Vernunft iſt, iſt nicht gegen die Vernunft. Was übernatürlich iſt, iſt nur als ein Wunder in der vernünftigen Welt anzuſehen, Wunder aber ſind nichts unmögliches. Was über die Vernunft iſt, wäre nur dann unmöglich, wenn es einen innern Widerſpruch in ſich ſchlöße, d. h. mit den logi-

19) Theol. natur. I. §. 449.

schen Gesezen der Vernunft in Widerstreit käme, aber dieß ist ja eben die Voraussezung, von welcher man hier ausgehen muß, daß was über die Vernunft ist, nicht gegen die Vernunft ist. Es gehört daher zum Wesen der Offenbarung, Mysterien zu enthalten, die zwar aus den Principien der Vernunft nicht demonstrirt werden können, aber mit denselben nicht in Widerspruch kommen, dagegen kann die Offenbarung nichts enthalten, was mit Vernunft und Erfahrung streitet, denn da Gott allwissend und über jeden Irrthum erhaben ist, so ist nicht möglich, daß der Inhalt der Offenbarung mit den Principien der Offenbarung und den sicher beglaubigten Thatsachen der Erfahrung streitet. So scharf sind demnach Vernunft und Offenbarung von einander getrennt; was die Offenbarung enthält, ist für die Vernunft schlechthin transscendent, und doch greifen beide auch wieder gegenseitig in einander ein. Die Offenbarung muß sich darin nach der Vernunft richten, daß sie nichts gegen die Vernunft enthält, und die Vernunft kann ja sogar der Offenbarung vorschreiben, welcher Art ihr Inhalt seyn muß, daß er nur übernatürlich und übervernünftig seyn kann, und wenn dieser Inhalt über der Vernunft ist, aber doch eine nothwendige Beziehung zu der Vernunft hat, so muß er auch im Wesen der Vernunft selbst begründet seyn. Was also die beiderseitigen Gebiete trennt und auseinanderhält, macht den Unterschied zwischen ihnen auch wieder zu einem blos fließenden, die Offenbarung kann nicht so über die Vernunft gestellt werden, daß sie nicht auch wieder Vernunft wäre, und wir erhalten so eine doppelte Vernunft, eine höhere und niedere, eine allgemeine und besondere, eine endliche und unendliche, aber eben dieß ist das Unnatürliche und dem Wesen der Vernunft Widerstreitende, sie kann nicht in sich selbst gespalten und mit sich uneinig seyn, sondern muß aus dieser Theilung und Entzweiung mit sich selbst sich zur einigen wahren und absoluten Vernunft zusammenschließen.

Dieß zeigte ſich bald genug an den Verſuchen, welche von den Theologen gemacht wurden, um die chriſtlichen Dogmen nach den Principien der Wolf'ſchen Philoſophie zu behandeln, wozu in der eigenthümlichen Beſchaffenheit der Trinitätslehre ein beſonderer Reiz für ſie zu liegen ſchien. Um von den darauf ſich beziehenden Schriften eines Carpov [20]) und Daries [21]), von welchen die erſtere ſich auf eine formale Anwendung der Wolf'ſchen Methode beſchränkte, die leztere eine ſo allgemeine Mißbilligung erfuhr, daß ſich der Verfaſſer ſelbſt zu einem Widerruf veranlaßt ſah, mag hier nur der bemerkenswertheſte Verſuch dieſer Art, welcher von Reuſch gemacht wurde [22]), kurz berückſichtigt werden, um an ihm das Verhältniß der Wolf'ſchen Philoſophie zur Theologie noch etwas näher ins Licht zu ſezen. Reuſch ſezte ſich die Aufgabe, das Trinitätsverhältniß, die Möglichkeit der Dreiheit in der Einheit aus der Natur des Geiſtes, als des Ebenbildes Gottes, zu erklären. Das Weſen des endlichen Geiſtes iſt ihm das Vorſtellungsvermögen, das durch drei Grade

---

20) Dissertatio theologica s. s. trinitatis mysterium methodo demonstrativa sistens. Jena 1730. Umgearbeitet zu der Schrift: Revelatum sacrosanctae trinitatis mysterium, methodo demonstrativa propositum et ab objectionibus dissentientium variis vindicatum. Jena 1735.

21) Tractatus philosophicus, in quo pluralitas personarum in deitate, qua omnes conditiones ex solis rationis principiis methodo mathematicorum demonstrata. Leuwarden 1735. Die Schrift erſchien anonym, als ſie großen Anſtoß erregte, bekannte ſich J. G. Daries als Verfaſſer, und erklärte ſie ſelbſt für einen, der evangeliſchen Kirche zum Schandfleck liegenden Libell. Vgl. Ludovici, ausführlichen Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Wolf'ſchen Philoſophie. 3te Aufl. Leipz. 1738. S. 173 f.

22) Introductio in theologiam revelatam. Ed. nova. Jena 1760. S. 687 f.

oder Acte ſich entwickelt. Im erſten Act bringt der Geiſt die rein ideelle Vorſtellung von allem ihm Möglichen in ſich hervor, die Materie aller Syſteme, wie ſie jeder Geiſt nach ſeiner Weiſe zu denken vermag; der zweite hat die Verhältniſſe, die Ordnung und den Zuſammenhang aller jener Syſteme, die als gedachte Möglichkeiten in ihm ſind, zu ſeinem Inhalt, und der dritte enthält das Urtheil, durch welches eines dieſer Syſteme für das beſte erklärt wird. Durch dieſelben drei Momente geht der Wille aus ſich hervor. Der erſte vorſtellende Act beſtimmt den Willen zur Hinneigung zu allem Guten und zur Abneigung gegen alles Böſe, wie es an ſich betrachtet wird, der zweite bezieht ſich auf daſſelbe Gute und Böſe in Hinſicht der ſyſtematiſchen Verbindung ſeiner Theile vermittelſt der voluntas media, und im dritten entſcheidet ſich der auf den Endzweck gerichtete und beſchließende Wille für das beſte und vollkommenſte der vorgeſtellten Syſteme. Der endliche Geiſt iſt in jedem dieſer drei Acte und Grade ſeiner vorſtellenden Thätigkeit ein Subject für ſich und eine Perſon, da aber dieſe Acte ſich als einzelne Momente folgen, ſo iſt der endliche Geiſt in jedem derſelben immer nur eine einzige Perſon. Daß der endliche Geiſt ſo manche zufällige Beſtimmtheiten ſeiner Perſönlichkeit hat, die nicht für ſich exiſtiren können, und ſeine Acte ſich nur ſucceſſiv zu einander verhalten, iſt ſeine Endlichkeit, dieſe Endlichkeit fällt aber bei dem vollkommenſten Geiſt hinweg; was bei dem endlichen zufällig und ſucceſſiv iſt, iſt bei dem unendlichen ſubſtanziell und zugleich. Wenn aber auch dieſe Acte zugleich ſind, ſo ſtehen ſie doch in Beziehung auf die vorſtellende und wollende Thätigkeit in einem ſolchen Verhältniß zu einander, daß der eine den andern zu ſeiner Vorausſezung hat. Auf die Beſtimmung dieſer Momente hat Reuſch beſonders ſeinen Scharfſinn verwandt, um einen gewiſſen geiſtigen Proceß in ihnen nachzuweiſen. Aus dem erſten Acte der vorſtellenden Thätigkeit entſpringt der auf alles Gute als ſolches gerichtete

Wille, welcher die Vorausſezung der beiden andern Acte iſt. In dieſem Sinne ſpricht Reuſch von einer Gerechtigkeit des Begehrens und Verabſcheuens, durch welche in dem Verhältniß des Guten und Böſen jedem Object ſein Recht zu Theil wird. Dieſe Gerechtigkeit iſt das erſte Moment, im zweiten ſoll dieſer Gerechtigkeit des Geiſtes genuggethan werden. Die Genugthuung beſteht überhaupt in der Aufhebung der Uebel und Unvollkommenheiten, welche den Geiſt hindern, ſich mit einem Object in Einheit zu ſezen. Wenn nun der zweite vorſtellende Act durch den Zuſammenhang der Zwecke und Mittel in einem Object ein ſolches Uebergewicht des Guten bewirken kann, daß der erſte Act ſich mit ihm Eins wiſſen kann, ſo wird durch die Vermittlung des zweiten Acts der Gerechtigkeit des erſten genuggethan. Es geſchieht dieß, wenn der zweite vorſtellende Act in der Wahl zwiſchen mehreren möglichen Syſtemen, die er entwirft, einen ſolchen Zuſammenhang zu Stande bringt, daß die möglich größte Summe des Guten erreicht werden kann. Wenn nun der dritte vorſtellende Act dieſe Ordnung und Heilsökonomie billigt, und die Ausführung einleitet, ſo wird durch den dritten Act in dem Object ſo viel Gutes, als möglich iſt, bewirkt, und indem dadurch von dem Object ſo viel möglich Unvollkommenes und Böſes entfernt wird, iſt dieſer dritte Act ein heiligender und reinigender. Die drei Momente wären demnach: Gerechtigkeit, Genugthuung, Heiligung, ſie ſind jedoch nicht ſo entwickelt, daß ihr Begriff vollkommen klar wäre, insbeſondere gilt dieß von dem zweiten und dritten Moment, wobei man nicht ſieht, welcher Unterſchied zwiſchen beiden ſeyn ſoll. Im Allgemeinen laſſen ſie ſich wohl ſo faſſen: 1. der Geiſt, ſofern er in ſeiner denkenden und wollenden Thätigkeit das an ſich Mögliche zu ſeinem Object hat; 2. die Verwirklichung des gedachten und gewollten Möglichen in dem Zuſammenhang eines Weltſyſtems, und 3. das Zurückgehen des Geiſtes aus dieſer Verwirklichung des an ſich

Möglichen in sich selbst, sofern er sich mit dieser Wirklichkeit des an sich Möglichen Eins wissen kann [23]). Da nun diese drei Acte in Gott zugleich und substanziell sind, und jeder wegen seiner Unendlichkeit jedes mögliche Complement seiner Existenz hat, so hat die vorstellende Thätigkeit Gottes, oder das Wesen Gottes in ihnen eine dreifache Subsistenz. In jedem dieser drei Acte äussert sich der Verstand und Wille aufs Vollkommenste, und das Wesen Gottes hat so drei mit Verstand und Willen begabte Subjecte, d. h. es sind in diesen drei Acten drei Personen im Wesen Gottes möglich. Diese drei mit den drei Personen identischen Acte müssen noch ganz immanent gedacht werden, aber alles, was Gott ausserhalb seines Wesens wirkt, ist durch sie bedingt. Ebendeßwegen sind die opera ad extra den drei Acten oder Personen gemeinsam, aber jeder Act concurrirt in seiner bestimmten Ordnung und Oekonomie zu diesen Werken. Vermöge des ersten Acts will Gott dem äussern Werk, oder der Welt alle Vollkommenheit verleihen und alle Unvollkommenheit von ihr abhalten, vermöge des zweiten entwirft Gott im Zusammenhang der Zwecke und Mittel die weiseste Weltordnung zur Erreichung der größten Summe des Guten, und vermöge des dritten wird dieses Gute wirklich zu Stande gebracht [24]). Vergleichen wir diese Theorie mit früheren Ver-

---

23) A. a. O. S. 703.: *Per vim repraesentativam infinitam producitur* 1. *materia idealis omnium mundorum idealium possibilium*; 2. *formarum in omnibus possibilibus idealibus inter se connexis possibilium elaboratio*; 3. *optimi approbatio, seu optimo inter omnia systemata possibilia praerogativa tributa.* Die drei Willens-Momente sind 1. die *voluntas Dei primitiva*, 2. die *voluntas media*, 3. die *voluntas Dei finalis.*

24) Auch hier ist besonders das Verhältniß des dritten Moments zum zweiten unklar. Reusch fährt dann noch fort: *Sic actus in vi repraesentativa infinita seu essentia Dei primus,*

ſuchen derſelben Art, ſo kann es als ein Fortſchritt angeſehen werden, daß Verſtand und Wille nicht als beſondere Momente unterſchieden, ſondern als die jedes Moment conſtituirenden Principien genommen werden. Im Denken und Wollen beſtimmt ſich Gott als Geiſt auf dreifache Weiſe zu Formen ſeiner Subſiſtenz, durch deren Vermittlung er in ſich ſelbſt zurückgeht. Auch das gehört zum Eigenthümlichen dieſer Theorie, daß, indem ſich Gott denkend und wollend beſtimmt, das Object des Denkens und Wollens nicht das Weſen Gottes ſelbſt iſt, ſondern vielmehr die Welt, ſofern ſie ideell in Gott geſezt iſt. Es ſpricht ſich hierin ganz der Character der Leibniz-Wolf'ſchen Philoſophie aus, welche, da ſie den Begriff Gottes durchaus vom Standpunct der Welt aus beſtimmt, Gott eigentlich zum Begriff der Welt macht, oder als das Subſtanzielle des Weſens Gottes betrachtet, daß Gott die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit denkt. So eng dieß mit dem Standpunct der Leibniz-Wolf'ſchen Philoſophie zuſammenhängt, ſo liegt doch, auch abgeſehen davon, eine ächt ſpeculative Bedeutung darin, daß, wenn einmal das Weſen Gottes als geiſtiger Proceß aufgefaßt wird, nicht blos das Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt, ſondern auch das Verhältniß Gottes zur Welt unter dieſen Geſichtspunct geſtellt wird. Wenn aber Reuſch dieſe Acte oder Momente als Perſonen im Sinne des kirchlichen Syſtems betrachten will, und

---

quatenus subsistit, producit primitus omnem operis externi materiam eamque conservat, item originarie appetit ac destinat omnia in opere decreto: actus secundus subsistentia justitiae actus primi, quatenus hic subsistit, offerre satisfactionem illamque praestare potest in opere condito atque per ἀνομίας nexumque inordinatum turbato: actus tertius, quatenus subsistit, propter satisfactionem a secundo oblatam atque praestitam per media hinc constituta ad perfectiones provehere potest opus, malaque ab illo separare seu illud sanctificare.

die Frage über die Möglichkeit, daß die Einheit des Weſens zugleich eine Dreiheit der Perſonen iſt, durch ſeine Theorie gelöst zu haben glaubt, ſo kann dieß nur als Accommodation und als willkürliche Begriffsbeſtimmung angeſehen werden. Als Momente des geiſtigen Proceſſes, in welchem Gott als der abſolute Geiſt ſich durch ſich ſelbſt beſtimmt, ſind ſie auch nur Momente, oder wie Reuſch den Begriff der Perſon beſtimmt, die Complemente deſſen, was zur Vollkommenheit der perſönlichen Exiſtenz Gottes gehört [25]). Klar aber geht aus einem ſpeculativen Verſuch dieſer Art, ſo ungenügend er auch ausgeführt iſt, hervor, wie die Leibniz-Wolf'ſche Philoſophie bei der abſtracten Trennung, welche ſie zwiſchen einer höhern und niedern Vernunft machte, nicht ſtehen bleiben konnte, wie auch ſie den nothwendigen Trieb in ſich hatte, die von ihr

25) Reuſch ſpricht a. a. O. S. 707. in Beziehung auf die drei Acte von einer *perfectissima illorum subsistentia, qua nullum aliunde debeat accipere complementum existentiae. Tria igitur supposita intelligentia seu tres personas in unica vi infinita, seu essentia Dei, per tres hosce actus, quoad complementum existentiae spectatos, cogitare licet, quarum prima est principium secundae, prima autem ac secunda principium est tertiae. Quae personae propter infinitatem quoque vis repraesentativae, quae Dei essentiam constituit, atque simul est, quod esse potest, simul in essentia Dei existunt, itemque hae personae esse possunt a se realiter diversae; quoniam ad se referuntur tanquam principium ac principiatum reale, relativa autem oppositio, qualem habet prima ad secundum, prima item et secunda ad tertiam infret eralem diversitatem.* Wie ſtimmt aber damit zuſammen, daß nach S. 692. *talis est subsistentia entis a se, aut tales sunt subsistentiae in ente a se*, daß, *quod perfectissime subsistit, non tanquam pars seu propter aliud, scilicet totum, existat?* Sind ſie auch als Momente eine Totalität für ſich, ſo ſind ſie doch immer nur Momente.

ſelbſt geſezte Schranke zu durchbrechen, und was ſie als ein Myſterium des Glaubens über die endliche Vernunft ſtellte, in die Sphäre des denkenden Bewußtſeyns hereinzuziehen, um es in demſelben zu begreifen. Als ein Begreifen des Glaubensgeheimniſſes will zwar Reuſch ſeine Theorie nicht angeſehen wiſſen, die Erkenntnißquelle der Lehre ſelbſt ſoll einzig nur die heilige Schrift ſeyn, ſie ſoll ein völlig unbegreifliches Myſterium bleiben, und der gemachte Verſuch ſoll nur erläutern, wie ein ſolches Verhältniß an ſich möglich iſt [26]). Was heißt aber Begreifen anders, als die Möglichkeit einer Sache erklären, und wenn auch nur die weſentlichen Elemente einer ſolchen ſpeculativen Entwicklung für richtig gehalten werden können, ſo iſt ebendamit auch zugegeben, daß die Trinitätslehre, ſo betrachtet, ein Object nicht blos des Glaubens, ſondern auch des Wiſſens iſt, daß die denkende Vernunft ſelbſt den abſoluten Begriff Gottes anders als auf dieſe Weiſe nicht denken kann.

---

26) A. a. O. S. 708. Reuſch beruft ſich ſelbſt auf Canz als ſeinen Vorgänger. Canz ſtellt in ſeinem Consensus philosophiae Wolfianae cum theologia 1737. S. 468 f. die drei Perſonen gleichfalls als drei Acte dar, die zugleich Perſonen ſeyn ſollen. Der erſte Act iſt Gott als unendliche Thätigkeit, als die *ratio* von allem; der zweite Act iſt die wollende Weisheit als Princip der Herſtellung der geſtörten Weltharmonie oder der Verſöhnung; der dritte Act die das Gute actuell ertheilende Liebe. Das Reſultat iſt aber bei Canz ganz klar nur dieß, daß *triplex idem actus subsistit seorsum quisque* (S. 482.). Es ſoll die Harmonie des Trinitäts-Verhältniſſes gezeigt werden, dieſes ſelbſt aber unendliches Geheimniß bleiben.

Viertes Kapitel.

Der Bruch des Bewußtſeyns mit dem alten Dogma. Der Deismus in England, die Periode der Aufklärung und der beginnenden Kritik in Teutſchland.

Carteſius, Spinoza, Leibniz, Wolf — welcher ſchöne befriedigende Verlauf des vernünftigen ſowohl, als des gläubigen Bewußtſeyns! Hatte in Carteſius der ſelbſtbewußte Geiſt in ſeinem cogito den Hebel gefunden, mit welchem er Himmel und Erde bewegen und aus ihren alten Fugen reißen wollte, hatte in Spinoza das ſpeculative Wiſſen ein Syſtem aufgeſtellt, das in ſeiner abſoluten Subſtanz dem Glauben mit der zwingenden Macht einer ehernen Nothwendigkeit entgegentrat, ſo war dagegen durch Leibniz und Wolf die philoſophirende Vernunft in dem kühnen Aufſchwung, mit welchem ſie, auf ihre abſolute Macht vertrauend, alle Schranken überſchreiten und auf den Trümmern des Glaubens ihren Thron errichten wollte, gezügelt und zum Bewußtſeyn der ihr geſezten Grenzen zurückgerufen worden. Die Macht des gewaltigen Stroms, der niederreiſſend und zerſtörend ſich daherwälzte, war gebrochen und eingedämmt, und ſeine ſtolzen Wellen mußten ſich wieder ruhig und ſanft vor den feſten Mauern des Glaubens niederlegen. So friedlich und harmoniſch ſchien ja durch Leibniz und Wolf das Verhältniß zwiſchen Vernunft und Glauben geordnet und feſtgeſtellt. Allein bei näherer Betrachtung konnte gleichwohl der auf dieſe Weiſe zwiſchen dieſen beiden Mächten geſchloſſene Friede von keinem dauernden Beſtande ſeyn. War es die Vernunft, die ſich auf der von ihr beſtimmten Grundlage mit dem Glauben verglich und auseinanderſezte, ſo war es im Grunde nur die Selbſtbeſchränkung der Vernunft, durch welche dem Glauben das ihm gebührende Gebiet ſichergeſtellt werden ſollte. Der Glaube ſelbſt aber hatte ſchon zu

oft auf das entſchiedenſte erklärt, daß er mit der Vernunft nichts zu thun haben wolle. Wie konnte die Vernunft mit einem Gegner ſich verſtändigt zu haben hoffen, welcher immer wieder bereit war, ſeinen Widerſpruch gegen den Glauben herauszukehren, und gerade dieſen Widerſpruch als das Kriterium ſeiner abſolnten Wahrheit geltend zu machen? Was halfen alle jene Beſtimmungen, durch welche man das **supra rationem** und das **contra rationem** gegen einander abgemeſſen zu haben glaubte, wenn an ſich ſchon, je nachdem die Vernunft gegen den Glauben geſtimmt war, das **supra** ebenſogut auch ein **contra** werden konnte, und der Glaube hinwiederum die gezogene Grenzlinie mit dem alten Wahlſpruch überſpringen konnte: wer nicht mit mir iſt, iſt wider mich? Mit Einem Worte, der ganze Proceß zwiſchen Vernunft und Glauben, welcher mit Carteſius ſeinen Anfang genommen hatte, hatte noch keineswegs einen ſolchen Verlauf gehabt, daß er zu einem auch nur auf einem einzelnen Puncte feſtſtehenden Reſultat geführt hätte. Der Unterſchied zwiſchen beiden mußte erſt weit tiefer und gründlicher aufgefaßt und vielſeitiger durchgeführt werden, wenn er auf ſeinen wahren Begriff gebracht werden ſollte. Verfolgt man den weitern Gang der Sache über Wolf hinaus, ſo ſcheint freilich, was zunächſt die teutſche Phlloſophie und Theologie betrifft, von Wolf bis auf Kant kein ſehr großer Schritt zu ſeyn. Wie vieles liegt aber in dieſer kurzen Periode dazwiſchen, wenn man bedenkt, daß Kant nicht blos Leibniz und Wolf ſondern auch Locke und Hume zu ſeiner weſentlichen Vorausſezung hat. Um ſich aber über den ganzen Gang der Bewegung, welcher einen ſo bedeutenden Umſchwung des Bewußtſeyns herbeiführte, gehörig zu orientiren, müſſen wir auf die erſten Anfänge unſerer Periode zurückſehen. Durch die Reformation war der erſte große durchgreifende Riß in dem glaubigen Bewußtſeyn entſtanden. Man konnte ſich mit einer Kirche nicht mehr Eins wiſſen,

welche die Erlangung der Seligkeit von Bedingungen abhängig gemacht wiſſen wollte, bei welchen das glaubige Subject keine weſentliche Beziehung zu ſich ſelbſt erkennen konnte. Doch war es zunächſt nur das Intereſſe des practiſchen Chriſtenthums, das dieſen Zwieſpalt herbeiführte, und das kirchliche Dogma ſelbſt blieb, ſo weit es nicht von dieſem unmittelbaren Intereſſe berührt wurde, unverändert ſtehen, wenn auch ſeine weſentliche Grundlage gleich anfangs erſchüttet werden mußte. Denn welchen Anſpruch auf abſolute Wahrheit konnte das Dogma noch haben, wenn der Kirche, deren Lehre es war, keine abſolute Autorität mehr zuerkannt wurde, und was konnte hindern, daſſelbe Princip, durch welches man dem glaubigen Bewußtſeyn ſeine Autonomie vindicirt hatte, auch gegen das Dogma geltend zu machen? Es kann unmöglich geläugnet werden, daß dieſelbe Bewegung, welche den Proteſtantismus hervorgerufen hatte, im Socinianismus nur einen andern Ausgangspunct nahm, um in einem weiteren Kreiſe daſſelbe Intereſſe zu verfolgen. Mit demſelben Rechte, mit welchem man für den Zweck der Reformation Grundſäze und Inſtitutionen verworfen hatte, in welchen man nur den offenbarſten Widerſpruch mit dem Intereſſe des chriſtlich religiöſen Bewußtſeyns ſehen zu müſſen glaubte, ſezte man ſich zu dem Dogma und zwar, wie natürlich, vor allem zu demjenigen Inhalt deſſelben, der zwar als der Mittelpunct des Glaubens galt, aber auch am meiſten die unbedingte Unterordnung der Vernunft unter die Autorität des Glaubens gefordert, in daſſelbe negative Verhältniß. Der Widerſpruch, welchen die Socinianer gegen das Dogma von der Trinität und der Perſon Chriſti erhoben und zur Grundlage ihrer Oppoſition gegen das kirchliche Glaubensſyſtem machten, beruhte auf dem Grundſaz, daß nichts als religiöſe Wahrheit gelten könne, was nicht die Vernunft mit den von ihr anerkannten nothwendigen Wahrheiten zu vereinigen im Stande iſt. Je negativer ſich aber der Socinia-

nismus gegen das alte Dogma verhielt, deſto mehr machte es ſich auf der andern Seite der Proteſtantismus zu ſeiner Aufgabe, die beſtrittenen Lehren in ihrer alten Auctorität aufrecht zu erhalten und allem aufzubieten, was zu ihrer Vertheidigung gegen die Angriffe der Gegner dienen konnte. Betrachtet man das Verhältniß, in welchem der Proteſtantismus und der Socinianismus zu einander ſtunden, ſo muß gewiß in hohem Grade auffallen, wie zwei Syſteme, die in ihrem Ausgangspuncte, in den Principien, auf welchen ſie beruhten, in ihrer Stellung zur katholiſchen Kirche in einer ſo nahen Verwandtſchaft mit einander ſtunden, in einen ſo unverſöhnlichen Conflict kommen konnten, und es läßt ſich dieſe Erſcheinung nur daraus erklären, daß das urſprüngliche Princip des Proteſtantismus, in Folge einer demſelben immer noch anhängenden Befangenheit, ſelbſt wieder ein gebundenes und gehemmtes wurde und ſich in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt verwickelte, von welchem es erſt in ſeiner weiteren Entwickelung wieder frei werden mußte. Denn was iſt es anders als der augenſcheinlichſte Widerſpruch, wenn der Proteſtantismus das unbedingteſte Verdammungsurtheil über den Socinianismus deswegen ausſprach, weil er nach demſelben Grundſaze der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit, auf welchem der ganze Proteſtantismus beruhte, über die Lehre von der Dreieinigkeit auf ein anderes Reſultat des Denkens und Forſchens in der Schrift gekommen war, als dasjenige war, bei welchem der Proteſtantismus ſelbſt ſtehen bleiben zu müſſen glaubte? In jedem Falle hätte die Conſequenz gefordert, daß, wenn auch die Proteſtanten es vorzogen, das kirchlich überlieferte Dogma beizubehalten, eine Lehre, wie die ſocinianiſche und überhaupt jede, welcher es nicht an dem erſten Beſtreben fehlte, ſich nach Vernunft und Schrift zu rechtfertigen, wenigſtens als eine gleichberechtigte von ihnen anerkannt wurde. Wo war aber damals die proteſtantiſche Geſinnung, welche es für Recht

und Pflicht gehalten hätte, auch dem Gegner bei seinen abweichenden Ansichten einen Anspruch auf Wahrheit zuzugestehen? Indem man davon noch weit entfernt und einzig nur darauf bedacht war, das alte Dogma, bei welchem man nicht blos durch die kirchliche Autorität sich binden ließ, sondern auch an seiner vollkommenen Uebereinstimmung mit der Lehre der Schrift nicht zweifeln zu dürfen glaubte, auf jede Weise festzuhalten und mit einem neuen Bollwerke scholastischer Formeln und Distinctionen zu umgeben, um es troz seines Widerspruchs mit der Vernunft, welchen man ohne Bedenken zugab, ja sogar als ein Kriterium seiner Göttlichkeit ansah, als das allein seligmachende Dogma des protestantischen Glaubens aufzustellen, geschah hiemit nichts anders, als daß sich in der protestantischen Theologie ein neuer Katholicismus constituirte, welcher, so gewiß das protestantische Princip nicht wieder in sich untergehen konnte, ebenso gewiß dasselbe Schicksal haben mußte, das der alte Katholicismus gehabt hatte. Der Socinianismus zwar konnte bei seiner bekannten Einseitigkeit und dem ihm eigenen Mangel an systematischer Consequenz den Kampf mit dem Protestantismus nicht mit Erfolg bestehen, und der leztere behauptete seine, alle Ansprüche des vernünftigen Denkens schlechthin negirende Herrschaft bis in die erste Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Allein der denkenden Vernunft, deren Sache schon der Socinianismus geführt hatte, ohne jedoch ihre Principien fester und allgemeiner zu begründen, konnte darum doch ihr Recht nicht länger streitig gemacht werden. Was der Socinianismus zuerst begonnen hatte, mußte weiter forgeführt werden, der weitere Fortschritt aber konnte nur dadurch geschehen, daß dasselbe, was der Socinianismus mit der ganzen Energie, deren er fähig war, zunächst am Trinitätsdogma versucht hatte, gegen das christliche Dogma überhaupt in seiner bisherigen kirchlichen Gestalt unternommen wurde. Sehen wir

uns nun nach den Erſcheinungen um, die wir als die Fortſezung der ſocinianiſchen Beſtrebungen für das Recht des vernünftigen Denkens in Sachen des Glaubens, für das Recht der den poſitiven Inhalt der Religion prüfenden Vernunft betrachten können, ſo liegt uns nichts näher als der engliſche Deismus, in welchem gewiß jeder, der dem allgemeinen Entwicklungsgange des Geiſtes zu folgen weiß, und ſich nicht durch Einzelnheiten den richtigen Geſichtspunct für das Ganze verrücken läßt, dieſelbe weſentliche Tendenz, die ſchon dem Socinianismus zu Grunde lag, anerkennen muß. Auch erinnert ja ſchon der Name des Deismus an die Oppoſition gegen eine Theologie, die ſich das göttliche Weſen nur trinitariſch denken konnte, wenn auch das Characteriſtiſche des Deismus eben dieß iſt, daß es ihm nicht ſowohl um den Widerſpruch gegen ein einzelnes Dogma, als vielmehr um das Verhältniß des poſitiven Chriſtenthums zum vernünftigen Denken überhaupt zu thun war. Zwiſchen dem Socinianismus und dem Deismus liegt jedoch noch ein wichtiges Mittelglied, das in der Reihe dieſer Momente nicht überſehen werden darf, der Spinozismus, unter welchem ich jedoch hier nicht das ſpeculative Syſtem verſtehe, das man gewöhnlich mit dieſem Namen bezeichnet, ſondern alle jene Anſichten und Grundſäze, welche Spinoza über das Verhältniß des Glaubens und Wiſſens, der Vernunft und der poſitiven Religion und Offenbarung in ſeinem **Tractatus theologico-politicus** entwickelte, in welcher Abhandlung Spinoza ſein Syſtem, ſo zu ſagen, populariſirte, und die ſubſtanzielle Vernunft, eine Maſſe von allgemeinen und nothwendigen Vernunftwahrheiten, die nur ausgeſprochen werden dürfen um immer allgemeiner anerkannt zu werden, in das allgemeine Bewußtſeyn der Zeit einführte. Dieſe berühmte Abhandlung, welche in der nächſten Verwandtſchaft mit dem Deismus ſteht, wenn auch die engliſchen Deiſten ſich weniger auf ſie berufen, als man vielleicht erwarten

ſollte, kann man nicht mit Unrecht die **Magna charta** des engliſchen Deismus nennen. Die Autonomie des vernünftigen Denkens in Sachen des Glaubens, welche die engliſchen Deiſten im Grunde ſchon als ein wohlerworbenes Recht vorausſezen, iſt hier zuerſt der Vernunft mit einer Evidenz vindicirt, welche für alle folgende Zeiten grundlegend ſeyn mußte, und ſo Vieles, was die engliſchen Deiſten und ſo manche andere Verfechter des Rechts der Vernunft in der Folge geltend machten, iſt nur eine Wiederholung und weitere Ausführung des ſchon von Spinoza Geſagten [1]).

Gleich bei dem Erſten, der gewöhnlich an die Spize der engliſchen Deiſten geſtellt wird, bei Herbert, läßt ſich die Einwirkung der ſpinoziſtiſchen Grundſäze deutlich genug wahrnehmen. Wie Herbert in ſeinen fünf Artikeln, hatte auch ſchon Spinoza den ganzen Inhalt des religiöſen Glaubens auf eine ſo viel möglich kleine Zahl allgemein anzuerkennender Wahrheiten zu bringen geſucht [2]). In den fünf Wahr-

---

1) Man vgl. über das Folgende G. V. Lechler, Geſchichte des engliſchen Deismus. 1841. In dieſem ausgezeichneten Werk iſt zuerſt der Gang und Character des Deismus genauer erforſcht und von einem objectiven Standpunct aus gewürdigt worden.

2) Nach dem Tract. theol. polit. c. 14. ſind die *dogmata fidei universalis, quae omnia huc tendere debent, nempe dari ens supremum, quod justitiam et caritatem amat, cuique omnes, ut salvi sint, obedire tenentur, eumque cultu justitiae et caritate erga proximum adorare, nulla praeter haec:* 1. *Deum, hoc est ens supremum, summe justum et misericordem, sive verae vitae exemplar existere* (weil man ihm ſonſt nicht gehorchen kann). 2. *Eum esse unicum. — Devotio namque admiratio et amor ex sola excellentia unius supra reliquos orientur.* 3. *Eum ubique esse praesentem, vel omnia ipsi patere.* 4. *Ipsum in omnia supremum habere jus et dominium, nec aliquid jure coactum, sed ex absoluto beneplacito et sin-*

heiten, daß ein höchſtes Weſen exiſtirt, daß es verehrt werden muß, daß Tugend und Frömmigkeit die Haupttheile der Gottesverehrung ſind, daß man die Sünden zu bereuen und von ihnen zu laſſen hat, daß von der göttlichen Güte und Gerechtigkeit Belohnung oder Strafe, ſowohl in dieſem Leben als nach demſelben zu erwarten iſt, erkannte Herbert den Kern aller Religion, ſie ſollten die Wahrheiten ſeyn, die als die Grundſäulen der reinen Religion und der allgemeinen Vorſehung Gottes unter allen Entartungen und Verfälſchungen durch Glaubensartikel, Gebräuche und Inſtitutionen, die im Intereſſe der ſich bildenden Hierarchie hinzukamen, und den ſittlichen Einfluß der Religion ſchwächten, durch alle Zeiten hindurch feſtſtunden. Wir ſehen ſo ſchon in dieſen Grundartikeln, welche Herbert als die allein gültigen Kriterien alles Wahren und Falſchen auf dem Gebiete der Religionsgeſchichte galten, in welchen er ſomit die erſten Grundlinien einer Kritik der Religion aufſtellte, den Deismus auf den kritiſchen Standpunct ſich ſtellen, auf welchem das Vernünftige als der weſentliche ſubſtanzielle Inhalt der Religion von allem Unweſentlichen geſchieden werden ſoll, und das Reſultat dieſes Verfahrens kann daher nur ſeyn, daß eine übernatürliche Offenbarung, da auch ſie zu jenen Artikeln nichts hinzuſezen kann, was zur Erlangung des Heils abſolut nothwendig wäre, wenn auch nicht als an ſich unmöglich, doch wenigſtens als überflüſſig erſcheint. Wie bei Herbert die poſitive Religion gegen die aprioriſche Grundlage der Religion

---

gulari gratia facere. Omnes enim ipsi absolute obedire tenentur, ipse autem nemini. 5. *Cultum Dei, ejusque obedientiam in sola justitia et charitate, sive amore erga proximum consistere.* 6. *Omnes, qui hac vivendi ratione Deo obediunt, salvos tantum esse, reliquos autem, qui sub imperio voluptatum vivunt, perditos.* 7. *Denique Deum poenitentibus peccata condonare.*

in der Vernunft, in den notitiae communes, in welchen die subjective Vernunft des Einzelnen ihren objectiven Inhalt hat, völlig zurücktrat, so wollte Hobbes, wenn er auch, wie alles Wissen durch die Erfahrung, so die Religion durch äussere Offenbarung entstehen ließ, dieselbe wenigstens nicht um ihrer selbst willen, sondern nur durch die Auctorität der Staatsgewalt, oder des Souveräns, der allein der authentische Interpret der Schrift und der in ihr geoffenbarten Lehre, oder der Repräsentant der objectiven Vernunft ist, anerkannt wissen. Von dem Staatsoberhaupt hängt daher ab, was als öffentliche Religion gelten soll, das Wesen der Religion selbst aber sezte Hobbes in Gehorsam und Glauben, und den wesentlichen Inhalt des Glaubens, oder die nothwendige Bedingung der Seligkeit in die Anerkennung der Wahrheit, daß Jesus der Christ, oder der verheißene Messias sey. Die kritische Scheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen konnte nur zur größten Vereinfachung der religiösen Wahrheiten führen. Ihre eigentliche Begründung erhielt diese kritische, dem Deismus eigenthümliche Tendenz durch Locke. Als der Philosoph der Erfahrung, welcher alles Wissen und Denken aus Sensation und Reflexion ableitete, konnte er natürliche Religion und Offenbarung neben einander bestehen lassen, um so mehr aber war es ihm darum zu thun, der Wahrheit auf dem Wege der Ideen nachzugehen, die wir durch Sensation und Reflexion erhalten haben, oder das Verhältniß der Vernunft zum Glauben und zur Offenbarung zu prüfen. Das Verhältniß zwischen beiden bestimmte Locke so, daß er es durchaus als ein Recht der Vernunft betrachtete, darüber zu entscheiden, ob etwas wirklich Offenbarung sey, und was der Sinn dieser Offenbarung sey. Die Offenbarung wird in ein so abhängiges Verhältniß zur Vernunft gesezt, daß der Unterschied zwischen beiden nur noch ein formeller seyn kann. Wie die Vernunft die natürliche Offenbarung ist, wodurch die ewige Quelle des Wissens dem Menschen die Wahrheiten zu-

kommen läßt, die in den Bereich ſeiner natürlichen Fähigkeiten gelegt ſind, ſo iſt die Offenbarung die natürliche Vernunft, nur erweitert durch eine neue Reihe von Entdeckungen, die von Gott unmittelbar mitgetheilt werden, und deren Wahrheit die Vernunft beſtätigt durch das Zeugniß und die Beweiſe, die ſie gibt, daß ſie von Gott kommen. Die chriſtliche Offenbarung kann daher nichts enthalten, was die natürliche Vernunft unvermögend wäre, aus ſich ſelbſt zu erkennen, als Offenbarung hat aber das Chriſtenthum den doppelten Vorzug, daß es Wahrheiten mittheilt, auf deren vollkommene Erkenntniß die Vernunft für ſich ſelbſt erſt mit Mühe oder vielleicht gar nicht gekommen ſeyn würde, und daß es dieſe Wahrheiten nicht in abſtracter Form, ſondern in populärer Geſtalt, auf eine dem größern Theil der Menſchen angemeſſene Weiſe mittheilt. Ebendeßwegen iſt der einzige Fundamentalartikel des Chriſtenthums, die Wahrheit, deren Anerkennung allein von jedem gefordert werden kann, der Saz, daß Jeſus der Meſſias iſt, womit im Grunde nichts anderes geſagt iſt, als eben nur dieß, daß das Chriſtenthum eine Offenbarung in dem angegebenen Sinne iſt. Hierin beſteht „die Vernünftigkeit des Chriſtenthums, wie es in der Schrift überliefert iſt“ [3]), alle übrigen in der Schrift enthaltenen Wahrheiten können dem Menſchen, unbeſchadet des Heils ſeiner Seele, unbekannt bleiben, wofern er nur bereit iſt, alle Wahrheiten, die von Gott kommen, anzunehmen. Aus dieſer Beſtimmung des Verhältniſſes der Vernunft und Offenbarung ergab ſich ſowohl jene Weite für die Freiheit der religiöſen Anſicht, welche damals in England die Denkweiſe ſo Vieler war, die nicht in die eigentliche Klaſſe der Deiſten gehörten, und durch den Namen der Latitudinarier treffend

3) Dieß iſt der Titel der Schrift Locke's vom J. 1695, in welcher er ſeine Anſicht von Vernunft und Offenbarung auf das Chriſtenthum anwandte.

bezeichnet wurden, als auch der Grundsaz der freiesten bürgerlichen Duldung aller Religionsparteien, dessen kräftiger Vertheidiger gleichfalls Locke war. Es war nur vollends ausgesprochen, was schon durch Locke das Bekenntniß des Deismus geworden war, wenn Toland in seiner bekannten Schrift das Christenthum geradezu eine Religion ohne Geheimniß nannte, und im Gegensaz gegen alle Principien der Auctorität das Princip aufstellte, daß die Vernunft die einzige Grundlage aller Gewißheit sey. Liegt, wenn auch die Offenbarung das Mittel ist, um die Erkenntniß gewisser Wahrheiten factisch mitzutheilen, der Grund der Ueberzeugung von diesen Wahrheiten nur in ihnen selbst, oder in der Vernunft, so kann im Christenthum nichts über die Vernunft seyn, und keine christliche Lehre im eigentlichen Sinn ein Geheimniß genannt werden. Nur auf dem Wege der Kritik konnte Toland zu dem Resultat kommen, daß die Vernunft das einzige Kriterium aller Wahrheit sey, sein kritischer Geist zeigte sich aber noch besonders darin, daß er, um den Begriff des Geheimnisses noch genauer zu analysiren und seine Nichtanwendung auf das Christenthum zu zeigen, auf dieselbe Unterscheidung zurückging, welche Kant zwischen den Dingen an sich und der Erscheinung machte. Diesen Unterschied sezte er bei der Behauptung voraus, daß, wenn man das Christenthum aus dem Grunde übervernünftig und geheimnißvoll nennen wollte, weil wir keine adäquate Idee seines Wesens haben, hiemit nichts Besonderes von demselben ausgesagt wäre, da wir ja überhaupt die Dinge ihrem eigentlichen Wesen nach nicht kennen, sondern nur soweit sie in Beziehung zu uns stehen. Schon aus dem Bisherigen ist zu ersehen, wie der Deismus durchaus auf der Seite der subjectiven Vernunft steht, auf welcher es für ihn keine Objectivität der Wahrheit gibt, die nicht zugleich subjective Gewißheit ist; alles, was ist, hat nur insofern Realität, als es ein Object des vernünftigen Wissens ist, und es ist daher ein wesentliches Recht des Sub-

jects, von ſich zurückzuweiſen, oder als etwas höchſt Indifferentes anzuſehen, was es mit ſeinem ſubjectiven Bewußtſeyn nicht vereinigen kann. Es iſt die Vorausſezung, von welcher der Deismus von Anfang an ausging, er ſah ſich aber auch noch beſonders veranlaßt, das Recht der ſubjectiven Freiheit des Gedankens, das ſogenannte Freidenken für ſich in Anſpruch zu nehmen und gegen die dagegen erhobenen Einwendungen zu vertheidigen, wie von Collins in der Abhandlung über das Freidenken geſchah, in welcher es als ein Recht nachgewieſen wurde, das nicht beſchränkt werden dürfe, da es das einzige Mittel ſey, zur Erkenntniß der Wahrheit zu kommen, da es ferner weſentlich zum Wohl der Geſellſchaft beitrage, und überdieß durch die Bibel und die Verhältniſſe erlaubt und geboten ſey. Die Erörterungen, welche die Schrift von Collins zur Folge hatte, ſtellten nur um ſo mehr die ſelbſt von den Gegnern der Deiſten anerkannten Grundſäze feſt, daß der Vernunft, dem Denken, die volle Freiheit zu laſſen ſey, daß auch Fragen über Religion und Offenbarung keine Ausnahme geſtatten, daß Vernunft und Offenbarung keinen Gegenſaz bilden, und daß die Entſcheidung über die Wirklichkeit ſowohl als den Inhalt einer Offenbarung immer nur von der Vernunft abhängen könne. Einen ſo feſten Haltpunct hatte demnach das durch alle dieſe Denker, insbeſondere durch Locke begründete Princip der Autonomie der Vernunft in dem Bewußtſeyn gewonnen. Fragen wir aber, was denn, wenn das formale Princip des Deismus das freie Denken iſt, das materiale Princip deſſelben iſt, ſo war es Schaftesbury, welcher die Autonomie der Vernunft als die Autonomie des Sittlichen beſtimmte, und das Sittliche als den einzigen Maasſtab, nach welchem die Wahrheit der Religion beurtheilt werden muß, betrachtet wiſſen wollte. Nur durch ihren ſittlichen Gehalt, die Idee einer unmittelbar auch die Glückſeligkeit als ihre Belohnung in ſich enthaltenden Tugend, nicht durch das Wunder, das den Un-

glaubigen nicht überzeugt, und dem Glaubigen entbehrlich ist, sollte die Offenbarung sich rechtfertigen können, aber selbst in dieser Hinsicht scheint Shaftesbury in seinen Anforderungen durch das Christenthum nicht ganz befriedigt worden zu seyn, da er ihm nicht undeutlich den Vorwurf einer zu abstract-religiösen Lebens-Ansicht machte. Je größeres Gewicht Shaftesbury auf sein sittliches Kriterium legt, desto weniger kann sein geringschäzendes Urtheil über die Wunder befremden. Die Frage über die Wunder war bisher noch nicht besonders hervorgehoben worden: selbst Toland hatte noch als supranaturaler Rationalist den übernatürlichen Ursprung des Christenthums vorausgesezt. Auf analoge Weise hatte ja auch den Socinianismus sein Widerspruch gegen das Uebervernünftige der Lehre des Christenthums nicht abgehalten, an das Uebernatürliche seiner Thatsachen zu glauben. Im Princip des Deismus und seinem ganzen Entwicklungsgange lag es jedoch, auch diese Frage nicht ruhen zu lassen. Nach der von Whiston gegebenen Anregung waren es Collins und Woolston, welche diese Rolle der Bestreitung des Christenthums als positiver Offenbarung übernahmen. Nur war es zunächst nicht der Begriff des Wunders selbst, und die Frage über die Möglichkeit des Wunders, was man in Untersuchung zog, sondern die Beschaffenheit der neutestamentlichen Wundererzählungen, deren Glaubwürdigkeit mit den stärksten Waffen angegriffen wurde, indem sie ihrem buchstäblichen Sinne nach genommen, nur eine Reihe der unwahrscheinlichsten und ungereimtesten Dinge enthalten sollten. Erst im weitern Verlauf dieser Controverse faßte man den Begriff des Wunders schärfer ins Auge. Da man den Apologeten des gewöhnlichen Wunderbegriffs, welche, um die Möglichkeit des Wunders zu retten, das Wunder auf seinen relativen Begriff herabsezten, nicht antworten konnte, ohne den absoluten Begriff des Wunders festzuhalten, sofern das Wunder für den Zweck, für welchen es geschehen soll, zur Beglaubigung übernatürli-

cher Auctorität ſelbſt nur etwas Uebernatürliches ſeyn kann, wurde man zulezt auf den ſpinoziſtiſchen Saz geführt, daß die Geſeze der Natur, als Geſeze Gottes, ſo unveränderlich ſeyn müſſen, als er ſelbſt, und daß es ſomit dem Begriffe Gottes widerſtreite, eine Aenderung des einmal feſtgeſezten Naturlaufes vorauszuſezen. So ſehr der Deismus auch in den Verhandlungen über die neuteſtamentlichen Wundererzählungen ſeine negative Schärfe bewährte, ſo war doch in der rationalen Beſtimmung des Wunderbegriffs ſelbſt Spinoza längſt den Deiſten vorangegangen, und ſie konnten daher nur auf den ſchon von ihm aufgeſtellten Begriff zurückgehen; daß ſie aber ihn ausdrücklich ſich aneigneten [4]), iſt ein neuer Beweis der Conſequenz, mit welcher der Deismus ſich entwickelte und von ſeinem Princip aus alles an ſich zog, was ſeine rationale Autonomie verſtärken konnte, nur war es ebenſo ſeinem kritiſchen Character gemäß, von dem objectiven Standpunct des ſpinoziſtiſchen Wunderbegriffs auf den ſubjectiven überzugehen, und in der neuen Inſtanz, mit welcher er dem Wunderglauben entgegentrat, daß auſſerordentliche Begebenheiten, wie die Wunder ſind, nur unter Vorausſezung eines ebenſo auſſerordentlichen Zeugniſſes geglaubt werden können, ſchon jezt die Hume'ſche Kritik des Wunderbegriffs zu anticipiren. Durch die Erörterungen über die Weiſſagungen und Wunder hatte der Deismus die Hauptſtüzen der übernatürchen Auctorität der Offenbarung erſchüttert, wie wenn aber alle bisherigen Verhandlungen nur die Einleitung und Vorbereitung zu dem vollendeten Abſchluß des Syſtems hätten ſeyn ſollen, wurde nun erſt die Geſammtanſicht von dem Weſen der Religion, oder die Identität des Chriſtenthums mit der natürlichen Religion, in dem Tindal'ſchen Saze ausgeſprochen: das Chriſtenthum ſo alt als die Schöpfung. Der Deismus hatte hiemit die ihm durch die Natur der Sache

4) Lechler a. a. O. S. 321.

ſelbſt vorgeſchriebene Bahn durchlaufen, aber er faßte am Ende ſeines Laufs eigentlich nur als Reſultat zuſammen, was er gleich anfangs als ſein Problem vorangeſtellt hatte. Auch Herbert wollte ja mit ſeinen fünf Fundamentalartikeln nichts anders behaupten, als daß es eine von allem Wechſel der Zeit unabhängige ſchon von Anfang an vorhandene Subſtanz der Religion gebe. Wollte der Deismus, wie es ſeine Aufgabe war, das Weſen der Religion von dem Unweſentlichen und Zufälligen, das Urſprüngliche von allem demjenigen, was im Laufe der Zeit durch Aberglauben und Prieſterbetrug hinzugekommen war, ſcheiden, ſo mußte er auf den Anfang aller Religion zurückgehen. Die wahre Religion kann alſo nur diejenige ſeyn, welche als die natürliche allem Poſitiven voranging, und die ſtets ſich gleichbleibende Grundlage deſſelben geblieben iſt. Um aber das Weſen der Religion ſelbſt zu beſtimmen, kam es nun wieder darauf an, das ſittliche und das religiöſe Element zu unterſcheiden. Der Deismus konnte, ſeiner ganzen Tendenz zufolge, das Weſen der Religion nur in das Sittliche und Practiſche ſezen, in die Erfüllung der Pflichten gegen Gott und die Menſchen, wie Tindal es beſtimmte; Religion und Sittlichkeit konnten ſich daher, in ihrem Unterſchied von einander, nur wie Mittel und Zweck verhalten, d. h. die Sittlichkeit war das der Vernunft der Dinge gemäße Handeln, die Religion die Ausübung der Sittlichkeit im Gehorſam gegen Gott, ſofern dieſelbe Vernunft der Dinge als der Wille Gottes betrachtet wurde. Iſt nun die natürliche Religion in dieſem Sinne die allein wahre, vollkommene und ewige Religion, ſo kann das Chriſtenthum, wie alles Poſitive, nur ſofern es mit der natürlichen Religion identiſch iſt, wahr ſeyn. Das Chriſtenthum iſt daher ſeinem ſubſtanziellen Inhalt nach nichts anders, als die Wiederherſtellung oder Wiederbekanntmachung der natürlichen Religion, und die nothwendige Folge dieſer Identität mit der natürlichen Religion oder der Vernunftreligion iſt, daß das Chriſten-

thum weſentlich vernünftig iſt, und die Vernunft das freie Recht hat, was wahr oder falſch iſt, zu prüfen, und über die chriſtlichen Glaubensſäze zu entſcheiden. Zu dieſem vollendeten Syſtem des Deismus fügte Chubb, welcher allein noch eine bedeutendere Stelle in der Reihe der Deiſten einnimmt, im Grunde nur noch die hiſtoriſche Nachweiſung hinzu, daß das Chriſtenthum ſelbſt nichts anders ſeyn wolle, als das Geſez der Natur oder Vernunft, welchem die Menſchen zuvor ſchon zu gehorchen verpflichtet waren. Das Evangelium iſt, wie Chubb in ſeinem wahren Evangelium Chriſti zu zeigen ſuchte, nur die Lehre, die Chriſtus predigte, keine Geſchichte von Thaten, die ſich auf ſeine Perſon und ſein Amt beziehen; nur ein Princip des freien ſittlichen Handelns ſollte das Evangelium ſeyn, daß aber der Zweck, die Welt auf dieſem Wege zu reformiren, nicht vollkommener realiſirt werden konnte, hat ſeinen Grund am meiſten darin, daß die Menſchen nicht durch ihr ſittliches Verhalten, ſondern durch den orthodoxen Glauben Gott wohlgefällig zu werden meinen. Gemäß dem allen Deiſten gemeinſamen, ganz beſonders aber in dem durchaus practiſchen Chubb ſich ausſprechenden Widerwillen gegen das orthodoxe Dogmenſyſtem ſah er die höchſte Spize des an die Stelle des Thuns den Glauben ſezenden Antichriſtenthums in dem athanaſianiſchen Glaubensbekenntniß, daß wir Einen Gott in drei Perſonen verehren.

Hiemit iſt deutlich genug geſagt, wie ſich der Deismus zu der Frage verhält, die der Gegenſtand unſerer Unterſuchung iſt. Die Hauptſache iſt jedoch keineswegs, wie ſich unter den Deiſten bald dieſer bald jener über ein Dogma, wie die Trinitätslehre [5]), erklärte, ſondern nur die Stellung

5) Solche Dogmen wurden ſpeciell weit weniger angegriffen, als man vielleicht erwarten ſollte. Nur Whiſton war namentlich ein erklärter Gegner des Trinitätsdogma in der Form des

des Deismus zum Dogma im Ganzen, wie sie nur aus dem ganzen Gange desselben erkannt werden kann. Man vergegenwärtige sich nur aus der gegebenen Uebersicht recht deutlich, welche Reihe von Momenten der Deismus durchlief, wie er durch die Nothwendigkeit der Sache selbst immer weiter getrieben, alles erschöpfen zu müssen schien, was nur immer zur Begründung seines Standpuncts dienen konnte, um sich klar davon zu überzeugen, welcher wichtige tiefeingreifende Umschwung des religiösen und dogmatischen Bewußtseyns der Deismus an sich schon war, und wie mächtig er auf den ganzen Geist nicht blos der damaligen sondern auch der folgenden Zeit einwirken mußte. Das in einer politisch so bewegten, in so verschiedene Richtungen getheilten

athanasianischen Glaubensbekenntnisses. Der darüber sich verbreitende Streit veranlaßte Chubb zu einem unitarischen Aufsaz, in welchem er die Trinitätslehre für eine Corruption des Christenthums in dem großen Artikel von der Einheit Gottes erklärte. Christus selbst erkenne den Vater als größer denn Alles an. Bei Ausdrücken, wie Sohn Gottes u. s. w., dürfe man nicht vergessen, daß sich Jesus nach der Sitte seiner Zeit und seines Vaterlandes einer erhabenen und bildlichen Sprache bedient habe, man müsse daher sehr vorsichtig mit ihnen verfahren, sonst könnte man aus den Namen Sohn Gottes und Menschensohn, die sich Jesus beilegt, Widersprüche zusammensezen. Gott und Mensch in Einer Person sey er nur als einer, zu dem das Wort Gottes kam (Joh. 10, 34 f.). Vgl. Lechler a. a. O. S. 267. 349. — Auf eigene Weise deutete Hobbes die Trinität als eine dreifache Repräsentation Gottes 1. durch Moses und dessen Nachfolger, die Hohenpriester im A. T.; 2. durch den Menschen Jesus während der Zeit seines irdischen Lebens; 3. durch die Apostel und deren Nachfolger in der apostolischen Gewalt vom Pfingstfest an, als dem Tag, wo der Geist auf sie herabstieg, bis heute (Lechler a. a. O. S. 89.). Es erinnert dieß ganz an die drei πρόσωπα des Sabellius.

Zeit, in einem langen, die wichtigſten geiſtigen Intereſſen betreffenden Kampfe mit aller Energie behauptete freie Recht der Vernunft, auch in Sachen des Glaubens alles zu prüfen, und dem entſcheidenden Urtheil der Vernunft zu unterwerfen, die mit genauer Beachtung des allgemeinen religiöſen Entwicklungsgangs gemachte Unterſcheidung des Natürlichen und Poſitiven, das methodiſche Zurückgehen auf die Principien, die allem religiöſen Glauben zu Grunde liegen, ſo viele Vernunftwahrheiten, die in dem natürlichen Bewußtſeyn des Menſchen zu tief begründet ſind, als daß ihnen die Anerkennung verweigert werden könnte, alles dieß ſezte die Autonomie der Vernunft in das hellſte Licht, und es konnte nun kaum noch als möglich erſcheinen, Dogmen feſtzuhalten, welche ſelbſt im Widerſpruch mit allem vernünftigen Denken den Anſpruch machten, die Grundartikel des allein ſeligmachenden Glaubens zu ſeyn. Mochte auch der Deismus, wie gewiß ſelbſt bei der unbefangenſten Beurtheilung deſſelben nicht geläugnet werden kann, noch ſo viel Schroffes und Ueberſpanntes, Schiefes und Halbwahres, Willkürliches und Unbegründetes zu Tage fördern, er enthielt bei allem dieſem ſo viele geſunde Elemente eines friſchen kräftigen Lebens, und brachte das allgemein Vernünftige auf eine ſo practiſche und populäre Weiſe in allgemeineren Umlauf, daß ihm eine bedeutende Wirkung nicht wohl fehlen konnte, und ſelbſt der Widerſpruch der Gegner, die ſich oft genug genöthigt ſahen, ſich auf denſelben Boden zu ſtellen, die Zugeſtändniſſe, die gemacht werden mußten, die durch Verhandlungen, in welchen die Gegenſäze ſich von ſelbſt milderten und ausglichen, herbeigeführten Reſultate, auch dieß diente nur dazu, der Sache des Deismus, als der Sache der Vernunft, um ſo mehr Achtung und Eingang zu verſchaffen. Dabei kann es dem Deismus nicht zum beſondern Vorwurf gemacht und keineswegs als ein Beweis ſeiner geringeren geſchichtlichen Bedeutung angeſehen werden, daß er ſich zulezt nur in Skepticismus und

Indifferentismus auflöste, und am Schluſſe der deiſtiſchen Periode als Reſultat derſelben jene Denkweiſe ſteht, deren Hauptrepräſentant D. Hume war, eine Denkweiſe, die in allem Poſitiven der Religion nur unauflösliche Schwierigkeiten und ſich ſelbſt aufhebende Ungereimtheiten ſah, und in ihrer zweifelnden Ungewißheit und in der völligen Suſpenſion des Urtheils ſogar nahe daran war, ſelbſt dem von dem Deismus beſtrittenen Dogmatismus ſich wieder in die Arme zu werfen. Es ſtellt ſich hierin nur die von Anfang an zum Character des Deismus gehörende Einſeitigkeit und Negativität heraus. Der Deismus hatte die Aufgabe, die Autonomie der Vernunft, im Gegenſaz gegen die unbedingte Auctorität, die die poſitive Religion mit ihrem geſchloſſenen Dogmenſyſtem anſprach, feſtzuſtellen und zum klaren Bewußtſeyn zu bringen, aber ſein Mangel iſt, daß es nur die ſubjective endliche Vernunft iſt, in deren Sphäre er ſich bewegt. Die ihrer Autonomie ſich bewußte Vernunft ſtellt ſich der Offenbarung gegenüber, um ſich mit ihr durch alles, was ſie von ihr trennt und unterſcheidet, auseinanderzuſezen, aber als ſubjective Vernunft bleibt ſie im Dualismus befangen, kann aus dem Gegenſaz zwiſchen Vernunft und Offenbarung nicht herauskommen, beide nicht in der Einheit der objectiven Vernunft begreifen, aber ebendeßwegen, weil ſie die Offenbarung in ihrem Gegenſaz zur Vernunft nicht zu begreifen vermag, kann ſie ſich dieſes Gegenſazes nur dadurch entledigen, daß ſie ihn ſchlechthin negirt. In je wenigere Säze die Deiſten den Inhalt der wahren Religion zuſammenfaßten, deſto größer war das Gebiet, das nach ihrer Vorausſezung nur dem Aberglauben und Prieſterbetrug anheimfiel; hieraus ſollte der Unterſchied der natürlichen und der poſitiven Religion entſtanden ſeyn; allein das Weſen einer Sache iſt nicht erklärt, was ſie an ſich iſt, nicht begriffen, wenn man eine ſo große Reihe geſchichtlicher Erſcheinungen, wie ſich uns in den poſitiven Religionen darſtellt, auf kein anderes Princip zurückzu-

führen weiß, als das der Willkür und Unvernunft. Man hat den Deiſten mit Recht Mangel an wahrem geſchichtlichen Sinne vorgeworfen, ſeinen tiefern Grund hat aber dieſer Mangel darin, daß ſie ſich über den Standpunct der ſubjectiven Vernunft nicht erheben konnten, und indem ſie nun auf dieſem Standpunct, was mit der ſubjectiven Vernunft nicht identiſch war, nur negiren konnten, wie kann es befremden, daß in dieſer ſich ſtets wiederholenden Negation die ſubjective Vernunft zulezt an ſich ſelbſt irre wurde, ſich ſelbſt nur als das individuelle Ich erſchien, das ſelbſt erſt eines höhern Haltpuncts bedarf, um zu dem negativen Verhältniß, in das es ſich zu demjenigen ſezt, worin es ſein eigenes Selbſt nicht erkennen kann, berechtigt zu ſeyn? Die vom Deismus der Vernunft vindicirte Autonomie iſt die wahre poſitive Seite ſeines Standpuncts, auf welcher er ſeine Stärke und volle Berechtigung hatte, aber dieſer Standpunct hatte auch ſeine endliche negative Seite, und die Skepſis, mit welcher der Deismus endigte, iſt nichts anders, als das ihm ſelbſt aufgehende Bewußtſeyn dieſes Endlichen und Negativen, oder ebendavon, daß dieſer Standpunct nur der Standpunct der Subjectivität iſt. Darüber hinauszugehen war dem engliſchen Deismus nicht beſchieden, er hatte den ihm beſtimmten Lauf dadurch erfüllt, daß er das vom Socinianismus und Spinozismus geltend gemachte Princip der Vernunft in das allgemeinere Bewußtſeyn einführte, jene übergreifende Einheit aber, in welcher erſt der vom Deismus noch unverſöhnt gelaſſene Gegenſaz aufgehoben werden ſollte, für das Bewußtſeyn feſtzuſtellen, war einer andern großartigern Entwicklungsperiode des Geiſtes vorbehalten, deren nothwendige Vorausſezung jedoch der ganze Proceß des Deismus war. Sie konnte daher nur da anknüpfen, wo der Deismus den Faden der Entwicklung hatte fallen laſſen; in welchem engen Zuſammenhang aber hier alles fortläuft, muß ſogleich in die Augen fallen, wenn man bedenkt, wie die Kant'ſche

Kritik der Vernunft ihre nächste und unmittelbarste Aufgabe darin erkannte, eine Lösung der Zweifel zu suchen, welche der Hume'sche Skepticismus als das größte und schwierigste Problem für die Wahrheit des Wissens zurückgelassen hatte.

Ehe wir auf diese neue Epoche übergehen können, haben wir die zwischen dem englischen Deismus und der kritischen Philosophie liegende Periode und den Zustand der teutschen Theologie in derselben ins Auge zu fassen. Es ist bekannt, wie man über diese Periode gewöhnlich urtheilt, und in mancher Beziehung kann man gewiß die Klage nicht ungegründet finden, daß es seit der Reformation kaum einen andern Zeitraum gibt, bei welchem das Interesse, das er darbietet, so gering, der Anblick im Ganzen ein so unerfreulicher, der Mangel an historischem Stoff, an positivem Gehalt, an hervorragenden bedeutungsvollen Erscheinungen so auffallend ist. Auf der andern Seite ist es nun aber eben diese Armuth, diese Leerheit und Negativität, welche dieser Periode ihre eigene geschichtliche Bedeutung und ein eigenthümliches Interesse gibt, und auch sie kann in dem Zusammenhang, in welchem sie erscheint, nur als ein wesentliches Moment des Entwicklungsgangs der protestantischen Theologie betrachtet werden. Sollte der seit der Reformation ein neues Princip des Bewußtseyns in sich verarbeitende Geist in den starren Dogmatismus, in welchen er sich im Laufe des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts immer mehr hineingezwängt hatte, nicht auf immer hineingebannt bleiben, so mußte es zu einem Bruche mit dem alten Dogma in der Gestalt, welche es auch in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hatte, kommen. Das religiöse Bewußtseyn mußte sich ihm immer mehr entfremden, sich immer entschiedener von ihm hinwegwenden, wovon die natürliche Folge keine andere seyn konnte, als daß zwischen dem sich selbst in seiner reinen Aeusserlichkeit überlassenen System und dem aus demselben sich in sich selbst zurückziehenden Bewußtseyn eine Leere entstund, die zunächst

mit keinem andern poſitiven Inhalt ausgefüllt werden konnte. Dieſer ganze Zeitraum kann daher nur aus dem Geſichtspunct einer Uebergangsperiode aufgefaßt werden, in welcher ein altes verlaſſenes Syſtem vollends in ſich ſelbſt zerfällt, und die Conſtruction eines neuen erſt vorbereitet werden muß. Daß es zu dieſem Bruche mit dem alten Dogma kam, daß man ſich durch ſeine Auctorität immer weniger gebunden glaubte, gegen alles Poſitive der Religion immer gleichgültiger wurde, dazu trug unſtreitig der engliſche Deismus ſehr vieles bei, und ſeine Wirkung konnte um ſo mehr nur eine auflöſende und zerſezende ſeyn, da er in der Zeit, in welcher er auf die teutſche Theologie in bedeutenderem Umfange einzuwirken begann, ſich ſelbſt ſchon überlebt hatte, und in ſeiner weiteren Verbreitung nur das Reſultat ſeiner Negativität nach auſſen mittheilen konnte. Die deiſtiſche Litteratur fand in Teutſchland um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eine ſehr willige Aufnahme, nicht blos bei den Theologen, ſondern auch in einem weitern Kreiſe. In ſo manchen Erſcheinungen, in welchen der Deismus ſelbſt die ernſtere Haltung des engliſchen Characters abgelegt, und das leichte, um ſo verführeriſchere Gewand der franzöſiſchen Frivolität um ſich geworfen hatte, läßt ſich deutlich genug wahrnehmen, welchen mächtigen Einfluß die von England und Frankreich ausgegangene Bewegung um jene Zeit in Teutſchland auf das religiöſe Bewußtſeyn überhaupt ausübte, was von ſelbſt auch wieder auf die theologiſche Denkweiſe einwirken mußte. Es wäre jedoch ſehr einſeitig, wenn wir die damals ſich vorbereitende Veränderung einzig nur dem Einfluſſe des Deismus zuſchreiben wollten, welcher gewiß eine ſolche Wirkung nicht haben konnte, ohne einen für ſie empfänglichen Boden ſchon vorzufinden. Es war ja überhaupt die Zeit, in welcher in dem teutſchen Volke die erſten Keime eines neuen geiſtigen Lebens ſich zu regen begannen. Bleiben wir aber auch nur bei dem theologiſchen Gebiet ſtehen,

so ist bei näherer Betrachtung leicht zu sehen, wie das herrschende theologische System selbst, gerade in demjenigen, was zu seinem eigenthümlichen Character gehört, die Elemente der Auflösung in sich trug. Wie es von Anfang an nur unter den lebhaftesten Controversen sich bilden konnte, so waren Hader und Streit fort und fort die wesentlichen Bedingungen seiner Existenz. Alle jene Streitigkeiten, die vom Abschluß der Concordienformel bis in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts sich hineinziehen, geben den deutlichen Beweis, welche Mühe und Anstrengung es kostete, es aufrecht zu erhalten, und wie es nur durch die dictatorische Gewalt, welche die orthodoxen Machthaber sich anmaßten, in seiner Herrschaft sich behaupten konnte. Man konnte es sich nicht verbergen, daß, sobald auch nur ein kleiner Spielraum zu einer freieren Bewegung gelassen sey, die offene Lücke sogleich zum unheilbaren das Ganze bedrohenden Risse werde, und da man kein anderes Mittel hatte, das neuerungssüchtige Streben zurückzuweisen, als die Polemik, so entzündete sich diese um so mehr zu jener Wuth der Leidenschaft, durch welche jene Periode so übel berüchtigt ist. In allen diesen Streitigkeiten aber und in dem fortgehenden Krieg, in welchem die lutherischen Theologen begriffen waren, offenbarte sich nur die Negativität eines Systems, dessen innerste Seele die Polemik war, der große Widerspruch, welcher darin lag, daß dasselbe System, das den protestantischen Grundsaz der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu seinem Princip gemacht hatte, in einen Dogmatismus übergegangen war, welcher den unbedingtesten Auctoritätsglauben für sich ansprach, und das freie vernünftige Denken schlechthin verdammte. Ueber diesen Widerspruch wollte man sich eben durch eine maaßlose, alles überschreiende Polemik hinwegsezen, aber ein seiner Natur nach so streitsüchtiges System, dessen Lebens-Element der Streit war, mußte sein natürliches Ende schon dadurch erreichen, daß es sich zulezt zu Tode stritt. Und welcher Art

war denn, ſeiner materiellen Beſchaffenheit nach dieſes Syſtem? Kann man ſich wundern, daß es keinen weitern Beſtand hatte, als die Leidenſchaft des Streits, die es zuſammenhielt, verſchwunden war? Die nähere Kritik ſeiner Hauptdogmen hat den Beweis gegeben, daß nur auseinanderfiel, was an ſich keinen innern Zuſammenhang hatte, was von Anfang an aus den heterogenſten Elementen beſtund, was nur auf die gewaltthätigſte Weiſe, durch die willkürlichſten Diſtinctionen und die gehaltloſeſten Argumente in die Form eines Syſtems gebracht worden war. Wer kann es bedauern, daß ein ſolches Syſtem zulezt ſeiner eigenen Negativität anheimfiel, oder wer kann darin nur die Zeichen des nun überhand nehmenden Unglaubens ſehen, daß man ſich des Widerſpruchs, welchen das Syſtem im Ganzen und in ſeinen Hauptbeſtandtheilen in ſich hatte, bewußt zu werden begann? Es war nur die Befreiung von einem unnatürlichen Zwange, in welchem man ſich unter der Herrſchaft eines ſolchen Syſtems befunden hatte, und wenn man überdieß zurückſah auf den ganzen Verlauf der Streitigkeiten, welche unter dem Namen der cryptocalviniſtiſchen, ubiquiſtiſchen, ſynkretiſtiſchen, pietiſtiſchen eine ſo traurige Rolle in der Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie ſpielen, auf alle jene ärgernißvolle Auftritte, welche die größte Beſchränktheit der dogmatiſchen Anſicht, die unduldſamſte Geſinnung, eine nie ruhende, keines Mittels ſich ſchämende Verkezerungsſucht herbeigeführt hatte [6]), welche andere Folge konnte hieraus entſtehen, als daß man ſich mit Eckel und Ueberdruß von der Periode einer ſolchen Polemik und von dem Syſtem, das ſie beherrſcht hatte, hinwegwandte?

---

6) Vgl. Planck, Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. 1831., ein Werk, in welchem dieſe äuſſere Seite der proteſtantiſchen Theologie von einer ganz dazu geſchaffenen Meiſterhand geſchildert iſt.

Widerwille gegen ein geschlossenes, orthodoxes Dogmensystem, Geringschäzung der kirchlichen Auctorität, Gleichgültigkeit gegen alles Positive war die natürliche Reaction gegen jene polemisch-dogmatische Ueberspannung, und die mit dem Zerfall des alten Systems immer weiter sich verbreitende Stimmung.

Es ist dieß nur das negative Moment des Processes, durch welchen der im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts und besonders seit der Mitte desselben erfolgende Umschwung der dogmatischen Ansicht herbeigeführt wurde. Das bis dahin herrschende System verlor mehr und mehr seinen Haltpunct im Bewußtseyn der Zeit und die nächste Folge hievon konnte nur Abspannung und Leerheit seyn, ein völlig indifferentes Verhalten des Bewußtseyns gegen ein nur noch in seiner Aeusserlichkeit bestehendes System. Indem aber das Bewußtseyn des Subjects aus der ihm fremd und äusserlich gewordenen Objectivität sich in sich selbst zurückzog, mußte ihm nun eben diese Beziehung auf sich selbst um so wichtiger werden. Von dem Dogma in seiner Aeusserlichkeit abgestoßen und in sich selbst zurückgetrieben, reflectirte das Subject auf sich selbst, und wurde jezt erst um so intensiver sich bewußt, daß es selbst allein das Subject der Seligkeit sey, um deren willen es ein allein seligmachendes Dogma gab, und daß ebendeßwegen die Realität dieser Seligkeit wesentlich dadurch bedingt sey, daß das Subject sie zu seiner eigensten Sache zu machen weiß. Es erhellt von selbst, wie diese Reflexion des Subjects auf sich selbst, durch welche die Subjectivität zum bestimmenden Princip erhoben wurde, der Ausgangspunct für verschiedene Richtungen war, je nachdem die Seligkeit, die das Subject in die Einheit seines Selbstbewußtseyns aufnehmen sollte, durch diese oder jene substanzielle Form, durch das Gefühl und die unmittelbare Empfindung, oder durch das sittliche Wollen und Thun, oder das Wissen und Erkennen mit ihm vermittelt wurde. Je unmittelbarer die Beziehung ist, in welcher die Seligkeit zum Gefühl als dem zuständlichen Be-

wußtſeyn ſteht, deſto natürlicher war es, daß dieſe Form der Subjectivität die zunächſt vorherrſchende wurde. Auf dieſem Wege entſtund der Pietismus, deſſen Element das fromme Gefühl, das innere Gemüthsleben iſt, in welchem alle die Gewißheit der Seligkeit bedingenden Momente als die eigenſten Zuſtände des Subjects empfunden werden. Die geſchichtliche Entſtehung des Pietismus zeigt auch deutlich genug, wie jenes negative Verhältniß, in das ſich das Bewußtſeyn der Zeit zum herrſchenden orthodoxen Dogmatismus geſezt hatte, durch die Natur der Sache ſelbſt in eine Form der Subjectivität überging, in welcher das Subject die innere Befriedigung, die ihm das kirchliche Dogma in ſeiner ſtarren Aeuſſerlichkeit nicht mehr geben konnte, in ſich ſelbſt, in ſeinem aparten Fürſichſeyn zu finden ſuchte, und der Pietismus iſt daher auch die beſte Widerlegung der bekannten Behauptung, daß das bewegende Princip der Umwälzung, die ſeit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts auf dem Gebiete der Theologie erfolgte, nur der Unglaube geweſen ſey [7]). Schon der Pietismus hatte mit dem alten Dogma gebrochen. Die Haupturſache ſeiner Entſtehung lag ja darin, daß er mit jener Scholaſtik und Polemik, ohne welche das herrſchende Syſtem nicht exiſtiren konnte, nichts zu thun haben wollte. Sie war ihm im Innerſten zuwider, und es geſchah nicht ohne guten Grund, daß die Carpzove und Mayer daſſelbe Geſchrei gegen Spener und ſeine Anhänger erhoben, wie die Calove und Hülſemann gegen Calixt und deſſen Schüler.

---

7) Wie dieß auch in der Tholuck'ſchen Abhandlung: Abriß einer Geſchichte der Umwälzung, welche ſeit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutſchland ſtattgefunden (Vermiſchte Schriften 1839. Th. II. S. 1 f.), die durchaus vorherrſchende Anſicht iſt, welcher zufolge insbeſondere die Neologie eines Semler hauptſächlich nur aus dem Geſichtspunct des von ihm geſtifteten Schadens gewürdigt wird.

Die Hauptsache sollte jezt das practisch Erbauliche und einfach Biblische seyn, aber ebendamit hatte man schon den Boden des alten Dogma verlassen und sich eine andere Stellung zu demselben gegeben. Denn wenn man auch, indem man von dem orthodoxen Formalismus sich lossagte, von dem kirchlichen Dogma selbst nichts fallen zu lassen glaubte, so war dieß eine bloße Voraussezung, auf welche man sich nicht weiter einließ, und eben dieß, daß man das kirchliche Dogma seinem wahren Inhalt nach zu haben glaubte, ohne sich um das System selbst, das man bisher zur Begründung desselben nöthig erachtet hatte, weiter zu bekümmern, war schon die völlig veränderte Stellung, die man zum Dogma hatte. Man ließ alle jene orthodoxen Bestimmungen auf sich beruhen, weil es einzig nur um die Beziehung des christlichen Dogma auf die innern Zustände des Subjects zu thun war, und der ganze Schwerpunct des religiösen Bewußtseyns auf diese subjective Seite fiel. Diese Vertiefung des Subjects in sich selbst ist das Characteristische, wodurch sich die neue Periode von der alten unterschied, und es ist nur eine andere Seite desselben subjectiven, gegen das objective Dogma gleichgültigen Standpuncts, wenn nach der Verschiedenheit der Individualitäten, die in dieser Sphäre der Subjectivität ihr freies Recht sich nicht nehmen lassen konnten, an die Stelle des frommen Gefühls, in welchem die Pietisten ihre Befriedigung fanden, bei einem Semler das sittliche Moment trat. Es ist aus den eigenen Bekenntnissen Semlers bekannt, wie wenig er eine pietistische Anlage in sich spürte, wenn er aber dagegen bei derselben, nur noch viel weiter gehenden Indifferenz gegen das orthodoxe Dogma um so mehr auf die Anerkennung des von ihm stets geltend gemachten und seiner ganzen Denkweise zu Grunde liegenden Grundsazes drang, daß man von der öffentlich geltenden Theologie die Privatreligion, in welcher allein die wahre christliche Frömmigkeit bestehe, wohl unterscheiden müsse, und alle Meinun-

gen in der Kirche für gleich berechtigt hielt, wofern nur das Chriſtenthum, was der eigentliche Ausdruck ſeines chriſtlichen Bekenntniſſes war, zur moraliſchen Ausbeſſerung benüzt werde, ſo ſehen wir hier nur in anderer Weiſe daſſelbe Intereſſe, das die ganze Richtung der Zeit beſtimmte. Wie die Pietiſten ſich nur dann in ihrem eigentlichen Element befanden, wenn ſie als die ecclesiola in der ecclesia in ihren Collegien und Conventikeln für ſich waren, und ſich unter ſich ſelbſt erbauten, ſo wollte auch Semler ſeine Privatreligion für ſich haben, und was jenen die innere Erweckung und Erbauung war, war ihm die moraliſche Ausbeſſerung, das Gemeinſame aber iſt die durchaus ſubjective Beziehung, die der Theologie und Religion gegeben wurde [8]), und nur dieß macht einen Unterſchied aus, daß jenes Subjective, das bei den Pietiſten zu dem der Vorausſezung nach unverrückt feſtſtehenden Objectiven blos hinzukommen ſollte, als dasjenige, worin die objective Theologie und Religion erſt ihre wahre Wärme und Innigkeit, und die rechte Beziehung auf die Seligkeit des Subjects habe, bei Semler und Andern, ein mehr und mehr allen objectiven Inhalt ausſchließendes Uebergewicht erhielt. Man ſchloß ſich völlig in ſeinem individuel-

8) Treffend ſagt Hagenbach in den Vorleſungen über die Kirchengeſchichte des 18ten u. 19ten Jahrhunderts, aus dem Standpunct des evang. Proteſtantismus betrachtet, 1. Thl. Leipz. 1842. in der Schilderung Semler's S. 260.: „Man kann die neuere Zeit hauptſächlich dadurch characteriſiren, daß ſie die Subjectivität, d. h. das Recht des Einzelnen, die Dinge nach ſeiner Weiſe zu faſſen und zu beurtheilen, im Religiöſen wie im Politiſchen und Literariſchen mit eigenen Augen zu ſehen vor allem geltend machte. Jenes Wort Friedrich's des Großen, daß „jeder nach ſeiner Façon ſoll ſelig werden", wurde nicht von ihm allein, es wurde mehr und mehr von der Zeit in Anſpruch genommen, und es lag darin mehr als ein Wizwort."

len Kreiſe ab, ließ nichts Anderes gelten, als ſeine eigene Subjectivität und machte ſo das ſubjective Ich mit ſeinen particulären Anſichten und Intereſſen, ſeinen Wünſchen und Neigungen zum einzigen Maasſtab, nach welchem der Werth des chriſtlichen Glaubens beſtimmt wurde. Indem man von dieſem Standpunct aus alles nur nach ſeiner Beziehung zum Subject, oder beſtimmter nach ſeinem Nuzen und ſeiner Brauchbarkeit für daſſelbe bemeſſen konnte, bildete ſich auf dieſem Wege jene Nüzlichkeitstheorie, die ein beſonders characteriſtiſcher Zug jener Zeit iſt, und wenn ſchon Semler den Nuzen des Chriſtenthums ganz unbefangen aber bezeichnend genug in die moraliſche Ausbeſſerung ſezte (als der ſubſtanzielle Mittelpunct, um welchen ſich alles bewegte, konnte ja das Ich nur als das an ſich Wahre und Gute vorausgeſezt werden, und es konnte ſich bei allem, was zu ſeinem Nuzen dienen ſollte, nur um eine Verbeſſerung und Vervollkommnung deſſen, was es an ſich ſchon war, handeln), ſo war von dieſer Nüzlichkeitstheorie nur ein geringer Schritt zu jener Glückſeligkeitslehre, in welcher ſich vollends das Wohlbehagen des Subjects in ſeiner eigenen ſelbſtgeſchaffenen Sphäre auf das Naiveſte ausſprach. Pelagianismus und Eudämonismus waren die Elemente, aus welchen jene Zeit ihr Syſtem des Wiſſens und Glaubens, des Wollens und Handelns ſich conſtruirte, und je mehr ſie in dieſem freien Sichgehenlaſſen des Subjects, in der Abſchüttlung des Auctoritätszwangs einer Zeit, die ſie ſchon in ſo weiter Ferne hinter ſich zu erblicken wähnte, in der Befreiung von alten läſtigen Vorurtheilen, und in dem neugewonnenen Bewußtſeyn dieſer höchſt wichtigen, ein neues Licht aufſteckenden, insbeſondere die Vortrefflichkeit der menſchlichen Natur erſt in ihr wahres Licht ſezenden Erkenntniß ſich ſelbſt gefiel, mit deſto größerem Recht glaubte ſie ſich als die Periode der Aufklärung betrachten zu dürfen. Was ſie aber in der Bewunderung ihrer eigenen Weisheit Aufklärung nannte, war

nur derſelbe im Wiſſen und Selbſtbewußtſeyn des Subjects ſich ausſprechende Character der Subjectivität, welchen jene Zeit überhaupt an ſich trug, jener ſelbſtgefällige, abſprechende die willkürliche und zufällige Anſicht des Individuums zum höchſten Kriterium der Wahrheit erhebende Rationalismus, welcher als der natürliche Begleiter des alles Heil in ſich ſelbſt ſezenden Pelagianismus in ſo vielen bekannten Producten jener Zeit vor uns liegt. In allen dieſen Beziehungen können wir nun freilich, wenn wir dieſe Zeit die Periode der Subjectivität nennen, mit dieſem Namen vorzugsweiſe nur ihre Einſeitigkeit und Negativität, ihren Mangel an objectivem Inhalt bezeichnen, ſo tief man aber auch auf dieſe Periode herabſehen mag, und ſo gering der Werth der poſitiven Reſultate zu ſeyn ſcheint, die aus ihr in die folgende Zeit übergingen, auch ſie kann gleichwohl nur als ein nothwendiges Moment jenes allgemeinen, bedeutungsvollen, in ihr gerade ſeinen raſcheſten Verlauf nehmenden Entwicklungsproceſſes betrachtet werden. Auf jene Indifferenz und Antipathie gegen die bis dahin herrſchende Orthodoxie, in welcher das alte Syſtem in ſich ſelbſt zerfiel, konnte als weiteres Moment nur dieſe Subjectivität folgen, und wenn es in der Natur der Sache lag, daß das die Bande des alten Zwanges von ſich werfende Subject im friſchen Gefühl ſeiner Freiheit ſich um ſo freier und ungebundener bewegte, ſo war dieſe freiere Bewegung auch nothwendig, um dieſer Sphäre der Subjectivität als einer endlichen ſich bewußt zu werden, und in dieſem Bewußtſeyn ſie um ſo gewiſſer zu überwinden.

So groß die Einſeitigkeit war, daß das Subject in Beziehung auf Religion und Theologie wie in ſeinem Denken überhaupt nichts anders gelten laſſen wollte, als was ſeinem ſubjectiven Intereſſe gemäß zu ſeyn ſchien, ſo wichtig und nothwendig war es, daß überhaupt dieſer Standpunct genommen wurde. Nur wenn das Subject ſich in ſich ſelbſt fixirt, ſeinen feſten Standpunct in ſich ſelbſt, in der unmit-

telbaren Wirklichkeit und Gegenwart seines Selbstbewußtseyns genommen hat, hat es einen bestimmten Punct, von welchem aus es über alles, was in die Sphäre seines Gesichtskreises gehört, sich orientiren, alles, was eine Beziehung zu ihm hat, in das angemessene Verhältniß zu sich selbst sezen kann. Die Bestimmung dieses Verhältnisses ist die Aufgabe der Kritik, möglich ist aber die Kritik nur, wenn man auch einen Maasstab der Kritik hat; diesen Maasstab kann das Subject nur aus sich selbst nehmen. Um, wie dieß Sache der Kritik ist, alles Andere von sich zu unterscheiden, und sich mit ihm auseinanderzusezen, muß das Subject zuvor den Werth seiner eigenen Subjectivität zu würdigen und sie zum absoluten Maasstab für alles Andere zu machen gelernt haben. Darum ist dieselbe Periode der Subjectivität auch die Periode der entstehenden Kritik, welche freilich nach dem Character dieser Subjectivität selbst nur eine schwankende und willkürliche seyn konnte, aber demungeachtet die Idee der Kritik in sich hatte, und auf dem Standpunct stund, welcher die nothwendige Voraussezung zur kritischen Betrachtung der Dinge war. Erwägen wir die beiden bisher entwickelten Momente des geistigen Processes, von welchem hier die Rede ist, in ihrem Verhältniß zu einander, so hatte sich in dem ersten dieser beiden Momente das Subject von einer Objectivität losgesagt, mit welcher als einer ihm fremd gewordenen es sich nicht mehr Eins wissen konnte, und unbekümmert um sie sich seiner eigenen Subjektivität hingegeben, um sich frei in ihr zu ergehen, allein hiemit war die Sache noch keineswegs abgethan. So lange das Subject sich zwar völlig indifferent zu dem alten orthodoxen Dogma verhielt, aber sich über dieses indifferente Verhältniß noch nicht gerechtfertigt hatte, stund es auch nicht in einem freien Verhältniß zu demselben, es mußte in ihm immer wieder eine Macht vor sich sehen, deren es sich nicht zu erwehren ver-

mochte, weil es ſich von ihr nur auf eine willkürliche Weiſe losgeſagt zu haben ſchien, und wenn dabei weiter in Betracht kommt, daß das kirchliche Dogma ſich als die bibliſche Lehre geltend machte und der Widerſpruch gegen daſſelbe auch die göttliche Auctorität der Schrift treffen zu müſſen ſchien, ſo konnte man um ſo weniger eine nähere Unterſuchung der Frage umgehen, mit welchem Recht man ſich, der Schrift, der chriſtlichen Offenbarung und den Beſtimmungen der kirchlichen Lehre gegenüber, auf dieſen Standpunct der Subjectivität ſtelle. In dem Moment dieſer Frage liegt die große Bedeutung der Stelle, welche Semler in dieſer Periode der Geſchichte der proteſtantiſchen Theologie einnimmt [9]). Durch ihn erſt iſt die ganze Betrachtung des Urchriſtenthums und der kirchlichen Entwicklung des Dogma eine kritiſche geworden, was ſie nur dadurch werden konnte, daß alle ſeine Forſchungen auf dem Gebiete der neuteſtamentlichen Kritik und Exegeſe, der Kirchen- und Dogmengeſchichte darauf hinzielten, das ſtarre dogmatiſche Verhältniß, in welchem man auf dem alten Standpunct zum Kanon der Schrift und der in ihr enthaltenen Lehre und Geſchichte, ſo wie zu dem ſymboliſch feſtgeſezten Dogma ſtund, zu durchbrechen und an die Stelle deſſelben den beweglichen Fluß der Geſchichte treten zu laſſen. Was man bisher nur aus dem Geſichtspunct eines dogmatiſchen, die ganze Bedeutung der Geſchichte in den abſoluten Inhalt des Dogma ſezenden, Syſtems aufzufaſſen gewohnt war, wurde durch Semler erſt Gegenſtand

9) Aus der großen Zahl der Schriften, in welchen Semler ſeine theologiſche Anſicht auf verſchiedene Weiſe dargelegt hat, nenne ich nur als eine der wichtigeren den Verſuch einer freieren theologiſchen Lehrart. 1777. Mehreres, was hieher gehört, enthält die gehaltvolle Abhandlung D. E. Zeller's, in den theol. Jahrb. I. 1., die Annahme einer Perfectibilität des Chriſtenthums, hiſtoriſch und dogmatiſch unterſucht. S. 14 f.

einer ächt hiſtoriſchen Betrachtung, indem er mit allem Nachdruck geltend machte, daß unſere Auffaſſung des Urchriſtenthums nur durch alles dasjenige vermittelt werden könne, was in dem Unterſchied der Zeiten, in dem fort und fort ſich bewegenden, alles verändernden Fluſſe der Geſchichte dazwiſchenliegt. Welche freie Anſicht vom Urſprung und Weſen der chriſtlichen Offenbarung Semler ſchon darum hatte, weil er ſich nicht in Anſehung der Erkenntnißquellen des Chriſtenthums durch dogmatiſche Vorausſezungen den unbefangenen hiſtoriſchen Geſichtspunct verrücken ließ, iſt vor allem daraus zu ſehen, daß für ihn das alte Inſpirationsdogma ſeine Bedeutung völlig verloren hatte. Wenn man bedenkt, wie die ältere Dogmatik durchaus an dieſem Dogma hängt, wie durch daſſelbe erſt der Kanon mit ſeinem ganzen Inhalt zu einer compacten Maſſe wurde, in welcher alles und jedes ohne Unterſchied, nicht blos Dogmatiſches und Moraliſches, ſondern auch Hiſtoriſches, Chronologiſches, Topographiſches, eine und dieſelbe Subſtanz göttlicher, über alle Möglichkeit des Irrthums erhabener Wahrheit war, aus welcher auch nicht das Geringſte herausgenommen werden konnte, weil, wie die alten Theologen ſehr conſequent argumentirten, wenn man auch nur ein Jota für nicht inſpirirt halte, der Teufel ſogleich feſten Fuß faſſe und mit derſelben Exception vom Buchſtaben zum Worte, vom Worte zum Verſe, vom Verſe zum Kapitel, vom Kapitel zum ganzen Buch und zulezt zum ganzen Kanon fortſchreite [10]), ſo war dieſer ſchlimmſte von dieſen Theologen als Unmöglichkeit in Ausſicht geſtellte Fall durch Semler im Grunde wirklich eingetreten. Der alte Inſpirationsbegriff gehörte nach Semler's Anſicht in die Klaſſe der theologiſchen Meinungen, mit welchen es jeder halten könne, wie er wolle, was er ſelbſt unter Inſpiration verſtund, war nur die practiſche Wirkſamkeit der bibliſchen

10) So argumentirt Quenſtedt Theol. did. pol. I. S. 116.

Wahrheiten oder des göttlichen Worts, das er von der heiligen Schrift ſtreng unterſchieden wiſſen wollte. Darum ſprach er auch das freieſte Recht der Unterſuchung des Kanons an, die durch ihn erſt in Bewegung kam. Wie er es ſich zur beſondern Aufgabe machte, in der Entſtehung des Kanons und in der Beſchaffenheit des Textes der neuteſtamentlichen Schriften das Zufällige und Veränderliche nachzuweiſen, ſo eröffnete er durch ſeine Beſtreitung der Apokalypſe der höhern Kritik ein neues Feld, obgleich gerade ſeine beſondere Antipathie gegen dieſe Schrift zugleich die Einſeitigkeit ſeines moraliſch-practiſchen Standpuncts zeigt, wenn er nur ſolchen Schriften eine Stelle im Kanon zugeſtehen zu können glaubte, die ſich ihm durch ihren allgemein brauchbaren Inhalt für die practiſche Religion zu empfehlen ſchienen. Das eigentliche Element aber, in welchem ſich ſein kritiſcher Geiſt am liebſten bewegte, war alles dasjenige, was man ſeitdem unter dem Namen der hiſtoriſchen Interpretation zu begreifen pflegt. Lernte man von Erneſti zuerſt, wie man das N. T. zu interpretiren habe, auf welche Weiſe die allgemeinen Grundſäze der Interpretation auf die Schriften des N. T. ihre Anwendung finden, ſo iſt Semler mit Recht als der Vater der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation anzuſehen, und die erſten Schritte, die er that, um ſie ins Leben einzuführen, geben den klaren Beweis, welche neue Epoche der geſchichtlichen Auffaſſung des Inhals der neuteſtamentlichen Schriften durch ihn begründet worden iſt. Was er zuerſt in ſeiner bekannten Abhandlung über die Dämoniſchen des N. T. mit aller Entſchiedenheit geltend machte, daß eine ſolche Erſcheinung nur aus den zur Zeit Jeſu und der Apoſtel unter den Juden gangbaren Vorſtellungen erklärt werden könne, und die ſchon hierin ausgeſprochene Grundanſicht, daß die ganze Erſcheinung des Chriſtenthums nur mit ſteter Beziehung auf den geſchichtlichen Kreis, in welchem es hervortrat, auf die Vorſtellungen und Ideen, die Zuſtände und Verhältniſſe der damaligen Zeit

aufzufaſſen ſey, daß hierin allein der Schlüſſel zum natürlichen Verſtändniß von ſo Vielem liege, was uns, für ſich betrachtet, nur übernatürlich und wundervoll erſcheint, blieb ſeitdem der leitende, beharrlich verfolgte Geſichtspunct. Ueberall gieng er darauf aus, das Temporelle und Locale in dem Inhalt der chriſtlichen Religionsurkunden nachzuweiſen, und ſie immer wieder darüber zur Rede zu ſtellen, daß ſie auf jüdiſchem Boden entſtanden, als judenzende Schriften, wie er ſie nannte, die Farbe ihres Urſprungs an ſich tragen, von Juden und für Juden geſchrieben ſeyen. Indem er auf dieſe Weiſe das Allgemeingültige, die moraliſch-practiſchen Lehren, als den allein ſubſtanziellen Inhalt ausſchied, hatte für ihn alles Uebrige als den Vorſtellungen einer beſtimmten Zeit und eines beſtimmten Volkes angehörend, keine weitere religiöſe Bedeutung. So vielfachem Widerſpruch auch dieſe Temporaliſirung und Localiſirung des Inhalts der neuteſtamentlichen Schriften im Einzelnen ausgeſezt ſeyn mochte, der Standpunct ſelbſt, auf welchem Semler in ihr ſich geſtellt hatte, konnte als der von der Kritik geforderte nicht beſtritten und darum auch nicht mehr aufgegeben werden, das Mangelhafte deſſelben beſtund nur darin, daß ihn Semler nicht reiner und großartiger durchzuführen vermochte, daß er ſich immer nur in dem Kreiſe ſeiner ſogenannten kleinen Local-Ideen bewegte, ſich überhaupt zu keiner höheren geſchichtlichen Anſchauung zu erheben wußte, und des Bindenden, das die Auctorität Jeſu und der Apoſtel für ihn haben mußte, wenn er auch in den von ihnen ſelbſt vorgetragenen Lehren jüdiſche Vorſtellungen erkannte, ſich nur durch die zweideutige Accommodations-Hypotheſe entledigen konnte, deren bald genug in ſich ſelbſt zerfallende Halbheit die ſchwache Seite ſeines hiſtoriſch-kritiſchen Standpuncts beſonders deutlich vor Augen ſtellt. Wie die Kritik Semlers ſchon in der Urquelle der chriſtlichen Offenbarung den Inhalt der chriſtlichen Dogmen in eine Reihe zufälliger und

individueller, localer und temporeller Vorſtellungen auflöſte, ſo konnte noch weit weniger auf dem Boden der kirchlichen Entwicklung des Dogma irgend eine Geſtalt deſſelben, ſey es durch ihren innern Gehalt oder das äußere Anſehen, zu welchem ſie gelangt war, vor der Schärfe ſeines Geiſtes eine höhere Bedeutung für ihn gewinnen. Je größer die Reihe der geſchichtlichen Erſcheinungen war, die vor ihm lag, deſto mehr ſah er in ihr nur das durchaus bewegliche Element der Geſchichte, einen unendlichen Wechſel menſchlicher Meinungen, in welchem nur Veränderung an Veränderung ſich reiht, alles gleich berechtigt und für ſich beſtehend, aber auch gleich vorübergehend und bedeutungslos iſt. Hat Semler durch dieſes kritiſche Verfahren, wie allgemein anerkannt werden muß, in der Geſchichte der chriſtlichen Dogmen eine neue Bahn gebrochen, dieſe Wiſſenſchaft erſt auf ihren eigentlichen Begriff gebracht, ſo hat er dadurch zur Befreiung des dogmatiſchen Bewußtſeyns, beſonders in ſolchen Dogmen, welche, wie die Lehre von der Trinität und von der Perſon Chriſti, wegen ihrer der Vorausſezung nach durchaus ſich gleich bleibenden kirchlichen Ueberlieferung, auch für die Proteſtanten noch immer eine bindende Auctorität hatten, unendlich viel beigetragen, und wenn es auch nicht ebenſo ſeine Sache war, in dem Veränderlichen das mit ſich Identiſche, in dem Fluß der Geſchichte die immanente Bewegung, in dem ſteten Wechſel der zufälligſten Meinungen den alles Einzelne zur Einheit verknüpfenden Proceß zu erkennen, ſo iſt dieß zwar der Mangel, welcher der Subjectivität ſeines kritiſchen Standpuncts anhängt, der Anerkennung ſeiner Wichtigkeit aber keinen Eintrag thun kann. Dieſe zerſezende, auflöſende, alles aus ſeinem Zuſammenhang herausnehmende, in ſeinem Fürſichſeyn auffaſſende Kritik, war der natürliche Durchgangspunct, um auf den höheren Standpunct einer objectiveren Betrachtung ſich zu erheben.

In Semler erſcheint uns, wenn wir ſeine ausgebrei-

tete Thätigkeit unter dem allgemeinsten Gesichtspunct zusammenfassen, das neugewonnene kritische Bewußtseyn, bei aller Stärke und Lebendigkeit, mit welcher er sich ausspricht, noch ganz mit dem Character der Subjectivität, der überhaupt zum eigenthümlichen Gepräge jener Zeit gehört. Um so weniger darf es unterlassen werden, ihm einen andern Repräsentanten derselben kritischen Tendenz gegenüberzustellen, in welchem neben der negativen Seite, die in Semler noch so überwiegend ist, auch die positive in ihrem Rechte sich geltend macht. Darf jene Zeit, als die Uebergangsperiode aus einer veralteten Form in eine neu sich gestaltende, wenn wir auf das Princip sehen, durch welche diese Scheidung des Alten und Neuen nicht blos in der Theologie, sondern auch auf andern Gebieten der geistigen Thätigkeit bewirkt wurde, mit Recht als eine kritische bezeichnet werden, wer hatte alle jene die Zeit bewegenden und nach verschiedenen Seiten hin sich richtenden Bestrebungen in höherem Grade als Einheit in sich, als Lessing? Lessing, welcher aus jener Periode der teutschen Literatur so mächtig hervorragt, war ein kritischer Geist von seltener Energie, dessen Streben ein durchaus universelles war, überall darauf gerichtet, dem noch so vielfach gehemmten und gedrückten Bewußtseyn die Bahn zu einer freiern und vielseitigern Entwicklung zu brechen. Schon dadurch mußte seine Wirksamkeit auch auf die Theologie einen sehr wohlthätigen Einfluß haben, aber die Streitigkeiten, in welche er verwickelt wurde, gaben ihm auch noch besondere Gelegenheit, in den Entwicklungsgang der Theologie fördernd und anregend einzugreifen. Die Bekanntmachung der Wolfenbüttler Fragmente, an sich schon ein Zeugniß seines freisinnigen, auch die stärksten Gegensäze ertragenden Geistes, hatte die wichtige Folge, daß er, um sich gegen den gegebenen Anstoß zu rechtfertigen, in seinen berühmten Streitschriften mit aller Kraft und Gewandtheit die Behauptung durchzufechten hatte, die Wahrheit dürfe nie auch den

kühnſten Zweifel ſcheuen, ſie müſſe nur um ſo mehr gewinnen, je offener der Zweifel dargelegt und je gründlicher er erörtert werde [11]). In den Verhandlungen über dieſe Sache dachte er ſich immer tiefer in die Möglichkeit hinein, daß es auch ohne Bibel ein Chriſtenthum gebe, und es wurde ihm aus dem Weſen der Religion und des Chriſtenthums immer klarer, daß ihre Wahrheit eine von äuſſern Zeugniſſen und Urkunden unabhängige ſeyn müſſe. In dieſem Sinne machte er den Unterſchied von Buchſtaben und Geiſt, Bibel und Religion in ſeiner ganzen Schärfe geltend, um ſich für Zweifel und Einwendungen, welche zwar für das äuſſere poſitive Chriſtenthum ſehr gefährlich werden konnten, aber

---

11) Die Fragmente aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend, leitete Leſſing (Sämmtl. Schriften. Berl. 1839. Bd. 10. S. 8.) mit den Worten ein: „Wer von meinen Leſern ſie mir lieber ganz geſchenkt hätte, der iſt ſicherlich furchtſamer als unterrichtet. Er kann ein ſehr frommer Chriſt ſeyn, aber ein ſehr aufgeklärter iſt er gewiß nicht. Er kann es mit ſeiner Religion herzlich gut meinen, nur müßte er ihr auch mehr zutrauen. — Es muß erlaubt ſeyn, alle Arten von Einwürfen frei und trocken herauszuſagen. Es iſt falſch, daß ſchon alle Einwürfe geſagt ſind. Noch falſcher iſt es, daß ſchon alle beantwortet wären. Ein großer Theil wenigſtens iſt ebenſo elend beantwortet, als elend gemacht worden. — Wahrlich er ſoll noch erſcheinen, auf beiden Seiten ſoll er noch erſcheinen, der Mann, welcher die Religion ſo beſtreitet, und der, welcher die Religion ſo vertheidigt, als es die Wichtigkeit und Würde des Gegenſtandes erfordert. — Kein Feind hat noch die Feſte ganz eingeſchloſſen, keiner noch einen allgemeinen Sturm auf ihre geſammten Werke zugleich gewagt." — Welches edle kräftige Bewußtſeyn eines, nach der vollen Erkenntniß der Wahrheit ringenden und darum auch in der ſtärkſten Negation des Zweifels nur die nothwendige Vermittlung der Wahrheit erkennenden, Geiſtes ſpricht ſich hierin, wie in dem ganzen Inhalt dieſer Streitſchriften, aus!

die innere ſubſtanzielle Wahrheit der chriſtlichen Religion nicht treffen ſollten, das freieſte Feld offen zu behalten. Iſt der Buchſtabe nicht der Geiſt, die Bibel nicht die Religion, argumentirte er, ſo ſind Einwürfe gegen den Buchſtaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geiſt und gegen die Religion. Denn die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion Gehöriges, und es iſt bloße Hypotheſe, daß ſie auch in dieſem Mehreren gleich unfehlbar ſeyn müſſe. Auch war die Religion, ehe eine Bibel war, ehe Evangeliſten und Apoſtel geſchrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der Erſte von ihnen ſchrieb, und eine ſehr beträchtliche, ehe der ganze Kanon zu Stande kam. Es mag alſo wohl von dieſen Schriften noch ſo viel abhängen, ſo kann unmöglich die ganze Wahrheit der Religion auf ihnen beruhen. War ein Zeitraum, in welchem ſie bereits ſo ausgebreitet war, in welchem ſie bereits ſich ſo vieler Seelen bemächtigt hatte, und in welchem gleichwohl noch kein Buchſtabe aus dem von ihr aufgezeichnet war, was bis auf uns gekommen, ſo muß es auch möglich ſeyn, daß alles, was Evangeliſten und Apoſtel geſchrieben haben, wiederum verloren gienge, und die von ihnen gelehrte Religion noch beſtünde. Die Religion iſt nicht wahr, weil die Evangeliſten und Apoſtel ſie lehrten, ſondern ſie lehrten ſie, weil ſie wahr iſt. Aus ihrer innern Wahrheit müſſen die ſchriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle ſchriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine Wahrheit geben, wenn ſie keine hat [12]). Wie weit greift Leſſing in dieſen Säzen über ſeine Zeit hinaus! Er war zu der Einſicht gekommen, daß das Werk der Reformation, ſo wie damals noch der Zuſtand der proteſtantiſchen Theologie war, ein kaum erſt angefangenes ſey, daß, wenn Luther uns von dem Joche der Tradition erlöst, die Erlöſung von dem unerträglicheren Joche des Buchſtabens

12) A. a. O. S. 10.

erſt noch kommen müſſe [13]). Dieſelbe Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, daß es eine von äuſſern Thatſachen unabhängige, immanente, ſomit in lezter Beziehung nur in der Vernunft beruhende Wahrheit der chriſtlichen Religion geben müſſe, ſprach Leſſing in Beziehung auf Weiſſagungen und Wunder in dem Saze aus, daß zufällige Geſchichtswahrheiten nie der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten werden können. Wie keine hiſtoriſche Wahrheit demonſtrirt werden könne, ſo könne auch nichts durch hiſtoriſche Wahrheiten demonſtrirt werden. „Das Unvermögen, gegen Zeugniſſe von hiſtoriſchen Begebenheiten etwas Erhebliches einzuwenden, habe keine Verbindung mit der Verbindlichkeit, etwas zu glauben, wogegen die Vernunft ſich ſträubt. Wenn hiſtoriſch nichts dawider einzuwenden, daß Chriſtus von dem Tode auferſtanden, ſo ſey darum nicht für wahr zu halten, daß eben dieſer auferſtandene Chriſtus der Sohn Gottes geweſen ſey. Daß er ſich wegen ſeiner Auferſtehung für den Sohn Gottes ausgegeben, ſeine Jünger ihn deßwegen dafür gehalten, ſey wohl zu glauben, denn dieß ſeyen Wahrheiten einer und derſelben Klaſſe, aber nun mit jener hiſtoriſchen Wahrheit in eine andere Klaſſe von Wahrheiten herüberſpringen, und verlangen, daß man alle ſeine metaphyſiſchen und moraliſchen Begriffe darnach umbilden ſoll, zumuthen, weil der Auferſtehung Chriſti kein glaubwürdiges Zeugniß entgegengeſtellt werden könne, alle ſeine Grundideen von dem Weſen der Gottheit darnach abzuändern, ſey, wenn irgend etwas, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Hiſtoriſche Nachrichten, ſo unwiderſprechlich ſie ſeyn mögen, können nicht zu dem geringſten Glauben an die Lehre Chriſti verbinden. Was

---

13) Eine Parabel, a. a. O. S. 130., „Luther, du großer, verkannter Mann! — Wer bringt uns endlich ein Chriſtenthum, wie du es jezt lehren würdeſt, wie es Chriſtus ſelbſt lehren würde!“

dazu verbinde, sey nur die Lehre selbst, die vor achtzehnhundert Jahren allerdings so neu, dem ganzen Umfang damals erkannter Wahrheiten so fremd, so uneinverleiblich war, daß nichts Geringeres als Wunder und erfüllte Weissagungen erfordert wurden, um erst die Menge darauf aufmerksam zu machen. Die Menge aber auf etwas aufmerksam machen, heiße dem gesunden Menschenverstande auf die Spur helfen. Auf diese sey er gekommen, und die Früchte jener Weissagungen und Wunder liegen nun vor uns. Man könne durch einen offenbaren Trugschluß auf eine Wahrheit kommen, und doch könne die Wahrheit selbst, wenn sie einmal da ist, nicht geläugnet werden [14]). Dieser leztere Gedanke steht im engsten Zusammenhang mit der Lessing'schen Idee der Erziehung des Menschengeschlechts, welcher zufolge die Offenbarung die wesentliche Bestimmung hat, durch das Positive, das sie enthält, Vernunftwahrheiten in das allgemeine Bewußtseyn der Menschheit einzuführen. Gott offenbart auch bloße Vernunftwahrheiten unmittelbar, oder läßt sie als unmittelbar geoffenbarte Wahrheiten eine Zeit lang gelehrt werden, um sie schneller zu verbreiten und fester zu begründen. Sie gelten solange als Offenbarungen, bis die Vernunft sie aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lernt. Liegt dieser Fortschritt von der Offenbarung zur Vernunft in der Erziehung oder dem Entwicklungsgange der Menschheit, so kann es kein absolutes Geheimniß der Religion geben, der Begriff des Geheimnisses ist blos relativ. Das Wort Geheimniß, sagt Lessing, bedeutete in den ersten Zeiten des Christenthums ganz etwas Anderes, als wir jezt darunter verstehen, und die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen seyn soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Ver-

14) Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. A. a. O. S. 35 f.

nunftwahrheiten, aber ſie wurden geoffenbart, um es zu werden. Sie waren gleichſam das Facit, welches der Rechenmeiſter ſeinen Schülern vorausſagt, damit ſie ſich im Rechnen einigermaſſen darnach richten können. Wollten ſich die Schüler an dem vorausgeſagten Facit begnügen, ſo würden ſie nie rechnen lernen, und die Abſicht, in welcher der gute Meiſter ihnen bei ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, ſchlecht erfüllen. Warum ſollten wir nicht auch durch eine Religion, mit deren hiſtoriſcher Wahrheit, wenn man will, es ſo mißlich ausſieht, gleichwohl auf nähere und beſſere Begriffe vom göttlichen Weſen, von unſerer Natur, von unſern Verhältniſſen zu Gott geleitet werden können, auf welche die menſchliche Vernunft von ſelbſt nimmermehr gekommen wäre [15])? Hierin hat ſchon Leſſing diejenige Anſicht von dem Verhältniß der Vernunft und Offenbarung ausgeſprochen, welche die weſentliche Grundlage der ſpeculativen Theologie iſt. Wie die Offenbarung nichts zu ihrem ſubſtanziellen Inhalt haben kann, was nicht auch als Wahrheit der Vernunft anerkannt werden kann, ſo haben dagegen auch die religiöſen Wahrheiten der Vernunft zu ihrer nothwendigen Vorausſezung die Offenbarung. Vernunft und Offenbarung haben daher denſelben weſentlichen Inhalt, und ihr Unterſchied kann nur in der Form liegen. Ebendarin liegt nun aber auch, daß ſich die Vernunft zu dem poſitiven Inhalt der Offenbarung keineswegs ſo negativ verhalten kann, wie dieß der einſeitige Standpunct der Semler'ſchen Kritik iſt, ſondern die Vernunft hat in ihrem Verhältniß zur Offenbarung das eigene Intereſſe, den poſitiven Inhalt der Offenbarung auch als einen an ſich vernünftigen anzuerkennen, ſich mit demſelben identiſch zu wiſſen, oder ihn ſpeculativ zu begreifen. Daß Leſſing mit der ihm eigenen kritiſchen Schärfe zugleich ein conſervatives

15) Die Erziehung des Menſchengeſchlechts §. 70 f. a. a. O. S. 323 f.

Intereſſe verband, daß er, welcher mit ganzer Seele in der auf dem Wege der Kritik und Aufklärung fortſchreitenden Bewegung ſeiner Zeit ſtund, und ſelbſt der kräftigſte Führer derſelben war, auch wieder das Bedürfniß erkannte, der blos negativen Tendenz derer, welche das Syſtem der kirchlichen Dogmen als ein veraltetes und bedeutungsloſes von ſich zurückweiſen und auf immer beſeitigen zu müſſen glaubten, entgegenzutreten, um auf keine Seite ein zu einſeitiges Uebergewicht fallen zu laſſen, dieß iſt es, was ihm eine ſo wichtige Stellung in ſeiner Zeit gibt [16]). In dieſem conſervativen, alle Momente gegen einander abwägenden, Intereſſe, in welchem das Alte immer wieder darauf anzuſehen iſt, wofür es bisher in der Meinung ſo Vieler gegolten hat, und was es noch immer ſeyn kann, geſchah es, daß Leſſing, im Gegenſaz gegen diejenigen Theologen, welche (wie auch Eberhard in der Apologie des Sokrates) in ihrem Aufklärungs- und Aufräumungs-Geſchäft gar zu raſch verfuhren, und in ihrer abſprechenden Weiſe über den Sinn und Werth der alten Dogmen zu geringſchäzend urtheilten, mit Leibniz ſogar die Lehre

16) Er wollte, wie er in einem ſeiner Briefe ſagt, der Welt nicht mißgönnen, ſich aufzuklären, er würde ſich verabſcheuen, wenn ſeine Schriften ein Anderes bezweckten, als dieſe große Abſicht zu befördern. Er wolle aber nur nicht das unreine Waſſer weggießen, ehe er wiſſe, woher anderes nehmen. „Zwiſchen der alten Orthodoxie und der Philoſophie war eine Scheidewand gezogen, jezt reißt man dieſe nieder und macht uns unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Chriſten zu machen, zu höchſt unvernünftigen Philoſophen. An die Stelle des ſcharfſinnigen alten Religionsſyſtems ſezte ſich ein Flickwerk von Stümpern und Halbphiloſophen, und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philoſophie, als ſich das Alte anmaßte.“ Vgl. Gervinus, Neuere Geſchichte der poëtiſchen National-Literatur der Deutſchen. Th. I. 1840. S. 411.

von der Ewigkeit der Höllenſtrafen in Schuz nahm [17]). Was uns aber hier noch näher liegt, und noch größere Beachtung verdient, iſt der von Leſſing gemachte Verſuch einer ſpeculativen Begründung der Trinitätslehre, da ſich an ihm beſonders zeigt, wie die wahre Kritik, wenn ſie in ihrem kritiſchen Geſchäft einerſeits auflöſen und aufheben muß, was vor ihr nicht mehr beſtehen kann, andererſeits ſich ſelbſt wieder zum Poſitiven getrieben ſieht, um das kritiſch Aufgehobene ſpeculativ wiederherzuſtellen. Dieß iſt es, was dieſen Verſuch hier beſonders bemerkenswerth macht, obgleich er keine weſentlich neue Idee enthält. Der Grundgedanke iſt dieſelbe Idee, durch welche man ſchon oft die Lehre von der Trinität zu begründen ſuchte, daß Gott ſich zu ſich ſelbſt denkend verhält, daß er als das höchſte Weſen auch der adäquate Gedanke ſeiner ſelbſt iſt. Das einzige vollkommenſte Weſen hat ſich von Ewigkeit her mit nichts, als mit der Betrachtung des Vollkommenſten beſchäftigen können. Das Vollkommenſte iſt es ſelbſt, alſo hat Gott von Ewigkeit her nur ſich ſelbſt denken können. Vorſtellen, Wollen und Schaffen iſt bei Gott Eins. Man kann alſo ſagen, alles was ſich Gott vorſtellt, alles das ſchafft er auch. Gott dachte ſich von Ewigkeit her in aller ſeiner Vollkommenheit, d. i. Gott ſchuf ſich von Ewigkeit her ein Weſen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er ſelbſt beſaß. Dieſes Weſen nennt die Schrift den Sohn Gottes, oder welches noch beſſer ſeyn würde, den Sohn Gott: einen Gott, weil ihm keine von den Eigenſchaften fehlt, die Gott zukommen, einen Sohn, weil unſerm Begriffe nach dasjenige, was ſich etwas vorſtellt, vor der Vorſtellung eine gewiſſe Priorität zu haben ſcheint. Dieſes Weſen iſt Gott ſelbſt, und von Gott nicht zu unterſcheiden, weil man es denkt, ſobald man Gott denkt, und es ohne

17) Leibniz, von den ewigen Strafen. Sämmtl. Schr. Bd. 9. S. 149.

Gott nicht denken kann, oder weil das kein Gott ſeyn würde, dem man die Vorſtellung ſeiner ſelbſt nehmen wollte. Man kann dieſes Weſen ein Bild Gottes nennen, aber ein identiſches Bild. Je mehr zwei Dinge mit einander gemein haben, deſto größer iſt die Harmonie zwiſchen ihnen. Die größte Harmonie muß alſo zwiſchen zwei Dingen ſeyn, welche alles mit einander gemein haben, das iſt, zwiſchen zwei Dingen, welche nur Eines ſind. Zwei ſolche Dinge ſind Gott und der Sohn Gott, oder das identiſche Bild Gottes, und die Harmonie, welche zwiſchen ihnen iſt, nennt die Schrift den Geiſt, welcher vom Vater und Sohn ausgeht. In dieſer Harmonie iſt alles, was in dem Vater iſt, und alſo auch alles, was in dem Sohne iſt, dieſe Harmonie iſt alſo Gott. Dieſe Harmonie iſt aber ſo Gott, daß ſie nicht Gott ſeyn würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären, und daß beide nicht Gott ſeyn könnten, wenn dieſe Harmonie nicht wäre, d. i. alle drei ſind Eins [18]). Das Hauptmoment dieſer Deduction iſt, daß das Vorſtellen und Denken Gottes nur ein ſchöpferiſches ſeyn kann, das Gedachte alſo dieſelbe Realität mit dem Denkenden haben muß. An dieſer Identität hängt alſo der ganze Beweis, es iſt daher nur ein anderer Ausdruck, wenn Leſſing dieſelbe auch ſo erklärt, die Vorſtellung könne nicht bloße Vorſtellung ſeyn, weil ſich in ihr alles befinden muß, was in Gott ſelbſt iſt. Es würde ſich aber nicht alles in ihr finden, was in ihm ſelbſt iſt, wenn von ſeiner nothwendigen Wirklichkeit, ſo wie von ſeinen übrigen Eigenſchaften, ſich blos eine Vorſtellung, blos eine Möglichkeit fände. Dieſe Möglichkeit erſchöpft, wenn auch das Weſen ſeiner übrigen Eigenſchaften, doch das ſeiner Wirklichkeit nicht. Folglich kann entweder Gott gar keine vollſtändige Vorſtellung von ſich ſelbſt haben, oder dieſe

18) Das Chriſtenthum der Vernunft. Sämmtl. Schr. Bd. 11. S. 604.

vollſtändige Vorſtellung iſt ebenſo nothwendig wirklich, als er es ſelbſt iſt [19]). Einen neuen Gedanken enthält, wie geſagt, dieſe Deduction nicht, ja es ſtellt ſich in ihr ſogar der gewöhnliche Mangel aller dieſer Deductionen, welche das Denken, ſofern das Gedachte das Abbild des Denkenden iſt, nur als die ſich ſelbſt ſezende, nicht aber als die durch den Unterſchied ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde Einheit nehmen, ſehr auffallend heraus, indem ja jene ſich ſelbſt ſezende Einheit, wenn Gott der Sohn ganz daſſelbe iſt, was Gott iſt, ſo daß es zu gar keinem reellen Unterſchied kommt, kein in ſich zurückgehender Proceß, ſondern nur ein ins Unendliche fortgehender Progreß ſeyn könnte. Allein es iſt uns hier nur um das Formelle der Sache zu thun, oder nur um die Nachweiſung, wie ſehr Leſſing neben dem ihn in ſo hohem Grade auszeichnenden kritiſchen Talent zugleich einen für die ſpeculative Auffaſſung des Dogma offenen Sinn beurkundete, und wie tief er von der Einſicht in die Nothwendigkeit durchdrungen war, daß die Wahrheiten der Offenbarung auch als ein an ſich vernünftiger Inhalt erkannt werden [20]). Je höher er ſich dadurch über alle diejenigen erhebt, welche um aufzuklären, das Dogma ſeines poſitiven Inhalts entleerten, und in ihrem völlig indifferenten und negativen Verhalten zu demſelben, ohne alle Ahnung ſeines ſpeculativen Gehalts, ſeine höchſte Bedeutung in jedem Falle nur in ſeine Kraft zur moraliſchen Ausbeſſerung zu ſezen wußten, deſto mehr haben wir in ihm den Mann zu erkennen, welcher in der Geſammtheit und Einheit ſeiner geiſtigen Beſtrebungen ſchon über ſeine Zeit hinausweist.

19) Die Idee der Erziehung des Menſchengeſchlechts, §. 73.

20) „Er begann jene philoſophiſche Dogmatik zu begründen, die dem Freidenker reine Begriffe hinter den ſcheinbar ſinnloſen Dogmen eröffnen ſollte," ſagt auch Gervinus a. a. O. S. 410., nur möchte es zu ſtark ſeyn, Leſſing gerade in dieſem Zuſammenhang als Freidenker zu bezeichnen.

Fünftes Kapitel.

Die Behandlung der Lehre von der Trinität und von der Person Christi in der Periode von Wolf bis Kant.

A. Die an das kirchliche Dogma sich näher anschließenden Theologen.

Nach der schon gegebenen allgemeinen Characteristik dieser Periode kann für die speculative Fortbildung der Idee Gottes überhaupt nichts Erhebliches erwartet werden. Aus Indifferenz gegen das kirchliche Dogma wollte man mit der Speculation überhaupt, aus welcher ja auch die kirchliche Trinitätslehre geflossen war, nichts zu thun haben. Man hielt sich an die populäre und biblische Idee Gottes, oder an den Wolf'schen Begriff des ens perfectissimum, indem man die Eigenschaften Gottes, um sie zu absoluten Vollkommenheiten zu erheben, nach der Analogie des geistigen Wesens des Menschen bestimmte. Da man keinen Sinn für das Absolute der Gottes-Idee hatte, so war es sehr natürlich, daß man bei den Beweisen für das Daseyn Gottes sich am liebsten auf den empirischen Standpunct stellte, und das ontologische Argument den übrigen nicht nur nachsezte, sondern auch meistens sehr ungünstig beurtheilte. Was Heilmann [1]) gegen dieses Argument, wie es von Wolf und den Anhängern der Wolfischen Philosophie (z. B. Baumgarten) vorgetragen worden war, bemerkt hatte, daß irriger Weise die Existenz als eine besondere Vollkommenheit betrachtet werde, da sie ihrem wahren Begriff nach die bestimmte Modalität aller übrigen Vollkommenheiten sey [2]), worin unstreitig Heilmann Recht hatte, sobald man einmal von vorn herein kein anderes

1) Comp. theol. dogm. 1761. S. 49.

2) Definita quaedam ceterarum omnium ratio ac modus.

Seyn gelten ließ, als das empiriſche, fanden auch Andere [3]) ſehr einleuchtend. Wenn man aber dem Argument wenigſtens ſoviel zugeſtund, daß es nicht ohne alle Beweiskraft ſey, ſobald man ſo ſchließe: das vollkommenſte Weſen kann entweder nie exiſtiren, oder es exiſtirt nothwendig, da nun das Erſtere ſich nicht denken läßt, ſo muß man das Leztere annehmen, weil es, wenn es einmal erſt anfinge zu ſeyn, eben wegen dieſes Angefangenhabens nicht das vollkommenſte wäre [4]), ſo ſezte man die Exiſtenz doch wieder in die Reihe der übrigen Vollkommenheiten. Da man jedoch überhaupt nicht wußte, was man unter der Idee des Abſoluten zu denken hatte, ſo wußte man auch einem ganz auf dieſer Idee beruhenden Argument keine Stelle in der Dogmatik zu geben. Man läugnete, daß es aprioriſche Beweiſe für das Daſeyn Gottes gebe [5]), und bediente ſich vorzugsweiſe der von der Erfahrung ausgehenden, und zwar wandte man ſich auch in Anſehung der leztern von dem kosmologiſchen Argument, das die ältern Theologen in der ihm von Leibniz gegebenen Form vorzogen [6]), mehr und mehr dem phyſikotheologiſchen und moraliſchen, oder überhaupt dem teleologiſchen Argument zu, deſſen Spize man zulezt ſogar in die Wunder der chriſtlichen Offenbarungsgeſchichte ſezte [7]). Es iſt auch dieß der ſub-

3) Vgl. Döderlein, Institutio theologi christiani. 1780. P. I. S. 215.

4) Heilmann und Döderlein a. a. O.

5) Wie dieß namentlich Gruner, Institutionum theologiae dogmaticae libri tres. 1777. S. 37., ausſpricht: — *negaverim sane, si per demonstrationem a priore intelligas argumentationem ex numinis divini notione et idea ductam.*

6) So Heilmann a. a. O. S. 48.: *necesse est, ut dum sint quaedam fortuitae, sit etiam natura aliqua necessaria, quae sit causa fortuitarum.* Vgl. Gruner a. a. O. S. 34 f.

7) Beſonders Storr, Doctrinae christianae pars theoretica. 1793. S. 91.

jectiven Richtung, welche die Theologie in dieſer Periode nahm, ganz gemäß.

In der Trinitätslehre ſelbſt gibt ſich vor allem die zum Character der Zeit gehörende Gleichgültigkeit nicht blos gegen das kirchliche Dogma, ſondern gegen jede objective Beſtimmung der Gottes-Idee überhaupt auf verſchiedene Weiſe zu erkennen. Unumwundener hat wohl kein Theologe ſeinen völligen Mangel an allem Sinn für eine Speculation, wie ſie der kirchlichen Lehre zu Grunde liegt, ausgeſprochen, als J. D. Michaelis, welcher es nicht blos für eine unnöthige Mühe, ſondern geradezu für Thorheit und Unſinn erklärte, das Geheimniß der Dreieinigkeit begreiflich zu machen und wiſſen zu wollen, wie Gott einen Sohn zeugt, weil wir ja ſchon bei Menſchen und Thieren nicht wiſſen, wie es mit der Zeugung zugeht [8]). Dabei wird aber in die Sache ſelbſt nicht der geringſte Zweifel geſezt, ſondern ihre Realität vielmehr

8) Dogmatik. Zweite Ausg. 1785. S. 158. Die Stelle iſt zu charakteriſtiſch, als daß ſie hier fehlen darf. „Wäre es nicht," ſagt Michaelis, nachdem er die Anſichten derer angeführt hat, welche die Dreieinigkeit nicht blos metaphyſiſch erklären, ſondern zugleich (welche Unterſcheidung!) aus der Vernunft als nothwendig beweiſen wollen, „vernünftiger, die Bibel wegwerfen, als ſie mit ſolchen Erklärungen glauben? Und überhaupt, wie kann einer, der nicht ſehr blödſinnig oder unwiſſend iſt, daran gehen, zu erklären, wie Gott einen Sohn zeuget? Bei Menſchen und Thieren, über die wir Verſuche anſtellen können, wiſſen wir ja nicht einmal, wie es zugehet, daß ein denkendes, dem Zeugenden gleiches, Weſen hervorgebracht wird, nicht einmal, was das allererſte phyſicaliſche iſt, ſo nach der Imprägnation folget, worauf ganz vergeblich Preiſe geſezt ſind, weil die Natur es unſern Augen zu ſorgfältig verborgen hat. Und nun ſollte ein grübelnder, halbgelehrter Metaphyſikus uns ſagen können, wie Gott einen Sohn zeuget? Wohin gehörte ſo ein Mann? und wohin ſeine Gläubigen? Möchten doch nie wieder gleiche Thorheiten Beifall finden!"

nach der Analogie des materiellſten Zeugungsbegriffs vorausgeſezt, denn eben weil wir nicht einmal wiſſen, „wie wir durch den Beiſchlaf entſtanden ſind, und wie das Vieh daraus entſteht, und ſolche und noch unzählige andere Geheimniſſe in der Körperwelt, die wir prüfen und unterſuchen können, geduldig glauben müſſen, ſo müßte der wohl ein großer Thor ſeyn, welcher in Gott, den er nicht unterſuchen kann, darum etwas läugnen wollte, weil er es nicht zu erklären weiß.“ Erklärt man ſich mit ſolcher Entrüſtung gegen jede ſpeculative Auffaſſung der Trinitäts-Idee, ſo ſcheint es, ein Theologe, wie Michaelis, deſſen materialiſtiſche Denkweiſe ſich auch ſonſt ſo naiv ausſpricht, ſey weit geneigter, den materiellſten und craſſeſten Zeugungsbegriff Gott zuzuſchreiben, als daß er ſich entſchließt, die Begriffe Zeugung und Sohn in ihrem beſtimmteren geiſtigen Sinn von Gott gelten zu laſſen. Semler in ſeinem Theile kann nicht oft und nachdrücklich genug einſchärfen, wie wenig alle dieſe Beſtimmungen und Vorſtellungen mit dem Chriſtenthum ſelbſt zu thun haben. Die gelehrten Entwicklungen über die beſondere Art des Daſeyns des Vaters, Sohns und Geiſtes, ohne die Einheit Gottes aufzuheben, bleiben ein ſteter Gegenſtand der Gelehrten und der Theologie, nicht aber der Chriſten und des Glaubens. Genug, daß wir Gott, Vater, Sohn und heiligen Geiſt, um der Wohlthaten willen, die wir aus dem N. T. zunächſt wiſſen, kennen und verehren. Candidaten müſſen dieſe gelehrten Abwechslungen dieſer Kenntniſſe richtig und mit eigenem Urtheil kennen, aber nichts davon gehöre zu der allgemeinen chriſtlichen Lehre. Wenn gelehrte Chriſten ihre Betrachtungen viel weiter zuſammenſezen, als Andere, ſo kommen ſie dennoch darin überein, daß ſie die geiſtliche Seligkeit, die ihnen fehlt, nur durch Chriſtum und den heiligen Geiſt wirklich überkommen. Es behalten alſo gelehrte und denkende Chriſten ihren Grund, ihre ganz anders beſtimmten Vorſtellungen von einer gleichſam innern Hiſtorie

Gottes, die in dem Wesen Gottes eine Zeugung, Aushauchung u. s. w. begreift, vorzuziehen, und sie können nicht den Socinianern, Arianern oder Sabellianern beitreten, in Absicht der Auslegung solcher Stellen, allein dieß ziehe nun nichts weiter nach sich, als einen äusserlichen Unterschied der kirchlichen Gesellschaften. Sie trennen sich von einander, was den öffentlichen Gottesdienst betrifft, weil so verschiedene Vorstellungen eine ganz andere Religionssprache, theologische oder kirchliche Sprache, mit sich bringen. Wenn Theologen weiter gegangen seyen, und sogar den Grund und Inhalt des wahren Christenthums und der ganzen christlichen Religion an diese einseitige Reihe von Vorstellungen und Redensarten binden, so dürfen wir mit eben dem Rechte ganz anders urtheilen. Die christliche Religion bleibe allen diesen kirchlichen Parteien gemein, sie seyen nicht Juden und Heiden, sie seyen auch keine Verächter und Spötter unsers Herrn Jesu Christi, nur solche, welche über seine Person an eine andere Reihe von Vorstellungen sich halten als wir, es sey einerlei Gewissenhaftigkeit, wonach eine verschiedene Erklärung solcher Stellen angenommen werde. Da unter den Gelehrten die Ungleichheit der Vorstellung von der Historie und dem Daseyn des Sohnes Gottes, der als Messias oder Christus bekannt wird, von so langer Zeit her herrsche, indem entweder nicht alle Schriften des N. T. anfangs beisammen waren, oder ihre Auslegung auf sehr ungleichen Grundsäzen beruhte, dieß alles aber mit dem wirklichen Christenthum, das eine neue moralische Ordnung und Fertigkeit der Menschen ausmache, keinen wesentlichen Zusammenhang habe, so hätten die verständigen Christen schon lange so angeleitet werden sollen, daß sie vornehmlich auf die heilsame Anwendung der Wohlthaten sehen müßten, die sie Gott, als Vater, Sohn und heiligem Geist zu danken haben, daß sie folglich, wenn sie in dieser Gesinnung und christlichen Vollkommenheit gleich gut begriffen seyen, den äusserlichen Unterschied nicht gebieterisch und monarchisch zu

richten zur Pflicht haben. Alles Andere gehöre nicht zum Inhalt des chriſtlichen Glaubens, der den Grund einer chriſtlichen Geſinnung, und der damit zuſammenhängenden eigenen geiſtlichen Wohlfarth ausmacht, als welcher Grund des chriſtlichen Glaubens die Gnadenwohlthaten Gottes in der Zeit begreife, nicht aber eine Hiſtorie des innern Weſens Gottes. Folglich können ſich auch dieſe theologiſchen Erkenntniſſe und Uebungen der Gelehrten ändern, ohne daß ſich der Grund des chriſtlichen Glaubens ändere, weßwegen auch die Gelehrten in der Anwendung ihrer gelehrten Betrachtungen keineswegs einig ſeyen [9]). So entfremdet war alſo das dogmatiſche Bewußtſeyn der kirchlichen Lehre, daß nun alles, was in der Kirche über den innern Unterſchied im Weſen Gottes beſtimmt worden war, und was die proteſtantiſchen Theologen kaum noch mit ſo großem Ernſt und Nachdruck als den erſten Grundartikel des allein ſeligmachenden Glaubens gegen alle, welche auch nur den geringſten Zweifel und Widerſpruch wagen würden, geltend gemacht hatten, der blos gelehrten Betrachtung anheimfiel. Das Dogma war zur Antiquität, zur bloßen Geſchichte geworden, und in einem ganz andern Sinne, als die ältern Theologen die kirchlichen Beſtimmungen aufführten, wurde es jezt gewöhnlich, in dem dogmatiſchen Vortrag unſerer Dogmen in eine nähere Entwicklung des geſchichtlichen Gangs, welchen ſie genommen haben, einzugehen, und die verſchiedenen Meinungen alter und neuer Zeit zuſammenzuſtellen, um aus dieſer hiſtoriſchen Betrachtung mit der Lehre zu ſich zurückzukehren, wie zwecklos, wie willkürlich und abentheuerlich alle dieſe Verſuche ſeyen, und wie wohlgethan es ſey, unter Anerkennung der menſchlichen Beſchränktheit und des völligen Unvermögens, über ſolche Dinge etwas zu wiſſen, bei dem practiſchen Nuzen

9) Verſuch einer freieren theologiſchen Lehrart. 1777. S. 298. 300 f. 306. 411.

dieſer Lehren ſtehen zu bleiben [10]). In der geſchichtlichen Entwicklung der kirchlichen Trinitätslehre machte man ſowohl auf das Zufällige ihrer Entſtehung überhaupt, als auch ins-

---

10) Die Schlußbetrachtung, welche Döderlein a. a. O. S. 385. ſeiner Ueberſicht über die Geſchichte des Dogma beifügt, iſt ganz der Ausdruck der allgemeinen Zeitanſicht: *Sed hae tam contrariae multorum opiniones, tam obscurae hypotheses, tam portentosa quorundam commenta, quibus inde a seculo secundo laboravit ingenium hominum, quibus tot querelarum ac litium excitatae occasiones, quibus vel illustria ingenia fatigata vel tenuia prostrata sunt, utinam admoneant animas pias, quam temerarium, quam vanum sit et periculosum, in hunc campum descendere ac naturam patris, filii et spiritus s. certius definire velle. Quanto igitur laudabilius erit ac cautius, profiteri ignorantiam atque, omissa subtiliori ac otiosa speculatione, unam Deum cognoscendi viam, beneficiis ejus pio animo consideratis, persequi. Hoc enim est tenere fidem trinitatis, si patris imperium summum, Jesu Christi auctoritatem ac dignitatem, spiritus denique sancti vim agnoscas ac reverearis, atque invocatione et obsequio te colere profitearis patris creatoris, filii redemtoris, spiritus sancti adjutoris beneficentiam. Si qui, his omissis, sublimiora scrutantur, nae peregrinantibus similes sunt, qui per astra vagati proxima sibi bona negligunt, turpiterque labuntur. Tuto ignoratur natura divina, dummodo domesticis significationibus animum Dei erga nos cognoscamus.* In den Lehrbüchern der practiſchen Dogmatik, deren erſte Bearbeitung in dieſelbe Zeit fällt, war dieß ohnehin der ausſchließliche Geſichtspunct. Man vgl. Leß, Verſuch einer pract. Dogm. 1779. S. 151. Dabei konnte man aber doch nicht unterlaſſen, das *prorumpere* der *multiceps familia Antitrinitariorum*, auch der Socinianer, welche doch gerade das Practiſche zur Hauptſache machten, mit einem beſondern *proh dolor!* zu begleiten. Död. a. a. O. S. 380.

beſondere auf den Einfluß aufmerkſam, welchen der ſchon von Souverain zur Sprache gebrachte Platonismus auf dieſelbe gehabt habe [11]). Um ſo mehr glaubte man ſich berechtigt, es jedem frei zu geben, wie er es mit dem kirchlichen Dogma und der in ihm enthaltenen Lehre von der Gottheit Chriſti halten wolle: an eine bindende Auctorität dieſer Lehre im Sinne der ältern proteſtantiſchen Theologen dachte man nicht mehr. Selbſt ſolche Theologen, welche, wie G. F. Seiler [12]), die Frage, wiefern die Lehre von der Gottheit Chriſti dem Menſchen zur Seligkeit nothwendig und nüzlich ſey, zum Gegenſtand einer beſondern Unterſuchung machten, um in einer Zeit, „da alles Toleranz predigt", an den ungemein großen Unterſchied zwiſchen dem Indifferentismus, und einer liebreichen Nachſicht gegen die, welche von göttlichen Dingen anders denken, zu erinnern, und unter den Gründen, warum es höchſt nöthig und nüzlich ſey, die Gottheit Chriſti nach der orthodoxen Lehre zu erkennen, beſonders hervorhoben, daß man ohne dieſe Einſicht in das Weſen der Gottheit zu keiner genauen Einſicht in das große Werk der Erlöſung der Menſchen gelangen könne, kamen zulezt doch wieder auf den Saz zurück: wenn nur die Wahrheit feſtſtehe, es iſt ein Gott, Jeſus Chriſtus der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen,

---

11) Man vgl. beſonders Gruner a. a. O. S. 77.: ***Unde ea opinio, quae vult personas divinas in literis sacris patris et filii nominibus significari, ecclesiam invasit? Dicam plane. Ortum habuit ex libidine, effata scripturae sacrae interpretandi ex placitis philosophiae eclecticae, natae sub finem seculi primi Alexandriae in Aegypto, quae Platoni primas dabat.*** Vgl. S. 115. Död. a. a. O. S. 352. Von der Wichtigkeit, welche man Souverain's Schrift und Anſicht beilegte, zeugt Löffler's Ueberſezung vom J. 1782. Man vgl. die Vorrede zu derſelben.

12) Ueber die Gottheit Chriſti, beides für Glaubige und Zweifler. 1775.

dann möge in den Nebenvorſtellungen gleichwohl eine Verſchiedenheit ſeyn, ein jeder Gerechter werde ſeines Glaubens leben [13]). In ernſterer Bedeutung ſcheint zwar Storr [14]) darauf zu dringen, daß die höchſte Würde Chriſti, ſeine Gottheit im eigentlichen Sinne, niemand herabſezen könne, ohne die ſchuldige Verehrung ihm ganz zu verweigern, oder auf eine unrechte Art zu erweiſen, und ohne dem ganzen wohlthätigen Einfluß, den er auf die Menſchen gehabt habe und noch habe, deſſen Wichtigkeit aber von der Würde ſeiner Perſon abhänge, an ſeinem Werth etwas zu benehmen, allein wenn auch Storr nicht auf dem Standpunct der alten proteſtantiſchen Dogmatik ſtund, und ausdrücklich bekannte [15]), daß im kirchlichen Syſtem nicht blos die Ausdrücke, ſondern auch die Begriffe und die Beſtimmungen der Lehrſäze zum Theil neu und der h. Schrift fremd ſeyen, auch nicht allen Ausdrücken und Redensarten, welche das kirchliche Syſtem mit der Schrift gemein habe, in beiden genau der nämliche Begriff entſpreche, ſo konnte es um ſo weniger ſeine Abſicht ſeyn, für ſeine auf rein exegetiſchem Wege, im ſteten Kampfe mit ſo vielen Schwierigkeiten und Einwendungen der Gegner, ermittelte Lehrweiſe denſelben Anſpruch auf ausſchließliche Wahrheit zu machen, welchen die ältern Theologen in dem vollen Bewußtſeyn geltend machten, daß ſie nicht blos die ſchriftgemäße, ſondern auch die kirchlich überlieferte und von den Symbolen der proteſtantiſchen Kirche anerkannte und beſtätigte Lehre vortragen. Daß ſelbſt die ſo oft gerühmte Orthodoxie eines Storr und der ihm zunächſt ſtehenden Theologen nicht mehr die der guten alten Zeit war, daß ſie wenigſtens einen andern Character an ſich trug, auch in ihrem Theile die im ganzen dogmatiſchen Bewußtſeyn der

13) Seiler a. a. O. S. 320 f. 328. 356.
14) Doctr. chr. pars theor. S. 146.
15) A. a. O. Praef. S. IV.

Zeit erfolgte Kriſis nicht unbezeugt laſſen konnte, iſt gerade an unſern Dogmen beſonders deutlich daraus zu ſehen, daß namentlich Storr recht abſichtlich alle kirchlichen Ausdrücke und Beſtimmungen vermied, und ſich einzig nur an die Lehrweiſe der Schrift hielt. Nicht aus dem Bewußtſeyn heraus, daß das vorgetragene Syſtem das der proteſtantiſchen Kirche iſt, ſondern nur als das Reſultat der exegetiſchen Unterſuchungen, wie ſie jezt gerade gemacht worden ſind, wird das ganze Syſtem aufgeſtellt. Das kirchliche Bewußtſeyn, das die alten proteſtantiſchen Dogmatiker auf dem Boden der kirchlichen, mit der vollen Kraft der unfehlbaren Ueberzeugung einmüthig feſtgehaltenen, Lehre ſo ſtark gemacht hatte, war alſo auch in einem Storr nicht mehr vorhanden, und die natürliche Folge hievon war, daß auch in ſein Syſtem des Individuellen und Subjectiven mehr oder minder ſich einmiſchen mußte, in weit höherem Grade, als dieß bei dem ſo feſt geſchloſſenen Syſtem der alten Dogmatiker der Fall ſeyn konnte. Als ein getreuer Ausdruck der alten Orthodoxie, wofür ſie in der falſchen Vorausſezung der Stabilität des Dogma ſo oft gehalten wird, kann daher auch die Storr'ſche Dogmatik nicht gelten.

Wie man ſich jedoch zum kirchlichen Dogma ſtellen mochte, die Aufgabe und Schwierigkeit, um welche es ſich handelte, blieb dieſelbe, und wenn man Stelle für Stelle durch die genaueſte Erörterung aller wichtigern Ausdrücke und die Widerlegung der entgegenſtehenden Erklärungen den Saz, daß Chriſtus nach der einſtimmigen Ausſage der neuteſtamentlichen Schriftſteller Gott im höchſten Sinn ſey und heiſſe, feſtgeſtellt hatte, und es ſich zugleich geſtehen mußte, daß der Sohn, auch außer ſeiner Verbindung mit dem Menſchen Jeſus betrachtet, vom Vater auf eine Art unterſchieden werde, die es nothwendig mache, nicht blos einen logiſchen, ſondern einen reellen Unterſchied anzuerkennen, ſo kam man noch immer zeitig genug bei der Frage an, die freilich

Manche auch ganz umgehen zu können meinten [16]), wie man sich diese beiden Säze zusammenzudenken habe? J. F. Flatt [17]) glaubte die Lösung der Aufgabe in der Formel zu finden: **Subjecta A et B ita ad se invicem referuntur, ut commune quidem idem numero C habeant, sed charactere quodam X inter se differant.** Man hat diese Formel den scharfsinnigsten Rechtfertigungsversuch für das Vereinbare der kirchlichen Lehre genannt [18]), der Scharfsinn besteht aber einzig nur darin, daß die Begriffe, deren Vereinbarkeit nachgewiesen werden soll, mit Buchstaben vertauscht sind; es ist daher keineswegs, wie man meinte, die Aufgabe gelöst, sondern nur die Aufgabe selbst in anderer Form wiederholt. Ob ich sage, Vater und Sohn haben das gemein, daß sie gleich Gott sind, sie sind aber auch nicht gleich Gott, weil sie verschiedene Personen sind, oder ob ich sage **A** und **B** sind = **C**, aber auch nicht = **C**, weil sie zugleich **X** sind, ist völlig einerlei, die Frage bleibt immer, wie 2 = 1 und zugleich nicht = 1 seyn soll. Auch das macht die Sache nicht aus, was man allein an der Formel aussezen zu müssen glaubte, daß sie mehr darauf hinauslaufe, daß das Gottseyn als Besiz darin erscheint; vielmehr sollte Gott als der Seyende gefaßt werden, und an ihm die Verschiedenheit ihre Stelle finden, statt daß die Unterschiedenen das Subject seyen, und Gott gleichsam das Einigende [19]). Es macht auch dieß nicht das Geringste aus,

16) Wie namentlich Morus, Epit. theol. chr. 1789. S. 60., wo *missis studiis nimiis definiendi*, d. h. ohne alle Rücksicht auf das, was hätte bewiesen werden sollen, sodann gleichfalls zum Practischen eingelenkt wird.

17) Commentatio, in qua symbolica ecclesiae nostrae de deitate Christi sententia probatur et vindicatur. Gött. 1788. S. 91.

18) Steudel, Glaubenslehre S. 435.

19) Steudel a. a. O.

weil es völlig einerlei iſt, ob ich ſage, **C** iſt = **A** und **B**, oder **A** und **B** ſind = **C**. Solange das Gleichſeyn mit **C** zugleich ein Nichtgleichſeyn mit **C** ſeyn ſoll, wird die Sache nicht anders, wie man ſie auch drehen mag. Der Erfinder der Formel ſelbſt, welcher in ihr die beiden Principien der Identität und des Widerſpruchs aufs ſchönſte vereinigt ſah, und durch ſie die Annahme, daß in Gott etwas ſey, was die Zahl der ihm in der natürlichen Theologie gegebenen Attribute nicht in ſich begreife, ſo evident gerechtfertigt glaubte, daß er die philoſophiſche Nachweiſung eines Widerſpruchs **a priori** für unmöglich erklärte [20]), wußte gleichwohl auf die Einwendung, es ſey abſurd, zwiſchen zwei Subjecten ein Verhältniß anzunehmen, das unter keine der ſonſt geltenden Kategorien der menſchlichen Vernunft gebracht werden könne, keine andere Antwort zu geben, als nur dieſe: wenn man ſich auch weder von der Einheit noch von der Differenz des Vaters und des Sohns eine poſitive Vorſtellung machen könne, ſo könne doch auch nicht bewieſen werden, es ſey ein Widerſpruch gegen die Vernunft, ſich die Sache ſo zu denken. Wenn man alles, was man ſich poſitiv nicht denken könne, für unmöglich halten wolle, ſo verfahre man nicht anders, als wenn ein Blindgeborner den Gegenſtand eines Gemäldes deswegen für falſch oder unmöglich erkläre, weil er ſich keine anſchauliche Vorſtellung davon machen könne. Wer behaupte, daß es keine andern Arten von Verhältniſſen gebe, als wie ſie in der Sinnenwelt vorkommen, habe die höhere Philoſophie noch nicht gekoſtet, und das rechte Bewußtſeyn der Schranken der menſchlichen Erkenntniß noch nicht gewonnen. Wenn uns nicht einmal die Natur der Dinge, die wir durch den innern oder äußern Sinn wahrnehmen, ſo bekannt ſey, daß wir mit Beſtimmtheit ſagen können, es gebe nichts höheres als ſie, ſo

20) Flatt a. a. O. S. 92.

könne man sich doch noch weit weniger darüber wundern, daß in der Natur Gottes, von dessen unendlichen Eigenschaften wir uns schon in der natürlichen Theologie keinen klaren Begriff machen können, auch ein Verhältniß gebe, das mit allem, was wir uns positiv denken können, nicht die geringste Aehnlichkeit habe [21]). Statt die Einsicht in das Wesen der Sache zu geben, gibt also die gerühmte Formel nur die Einsicht, daß die ganze Sache = X ist, und die ganze Rechtfertigung des der Voraussezung nach biblischen Lehrsazes läuft auf die aufs neue eingeschärfte Erinnerung hinaus, daß man sich an der Unbegreiflichkeit der Sache nicht stoßen dürfe. Auch Storr wußte nur dasselbe zu wiederholen. Die Unmöglichkeit einer positiven Bestimmung des Unterschieds zwischen Vater, Sohn und Geist könne keinen hinreichenden Grund abgeben, den Unterschied selbst, von dem uns die Bibel versichere, zu läugnen. Auch die sich selbst überlassene Vernunft führe uns ja auf solche Gegenstände, von denen wir zwar einsehen, daß sie sind, ohne jedoch im Stande zu seyn, sie selbst zu erkennen, außer in soweit, daß wir gewisse falsche Vorstellungen davon entfernen, und was die Sache nicht sey, bestimmen können, wenn wir gleich nie im Mindesten wissen, was sie denn sey. Wo sich ein wirklicher Widerspruch des Unterschieds der Personen gegen die Einheit des göttlichen Wesens zeige, da folge immer nur so viel, daß ein unrichtiger Begriff von dem inneren Unterschied in der Gottheit, oder vielleicht auch eine unrichtige Vorstellung von dem einigen göttlichen Wesen selbst zu Grunde liege [22]). Alles dieß ist allerdings nur das längst Gesagte, und insofern kaum der Erwähnung

21) Flatt a. a. O. S. 94.

22) Doctr. chr. pars theor. S. 123. Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre. Aus dem Latein. von Süskind. 1794. Ueber den Zweck des Evang. Joh. S. 475.

werth, und doch liegt in der Art und Weiſe, wie es jezt geſagt wird, ein ſehr weſentlicher Unterſchied. Sagten die ältern Theologen daſſelbe, ſo hatten ſie auch den Muth, den Grundſaz, daß man ſich ſelbſt um den Widerſpruch gegen die Vernunft nicht zu bekümmern habe, offen auszuſprechen, und waren ſo conſequent, einen Begriff von der Inſpiration der Schrift aufzuſtellen, an welchem ſich jeder Anſpruch der Vernunft, für ſich ſelbſt etwas zu gelten, ſogleich brechen mußte. Hier aber ſoll es ja nur als eine Schwäche der Vernunft angeſehen werden, daß ſie ſich keine poſitive Vorſtellung des fraglichen Verhältniſſes machen kann, während doch dieſes Verhältniß ſelbſt einen mit mathematiſcher Evidenz nachweisbaren Widerſpruch gegen die Vernunft enthält, einen Widerſpruch, welcher in einem Zeitalter, in welchem das Vernunftwidrige dieſer Lehre ſchon ſo vielfach ins Licht geſezt, und das Recht der Vernunft in Glaubensſachen ſo energiſch geltend gemacht war, immer unerträglicher werden mußte. Und wenn man von dem alten Inſpirationsdogma ſchon ſo vieles nachgelaſſen hatte, wie dieß doch auch bei Storr der Fall war [23]), welche Zumuthung war es an die Vernunft, von ihr zu verlangen, daß ſie, ſobald ſie des in der Natur der Sache ſelbſt liegenden Widerſpruchs zwiſchen der Dreiheit der Perſonen und der Einheit des Weſens ſich bewußt wurde, dieſen Widerſpruch nur auf ihre Rechnung zu nehmen habe, den objectiven Widerſpruch alſo nur als einen ſubjectiven anerkennen ſollte? Als ein blos ſubjectiver konnte

23) *Uno verbo*, ſagt Storr (Doctr. chr. pars theor. S. 76.) zur Beſtimmung des Begriffs der Inſpiration oder der göttlichen Auctorität der Schrift, *sacrae scripturae judicio, dummodo vere illud factum esse constat, ut norma judicii nostri utamur oportet*, aber was iſt es denn, wodurch das *judicium scripturae* als *vere factum constat*? Doch nur die Vernunft.

der Widerſpruch nur dann genommen werden, als die Trinitätslehre in der Form, in welcher man ſie nehmen zu müſſen glaubte, als abſolute Wahrheit ſchon feſtſtund, wie konnte man dieß aber vorausſezen, wenn der Schriftcoder nicht mehr das feſt in ſich geſchloſſene Ganze war, wofür er den ältern Theologen galt, wenn das ganze Bewußtſeyn der Zeit ſchon jene kritiſche Stellung zur Schrift genommen hatte, welcher auch ein Storr ſich keineswegs entzog? Hatte man alſo hier einen Widerſpruch vor ſich, über welchen man erſt hinwegkommen mußte, welches Recht hatte man, ihn nur dem erkennenden Subject zuzuſchieben, mußte man nicht vielmehr ebendaraus, daß das Subject in dieſer Lehre nur einen Widerſpruch erkennen konnte, ſchließen, daß die Lehre an ſich einen Widerſpruch enthalte, aber ebendeswegen auch nicht zum Inhalt der chriſtlichen Offenbarung gehören könne, daß die Möglichkeit ſeiner Löſung, wenn man ſie auch damals noch nicht einſah, wenigſtens nur von der fortſchreitenden kritiſchen Erforſchung der Schrift erwartet werden könne? Es iſt klar zu ſehen, wenn ſchon die ältern Theologen, die ſich ihrem Princip zufolge um den Widerſpruch dieſer Lehre gegen die Vernunft nichts bekümmerten, in eine Inconſequenz verfallen mußten, weil ſie der Vernunft doch nicht alles Recht abſprechen konnten, ſo muß dieſe Inconſequenz, je mehr man der Vernunft zuvor ſchon eingeräumt hat, nur als ein um ſo größerer Widerſpruch erſcheinen. Eine Zeit, welche das Princip der Kritik ſchon ſoſehr in ſich aufgenommen hatte, wie die damalige, konnte an die Vernunft nicht mehr die Forderung machen, daß ſie eine Lehre für objectiv wahr zu halten habe, die ſich nur in einen unauflöslichen Widerſpruch zum Bewußtſeyn des denkenden Subjectes ſezen konnte. Mag man daher Theologen, wie Storr, als die Stüzen der Orthodoxie in jener Zeit des beginnenden Unglaubens rühmen, es ſtellt ſich an ihrer ſogenannten Orthodoxie nur um ſo klarer heraus, wie der Proceß des Zeitbewußtſeyns

auch ſie in ſein Nez hineingezogen hat, in das ſie ſich nur um ſo mehr verwickeln, je mehr ſie ſich deſſelben erwehren wollen, und ohne es zu wiſſen und zu ahnen, ſind ſie ſchon zu tief in daſſelbe verflochten, als daß ſie ſich ihm entziehen und durch ihre Polemik etwas ausrichten könnten [24]).

Daſſelbe eitle Beſtreben, einer Zeit, die ſich als das Zeitalter der Toleranz und Aufklärung, der Kritik und vernünftigen Religions-Anſicht ankündigte, ein Dogma aufdrängen zu wollen, deſſen Widerſpruch mit dem denkenden

---

24) Ganz unbefangen ſagt Storr über den Zweck des Ev. des Joh. S. 474. in Beziehung auf die Trinitätslehre: „Ich bekenne, daß ich es am liebſten mit der ſubjectiven Vorſtellung des Johannes halte, den der vollkommenſte, beſte, mit Gott vereinigte Menſch, durch welchen der Vater redete, beglaubigt hat, da hingegen die Vorſtellungen des achtzehenten Jahrhunderts keine Beglaubigung für ſich haben", wie wenn nicht auch die Storr'ſche Anſicht vom Evangelium des Johannes eine durch die Vorſtellungen des achtzehenten Jahrhunderts vermittelte wäre! So achtungswerth das Beſtreben Storr's und ſeiner Schule iſt, in jener Zeit der Neologie die objective Wahrheit des Chriſtenthums aufrecht zu erhalten, ſo characteriſtiſch iſt bei dieſer ganzen Schule nicht blos die Subjectivität ihrer Denkweiſe überhaupt, die ſich auch in ſo vielen ganz ſingulären Anſichten und Erklärungen ausſpricht, ſondern auch ganz beſonders der völlige Mangel des Bewußtſeyns dieſer Subjectivität. Andere, welche in derſelben Zeit ihrer Subjectivität noch einen freieren Spielraum ließen, wollten dabei doch nur dem Zuge ihrer Zeit folgen. Hier aber haben wir eine Subjectivität, die gleichfalls die Farbe ihrer Zeit auf keine Weiſe verläugnen kann, aber zugleich mit dem Anſpruch auftritt, daß wir ihre ſubjectiven Vorſtellungen als die unmittelbare Objectivität des Chriſtenthums ſelbſt anzuſehen haben. Dieß gehört hauptſächlich zum Charakteriſtiſchen der Storr'ſchen Schule. Wie viele Beiträge zu dieſer Charakteriſtik gibt ſelbſt noch die Steudel'ſche Glaubenslehre!

Bewußtseyn auf keine Weise aufzuheben ist, zeigt sich bei einem andern Apologeten der orthodoxen Lehre von der Gottheit Christi, G. F. Seiler[25]). Storr und Flatt gaben, wenn auch nicht, wie die ältern protestantischen Theologen, einen objectiven Widerspruch der Trinitätslehre gegen die Vernunft, doch einen subjectiven zu, daß also die Vernunft diese Dreiheit der Personen und Einheit des Wesens, die an sich kein Widerspruch sind, sich nicht zusammendenken und zu einer vernünftigen Vorstellung vereinigen kann, demnach die menschliche Vernunft nur in dem Bewußtseyn ihrer Endlichkeit und Negativität, ihres Unvermögens, das Wesen Gottes an sich zu erkennen, sich des Widerspruchs gegen diese Lehre zu enthalten hat, Seiler aber nahm das noch Schwierigere auf sich, dieselbe der Vernunft nicht blos aufzudrängen, sondern sogar einleuchtend zu machen. Auf die Frage, ob diese Lehre keinen Widerspruch enthalte, auch der Vernunft gemäß sey, gibt Seiler unbedenklich die Antwort, daß sie einem festgestellten allgemeinen Grundsaz der Vernunft nicht widersprechen dürfe, wenn vernünftige Menschen sie glauben sollen. Der Saz, daß eine Sache nicht zugleich diese und eine andere seyn könne, daß ein Mensch kein Gott und Gott kein Mensch, ein Viereck nicht rund und ein Cirkel kein Viereck sey, dieser Saz sey eine Grundlage des menschlichen Verstandes; eine Religion, welche diese ewige Wahrheit umstürzen wollte, würde den Menschen der Vernunft berauben, und ihre eigene Göttlichkeit nicht beweisen können. Wie schwierig die Anwendung dieses Grundsazes auf die kirchliche Lehre ist, ist leicht zu sehen, aber ebenso leicht ist auch bei der Seiler'schen Vertheidigung dieser Lehre zu bemerken, wie wenig sie sich an den kirchlichen Begriff der Personen hält. Wenn auch zunächst von drei Subjecten, die die Eine unendliche, unveränderliche Substanz der Gottheit ausmachen, die Rede

25) Man vgl. S. 650. und die daselbst Anm. 12. genannte Schrift.

iſt, ſo gehen bald genug die Subjecte in Realitäten über. Verſchiedene Dinge oder Realitäten ſeyen in Gott, nicht aber verſchiedene Dinge auſſer einander. Ob denn je bewieſen worden ſey, daß in einer einfachen Natur nicht verſchiedene Realitäten ſeyn können? Jedermann gebe zu, daß etwas wiſſen, etwas wollen, etwas wirken, wahrhaftig verſchiedene Fähigkeiten und Kräfte ſeyen. Die Gottheit werde deßwegen keine zuſammengeſezte Natur, weil ſie dreierlei Arten von Kraft in ſich habe. So ſeyen in der einigen Gottheit drei ſelbſtſtändige Grundkräfte, ohne daß deßwegen aus ihrer Vereinigung ein zuſammengeſeztes Ding oder ein Körper entſtehe [26]). Hiemit wäre das Räthſel ſchon gelöst, und man hätte ſich nur dazu zu verſtehen, daß an die Stelle der Subjecte oder Perſonen der kirchlichen Lehre bloße Kräfte geſezt werden, die Vernunft aber hätte unſtreitig nichts dagegen einzuwenden, da nichts natürlicher iſt, als daß einem und demſelben Subject mehrere Kräfte oder Eigenſchaften zukommen. Allein wie zuvor die Subjecte zu Kräften geworden ſind, ſo werden nun wieder die Kräfte zu Subjecten, und die Vernunft ſieht ſich ſogleich wieder um das ihr kaum gemachte Zugeſtändniß gebracht, indem ſie auf die Inſtanz, daß ſolch eine Art der Exiſtenz, da drei Subjecte eine Subſtanz ausmachen, ſich doch nicht in der ganzen Natur finde, wieder an ihre Endlichkeit, die Beſchränktheit ihrer Erkenntniß der Natur, erinnert wird. Endliche denkende Subjecte können freilich nicht vollkommen zu einer Subſtanz verbunden werden, daß aber dieß auch in der unendlichen Subſtanz nicht ſtattfinden könne, ſey ein durchaus unrichtiger Schluß. Ebendamit kehrt auch der Zweifel wieder, ob auf dieſe Art nicht drei Geiſter in Gott ſind? „Denn", könnte man ſagen, „der Vater iſt ein Subject, das Verſtand hat, der Sohn auch, und was von dieſem gilt, nimmt man ebenſo vom

26) A. a. O. S. 86 f.

heiligen Geist an, folglich sind drei denkende Subjecte da, folglich drei unendliche Geister, folglich müßte die Allwissenheit dreimal in drei Subjecten existiren, oder, welches einerlei ist, der unendliche Verstand wäre mehr als einmal da. Das ist doch wohl ein Widerspruch“ [27]). Auch dieser Widerspruch findet seine Erledigung in der Endlichkeit der menschlichen Vernunft. Daß in einer menschlichen Seele nicht mehr als eine Reihe von Ideen stattfinde, komme daher, daß sie nur Ein Subject sey, in Gott seyen drei Subjecte, also drei Reihen von Vorstellungen, die zusammen das ausmachen, was wir den unendlichen Verstand nennen, der unendliche Verstand existire also nur einmal in der ewigen Substanz, oder Gottheit. Alle wirklichen oder möglichen Dinge können auf drei verschiedene Arten gedacht werden, der Vater übersehe alles auf die erste Art, der Sohn alles auf eine gewisse Weise, die durch die erste bestimmt werde, der heilige Geist alles auf eine Weise, die durch die beiden ersten bestimmt werde, diese drei Reihen von Vorstellungen seyen auf das allergenaueste verbunden, aus ihnen entspringe der Eine ewige Rathschluß, auf welchen der Zustand aller endlichen Dinge sich gründe, sie äussern sich alle durch eine und dieselbe wirkende Kraft, und machen den nur einmal existirenden Verstand der ewigen Gottheit aus. Es seyen also keine drei Geister, weil kein dreifacher Verstand in drei ausser und neben einander befindlichen denkenden Substanzen vorhanden sey [28]). Bei diesem

---

27) A. a. O. S. 103.

28) A. a. O. S. 105. Sehr anschaulich macht Seiler die Sache durch folgendes Gleichniß: „Wie? wenn drei vollkommene Mathematiker am hellen Tage eine große gläserne dreieckigte Pyramide gerade unter die Sonne stellten und von den drei Seiten die Strahlen der Sonne und der Farben in derselben aus diesem dreifachen Gesichtspuncte bemerkten. Ein jeder dieser Männer durchschaute diese Pyramide, ein jeder aber

ſteten Ineinanderfließen der Kräfte und Subjecte, der Geiſter und der Vorſtellungen, wobei ganz willkürlich davon abſtrahirt iſt, daß jedes Subject, wenn es anders ein wahres, denkendes Subject ſeyn ſoll, auch ſeinen eigenen Verſtand, oder ſein eigenes Selbſtbewußtſeyn haben muß, iſt es keine große Sache, alle Einwendungen zu widerlegen. Auch die Einwendung, welche Töllner [29]) als die erheblichſte geltend gemacht hat, die jedoch die gewöhnlichſte iſt, da ſie nur das in der kirchlichen Lehre angenommene Verhältniß ausſpricht, daß Vater, Sohn und Geiſt drei unterſchiedene Perſonen, jede alſo auch eine beſondere, mit Verſtand begabte, Subſtanz, und auch wieder nicht drei unterſchiedene Perſonen ſeyn ſollen, wird von Seiler ohne alle Schwierigkeit durch die dreifache Inſtanz beſeitigt: 1. es ſey falſch, daß jede Perſon eine beſondere Subſtanz ſey, ſie ſey nur ein Subject in der unendlichen Subſtanz; 2. es ſey falſch, daß in der Gottheit ein dreifacher Verſtand ſeyn müſſe, es ſey nur eine dreifache Reihe von Ideen, von welchen die eine durch die andere ſo beſtimmt werde, daß ſie zuſammen den unendlichen Verſtand ausmachen, woraus eine dreifache Neigung zu allem Guten und die ewigen Rathſchlüſſe entſpringen; 3. es ſey falſch,

---

von einer andern Seite; die Sammlung aller ihrer Vorſtellungen machte die ganze Erkenntniß aus, die ſie auf eine ſehr vollkommene Weiſe erlangen. So die drei Subjecte in Gott. Der Vater überſieht alles, der Sohn und der Geiſt überſehen alles, die Sammlung aller Vorſtellungen iſt der unendliche Verſtand, und dieſer beſtimmt die einmal vorhandene unendliche Kraft.“ Wie klar und anſchaulich ſieht man hier in das Weſen der Sache hinein! Daß der Verſtand die Sammlung aller Vorſtellungen, alſo das Gemeinſame, iſt, die drei Subjecte, jedes für ſich, keinen Verſtand haben, ein Subject alſo auch ohne Verſtand exiſtiren kann, ſcheint dieſem Apologeten eine ſich von ſelbſt verſtehende Vorausſezung zu ſeyn.

29) Theol. Unterſ. I. S. 29.

daß jede Person ihre besondere Wirklichkeit habe, die drei Subjecte in der Gottheit seyen nicht ausser und neben einander da, sie wirken gemeinschaftlich mit unendlicher Kraft, so sey nur Eine ewige Substanz [30]). Ein besonderes Ver-

30) Denselben Einwurf hat Taylor (vgl. Britt. theol. Magazin I. Bd. 4. St. 1770. S. 111.) in folgender Form, die jedoch auch nichts Neues enthält (man vgl. z. B. Th. II. S. 694.) vorgebracht: „Der eigenthümliche Character, den jeder der zwei Personen, Vater und Sohn, hat, muß eine Vollkommenheit seyn, folglich fehlt dem Vater und dem Sohn eine Vollkommenheit; keiner von beiden kann also ein unendlich vollkommenes Wesen, d. h. Gott seyn. Darauf antwortet Flatt (De deitate Christi S. 97.): „Nehme man den Ausdruck: göttliches Wesen im weiteren Sinn, so daß in demselben die sogenannten persönlichen Charactere begriffen sind, so sey es für sich klar, daß alle drei Personen Ein göttliches Wesen, Eine Gottheit, ausmachen. Verstehe man aber unter dem göttlichen Wesen den Inbegriff von Merkmalen und Eigenschaften, welche die natürliche Theologie der Gottheit oder dem höchsten Wesen beilegt, ohne daß die persönlichen Charactere dazu gehören, so werde dieser Begriff allen drei göttlichen Personen beigelegt, und da sich nun nicht beweisen lasse, daß der eigenthümliche Character, welcher jeder von diesen drei Personen zukommt, eine geringere Vollkommenheit sey, als der eigenthümliche Character der beiden andern, so folge auch nicht, daß die eine unvollkommener sey als die andere, oder daß eine dieser drei Personen die göttliche Vollkommenheit nicht im höchsten Grade besize." Diese Antwort ist um nichts besser als die Seiler'sche auf Töllner's Einwurf. Es ist in ihr schon das Moment des Einwurfs ganz verfehlt, denn nicht das ist das Moment, daß die Vollkommenheit des Einen geringer ist als die des Andern, sondern daß die Vollkommenheit des Einen eine andere ist, als die des Andern, jeder also bei aller sonstigen Vollkommenheit ein Minus hat, das von seiner absoluten Vollkommenheit, d. h. derjenigen, in welcher das Wesen der Gottheit besteht, in Abzug gebracht werden muß.

dienſt glaubt ſich der ſcharfſinnige Seiler um die Lehre von der Gottheit Chriſti noch durch eine richtigere Beſtimmung des Verhältniſſes des Vaters und Sohns zu erwerben. Ein Hauptfehler ſcheint es ihm nämlich zu ſeyn, daß unſere Theologen ſich in dieſer Materie ſehr oft des Ausdrucks bedienten: der Sohn ſey von dem Vater entſprungen. Soſehr man auch dagegen proteſtire, man wolle den Sohn in keine vom Vater dependente Creatur verwandeln, ſo ſcheine es doch vielen ein ſicheres Merkmal der Dependenz zu ſeyn, wenn man ſeinen Urſprung einem andern zu danken habe. Das Erträglichſte, was man geſagt habe, ſey, der Vater theile dem Sohn bei der Zeugung von Ewigkeit daſſelbe göttliche Weſen mit; und wenn man dieſen Gedanken nur recht verſtehe, ſo werde man allerdings die Wahrheit der Sache darin finden. Ein menſchlicher Vater und ſein Sohn exiſtiren auſſer und neben einander, dieß folge aus ihren nothwendigen Schranken. Die Seele eines menſchlichen Sohns habe ihre Exiſtenz nicht vom Vater, die Theile, aus welchen der Leib des Sohns zuſammengeſezt ſey, haben die Exiſtenz nicht vom Vater, alſo ein menſchlicher Vater enthalte in ſich keineswegs den Grund der Exiſtenz derjenigen Kräfte, welche die Natur des Sohns ausmachen. Dieß ſey ein merkwürdiger Umſtand, der in der Erklärung des Geheimniſſes behutſam zu gebrauchen ſey. Der göttliche Vater enthalte alſo nicht in ſich den Grund der Exiſtenz derjenigen Kräfte, welche die Natur des Sohns ausmachen. Der ewige Sohn habe den Grund ſeiner Exiſtenz nicht auſſer ſich, ſonſt wäre er kein Subject in der nothwendigen Subſtanz, und könnte auch nicht Gott genannt werden. Allein ein menſchlicher Vater enthalte in ſich den erſten und vornehmſten Grund, warum die Theile und Kräfte, aus denen die Natur des Sohns beſteht, gerade auf dieſe und keine andere Weiſe da ſeyen. Eben alſo in der Gottheit. Der Vater enthalte in ſich den Grund, warum der Sohn die ewige

Kraft gerade auf dieſe und keine andere Weiſe beſize. Und das ſey die Zeugung. Alles demnach, was ſich von dieſer Sache mit wenigen Worten ſagen laſſe, ſey: In Gott ſind Vater und Sohn zwei Subjecte, beide von Ewigkeit, beide ſo, daß ſie den Grund ihrer Exiſtenz in ſich ſelbſt haben, aber ſie ſtehen mit einander in einem ſolchen Verhältniß, daß in dem erſten Subject der Grund liegt, warum das andere, der Sohn, die ewige Kraft gerade auf dieſe und keine andere Weiſe beſizt. So könne man nun nicht ſagen, der Sohn müſſe den Grund ſeiner Exiſtenz in dem Vater haben, und könne daher nicht Gott ſeyn. Dieſer große Zweifel, welcher bei jeder andern bisher bekannten Erklärung der Zeugung des Sohns faſt unvermeidlich geweſen ſey, falle nun von ſelbſt hinweg. So könne man auch nicht ſagen, der Sohn müſſe vom Vater dependent, folglich nicht der höchſte Gott ſeyn. Denn der Sohn beſize die unendliche Kraft und Gottheit gleich dem Vater, er habe den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt, er ſey alſo, was das Daſeyn anlange, ſelbſt Gott, ein Subject des ſelbſtſtändigen Weſens. Nur allein ein gewiſſes Verhältniß bleibe, wodurch er vom Vater verſchieden ſey. Die Art des Daſeyns, die Subſiſtenz des Sohns werde durch den Vater beſtimmt, daraus folge nicht, daß der Sohn als eine von einem andern abhängende Natur anzuſehen ſey. Nun werde doch, meint Seiler, die Vernunft gegen dieſe Lehre nichts mehr zu ſagen haben. Da die drei Subjecte in der Gottheit wirklich von einander unterſchieden ſeyen, ſo befinde ſich der Sohn in einem ſolchen Verhältniß gegen den Vater, daß die Art und Weiſe, wie er exiſtire und wirke, ihren Grund in dem Vater habe; daß der Vater alles durch ihn wirke, dieß Verhältniß ſey keine Unvollkommenheit, weßwegen der Sohn in die Reihe der Geſchöpfe zu ſezen wäre. Nein! er ſey und bleibe ein Subject in der ewigen unveränderlichen Subſtanz, ob er gleich nicht das erſte, ſondern das andere Subject in derſelben ſey.

Die einzige Schwierigkeit, die ſich hier finde, ſey freilich noch, ob drei Subjecte in der ewigen Subſtanz ſeyn können. Wer denn aber die Unmöglichkeit dieſer Sache bewieſen habe, oder wer ſie beweiſen werde? Deßwegen aber, weil man nicht ganz vollkommen deutlich machen könne, wie dieſe Subjecte eine Subſtanz ausmachen, läugnen, daß es ſo ſey, ſey ein Schlußfehler, deſſen ſich ein jeder Philoſoph doch wohl ſchämen werde [31]).

Iſt dieß das Reſultat des ganzen, mit ſo großer Anſtrengung und mit einem ſo lebhaften Bewußtſeyn der Nothwendigkeit der Sache unternommenen, Verſuchs der Vertheidigung der orthodoxen Lehre von der Gottheit Chriſti, ſo kann es in der That als etwas höchſt Ueberflüſſiges erſcheinen, ſolange bei ihr zu verweilen. Allein wir haben es hier nicht blos mit G. F. Seiler zu thun, welcher unſtreitig nicht gerade in die Reihe der hervorragendſten Theologen gehört, ſondern vielmehr mit der Periode, deren Repräſentant er ſo gut als irgend ein anderer ſeiner Zeitgenoſſen iſt, ja nur um ſo mehr, je argloſer er ſich in ſeiner Weisheit ergeht, je ſelbſtgefälliger er ſich der Früchte ſeines Scharfſinns erfreut und je erfüllter von dem Bewußtſeyn der Wichtigkeit ſeiner Aufgabe und ſeiner Stellung in der Zeit er iſt [32]). Ein bo-

---

31) A. a. O. S. 115—130.

32) Man vgl. in dieſer Hinſicht die Vorrede zur Seiler'ſchen Schrift, die ein ächter Reflex des Zeitbewußtſeyns iſt: „Weder meine Schriften, noch mein Betragen werden mir hoffentlich je den Namen eines untoleranten Theologen zuwege bringen. Ich weiß, was ich andern Menſchen, meinen Brüdern, ſie ſeyen Chriſten oder Juden, Muhamedaner oder Ungläubige, ſchuldig bin. Allein ich bin auch davon lebendig überzeugt, daß es der chriſtlichen Religion durchaus nicht gleich viel ſey, ob unſer Mittler für ein Geſchöpf, oder ob er für ein zur höchſten Gottheit gehöriges Subject gehalten werde. Denn dieſe Fragen bleiben doch allemal ſehr wichtig: Iſt die chriſtli-

denloseres, aller Bestimmtheit der Begriffe, aller Consequenz des Denkens in höherem Grade ermangelndes Raisonnement kann es kaum geben. Fragen wir aber nach dem Grunde dieses Mangels an aller Haltung, dieses steten Ueberspringens von einem Standpunct auf einen andern, dieses hin und her Schwankens zwischen entgegengesezten Ansichten, die sich auf keine Weise vereinigen lassen, worin anders kann er gefunden werden, als darin, daß man von dem Boden der alten kirchlichen Theologie abgekommen war, und doch dieselbe Sache mit ihr führen wollte, daß man die Resultate festhalten zu können glaubte, während man die Prämissen fallen ließ, die sie zu ihrer nothwendigen Voraussezung hatten, daß man jezt vorzugsweise darauf ausging, alles der Vernunft zurecht zu machen, und mit dem vernünftigen Denken in Einklang zu bringen, ohne zu bedenken, daß die Lehrsäze, um die es sich handelte, mit dem Interesse der Vernunft längst nichts mehr zu thun haben wollten, daß man weder zur kirchlichen Lehre noch zu der Vernunft das rechte

---

che Religion vernünftig, oder enthält sie Lehren, welche den ersten Grundsäzen aller wahren Religion widersprechen? soll durch die christliche Religion die Abgötterei auf Erden vertilgt oder ausgebreitet werden? Diese Fragen sind höchst wichtig, und hier muß man eine Partei ergreifen. Man kann die Sache nicht an ihrem Orte dahingestellt seyn lassen. Ist unser Mittler ein bloßes veredeltes Geschöpf, so sind die nicht viel besser als Gözendiener, welche ihm gottesdienstliche Ehre erzeigen. Ist er Gott, so rauben ihm diejenigen seine Ehre, welche denselben in die Reihe der Creaturen herabsezen. Ist die Lehre von der Dreieinigkeit der Vernunft zuwider, so muß sie endlich aus unsern Lehrbüchern weichen." So entschieden will selbst ein Seiler die Sache im Interesse der Vernunft zum Abschluß bringen, weil sie am allerwenigsten denen gleichgültig seyn könne, die dazu berufen seyen, die Wahrheit, wie sie dieselbe erkennen, zu lehren und zu vertheidigen.

entſchiedene Vertrauen hatte, indem man einerſeits die kirchliche Lehre aufklären und vernünftig machen wollte, andererſeits doch wieder die Vernunft herabſezte, und ſie immer wieder auf die Schranken ihrer Endlichkeit, die Unvollkommenheit ihres Wiſſens, den ihr nothwendigen Reſpect vor dem Geheimniß verwies, daß man mit Einem Worte zwiſchen Glauben und Wiſſen, Vernunft und Offenbarung auf eine Weiſe getheilt war, die nur als der vollkommene Ausdruck der Halbheit zu prädiciren iſt? Alles dieß kommt in einem Seiler nur zur klaren Anſchauung, und jede Vergleichung zwiſchen einem ſolchen Theologen und den großen lutheriſchen Dogmatikern des ſiebzehnten Jahrhunderts, namentlich einem Quenſtedt, kann nur zum entſchiedenen Vortheil der Leztern ausfallen. So wenig auch ihr Syſtem ſeinem materiellen Inhalt nach jezt noch einen ernſtlichen Anhänger und Vertheidiger finden kann, weil es ja auch nichts anderes als das Product ſeiner Zeit war, ſo muß man doch gewiß geſtehen, daß, ſobald nur gewiſſe Vorausſezungen zugegeben ſind, das Ganze Haltung, Conſequenz und Einheit hat, und ebendeßwegen in ihm auch ein Bewußtſeyn ſeiner abſoluten Wahrheit und Nothwendigkeit ſich ausſpricht, welchem gegenüber jene Theologen aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts unendlich arm und matt erſcheinen. Hier iſt Alles mit der vageſten Willkür ins Unbeſtimmte auseinandergefahren, nirgends zeigt ſich ein feſter, geſchloſſener Mittelpunct, keine Einheit und Haltung, nichts Abſolutes, kein ſtarkes, poſitives Geſammtbewußtſeyn, überall nur die Subjectivität eines Ich, das nur darum, weil es dieſes beſtimmte Ich iſt, es ſo gerade am beſten zu machen und den Nagel auf den Kopf zu treffen meint.

Je genauer man die eigenthümliche Geſtaltung der proteſtantiſchen Theologie in unſerer Periode ins Auge zu faſſen ſucht, deſto mehr muß man ſich überzeugen, daß ſelbſt ſolche Theologen, wie Storr, auf einem von der ältern Lehrweiſe

weſentlich abweichenden Standpunct ſtunden. Ich habe ſchon an einem andern Orte [33]) gezeigt, wie bei den Theologen unſerer Periode das Menſchliche der Perſon Chriſti der durchaus vorherrſchende Geſichtspunct war, und wie ſich ſocinianiſche Elemente ſelbſt in der Storr'ſchen Lehre von der Verſöhnung nachweiſen laſſen. Es läßt ſich dieß ſowohl bei der Lehre von der Perſon Chriſti als bei der Trinitätslehre, welche beide Lehren auf dem Standpunct dieſer Theologen gar nicht getrennt werden können, weiter verfolgen, zum deutlichen Beweis, wie falſch die gewöhnliche Vorausſezung iſt, daß ſolche Theologen, wie namentlich Storr, unberührt von der Nevlogie ihrer Zeit, die reinen Träger und Bewahrer der orthodoxen Lehre geweſen ſind. Aecht ſocinianiſch iſt bei Storr eben dieß, daß ſein Standpunkt für die Trinitätslehre durchaus die Lehre von der Perſon Chriſti iſt. Die ältern proteſtantiſchen Theologen nahmen die Trinitätslehre mit der Lehre von Gott überhaupt zuſammen, und wenn ſie, um auf die Lehre von der Trinität zu kommen, zwiſchen innern und äußern Thätigkeiten Gottes unterſchieden, ſo war doch hiemit eine beſtimmte Beziehung der Trinitätslehre zu der abſoluten Idee Gottes gegeben. Bei Storr aber fehlt für die Trinitätslehre jeder objective Anknüpfungspunct an die Idee Gottes, wie ſchon aus der Stellung zu ſehen iſt, welche er jener Lehre in ſeinem dogmatiſchen Syſtem gegeben hat. Da ihm die Lehre von der Perſon Chriſti nur eine ſpecielle Beſtimmung der Lehre von der Vorſehung iſt, ſo läßt er die Lehre von der Trinität auf die Lehre von der Schöpfung und Vorſehung folgen. Er motivirt dieß durch die Bemerkung, durch die auf die Perſon Chriſti ſich beziehenden ſpeciellen Veranſtaltungen der göttlichen Vorſehung ſey über das Weſen Gottes einiges bekannt gemacht worden, was ſich aus der Schöpfung und allgemeinen Vorſehung nicht

33) Geſch. der Lehre von der Verſöhnung S. 545.

erkennen laſſe. Da dieſe neuen Aufſchlüſſe hauptſächlich in den Ausſagen Jeſu über die höhere Würde ſeiner Perſon enthalten ſind, ſo iſt es demnach durchaus der Standpunct der Perſon Chriſti, von welchem aus die Trinitätslehre aufgefaßt wird. Am auffallendſten weicht daher Storr von den ältern Theologen darin ab, daß bei ihm von einem an ſich ſeyenden Sohn Gottes gar nicht die Rede iſt, der Begriff des Sohnes bei ihm nicht in die Lehre von der Trinität, ſondern nur in die Lehre von der Perſon Chriſti gehört. Sohn Gottes, ſagt Storr mit den Socinianern, iſt der Menſch Jeſus theils wegen ſeiner übernatürlichen Geburt, theils wegen der ihm zukommenden höheren göttlichen Würde, der Unterſchied iſt nur, daß dieſe göttliche Würde von den Socinianern vorzugsweiſe in die mit der Auferſtehung beginnende Verherrlichung, von Storr aber in die eigenthümliche Verbindung mit dem Logos, vermöge welcher Jeſus ſich ſogar eine vorweltliche Exiſtenz zuſchreiben konnte, geſezt wird [34]). Bei näherer Betrachtung verſchwindet jedoch auch dieſe Differenz mehr und mehr. Wird Chriſtus Präexiſtenz und vorweltliche Exiſtenz zugeſchrieben, ſo fragt ſich hauptſächlich in welchem Sinne der Logos genommen wird, in welchen das Princip dieſes übermenſchlichen Seyns zu ſezen iſt. Die Socinianer verſtunden unter dem Logos das Wort Gottes, oder den Urheber des Wortes, ſofern der abſtracte Begriff ſtatt der concreten Perſon geſezt iſt. Auch nach Storr iſt der Logos der Sprecher (interpres) Gottes, oder der von ihm geſandte Lehrer, das Wort Gottes. Nicht aus der gnoſtiſchen, ſondern der hebräiſchartigen apokalyptiſchen Sprache ſey der Name ὁ λόγος, der Lehrer, entlehnt, wie auch die Socinianer beſonders an die Stelle Apok. 19, 13. erinnerten. Johannes nenne das Subject, von welchem er etwas anderes behaupten wollte, als die Gegner, welche er

34) A. a. O. S. 223.

nach der Storr'schen Ansicht bestreitet, schlechthin den Lehrer und sage im Eingang seines Evangeliums: „Der bekannte Lehrer (an welchen ein Leser seines Lieblings zuerst denken müsse, und über welchen auch unter Johannisjüngern und Cerinthianern so viel gesprochen worden sey) war am Anfang der Dinge schon bei Gott und Gott selbst, und diese am Anfang bei Gott gewesene Person wurde Mensch und konnte eben um deßwillen, weil sie lange vorher bei Gott war, Herrlichkeit zeigen und von Gott lehren, wie sonst niemand, der göttliche Lehrer und der Gesandte Gottes κατ' ἐξοχήν seyn, für den sie schon in der Offenbarung 19, 13. erklärt ist" [35]). In dieser Storr'schen Ansicht vom Logos kann man nur eine sehr unnatürliche Combination der orthodoxen und der socinianischen Lehre sehen, deren heterogene Bestandtheile sich nothwendig wieder von einander ablösen und zulezt nur die socinianische Lehre als die wesentliche Grundlage stehen lassen. War in Christus „etwas Höheres, das lang vor seiner Empfängniß existirt hat, über alle Geschöpfe erhaben war, und vor ihrem Daseyn in einer besondern Verbindung mit Gott stund" [36]), so bleibt völlig unerklärt, warum dieses Höhere oder der Logos, seinem substanziellen Begriff nach als Lehrer gedacht werden soll. Lehrer war Christus doch nur seinem menschlichen Seyn und Wirken nach, nur auf sein eigentliches Lehramt geht der Begriff des Lehrers, soll er nun auch schon als Logos seinem eigentlichen Begriff nach der Lehrer gewesen seyn, so drängt sich nothwendig immer wieder die Ansicht auf, er sey nur in Beziehung auf sein wirkliches Lehramt als Logos prädicirt worden, und die socinianische Exegese wird daher wenigstens in der Hauptsache immer wieder gegen die Storr'sche Recht behalten. Auch lehren bei der Starr'schen Ansicht, wenn der Logos als Lehrer

35) Ueber den Zweck der ev. Gesch. des Joh. S. 49 f.
36) A. a. O. S. 437.

ein für ſich beſtehendes göttliches Subject geweſen ſeyn ſoll, ſogleich alle jene Schwierigkeiten in Anſehung der Subjects-Identität der Perſon Chriſti wieder, welche die Socinianer durch ihre Lehre von der Perſon Chriſti beſeitigen wollten. Denn wer ſoll das eigentliche Subject der Perſon Chriſti geweſen ſeyn, jener göttliche Lehrer, der Logos, oder der Menſch Jeſus, welcher doch nur der ſchlechthin abhängige Schüler des Logos geweſen ſeyn könnte, obgleich er als das eigentliche Subject auftritt? Storr hat ſich hierüber gar nicht erklärt, aber es zeigt ſich auch hier nur die völlige Zuſammenhangsloſigkeit ſeiner Anſicht [37]). Hat man einmal, wie dieß offenbar bei Storr der Fall iſt, ſich ſoſehr auf den Standpunct der menſchlichen Perſon Chriſti geſtellt, und ebendamit den Socinianern ſo viel zugegeben, ſo ſteht ein Weſen, wie der Logos als Lehrer nach der Storr'ſchen Anſicht gedacht werden muß, als ein höchſt überflüſſiges Mittelglied zwiſchen Gott und dem Menſchen. Nur exegetiſche

37) Das Unnatürliche der Storr'ſchen Anſicht zeigt ſich beſonders in folgenden Säzen (Doctr. chr. pars theor. S. 225.): *Homo* (παῤῥ), *qui versatus fuerat cum apostolis et de invisibili Deo coram exposuerat*, μονογενὴς παρὰ πατρὸς, ὁ μονογενὴς υἱὸς *est*, *quia* λόγος θεὸς *evaserat homo*, *quia is*, *qui fuerat apud patrem*, *et Deus erat*, *voluerat*, *homo factus*, *de Deo oretenus exponere*. Nach dieſen Säzen kann das eigentliche Subject nur der Logos geweſen ſeyn, aber wie verhält es ſich dann mit dem menſchlichen Subject, welchem doch auch das *exponere* zugeſchrieben wird? Das Einfachſte iſt allerdings, über ſolche Fragen mit Stillſchweigen hinwegzugehen, aber die alten Dogmatiker erſcheinen gewiß auch darin achtungswerther, daß ſie, wenn einmal die Sache ſo ſeyn ſoll, in alle Schwierigkeiten derſelben eingegangen ſind, und ſie nach ihrer Weiſe zu löſen geſucht haben. Hier dagegen zeigt ſich nur wieder jene Halbheit, die das Intereſſe der Orthodoxie verfechten will, ohne den dazu nöthigen Muth zu haben.

Rückſichten, welche jedoch ihre Bedeutung auch nur auf dem eigenthümlichen Standpuncte Storr's haben, können zu einer ſolchen Vorſtellung beſtimmen, die abgeſehen davon durchaus kein theoretiſches Intereſſe hat, und nichts enthält, was nicht an ſich ſchon in der Idee der beſondern Verbindung, in welcher Jeſus als Menſch mit Gott ſtund, begriffen wäre [38]). Weſentlich iſt Chriſtus nach Storr, wie nach den Socinianern, nichts anderes, als ein göttlicher von Gott auf ganz beſondere Weiſe legitimirter Geſandter. Soll daher mit dieſem Geſandten noch der Begriff einer höheren göttlichen Würde verbunden werden, ſo muß dieß erſt beſonders motivirt werden, wie dieß ſowohl von Storr als den Socinianern geſchehen iſt. In der Lehre der Socinianer kommt, wie ſchon gezeigt worden iſt, alles darauf hinaus, daß es den Menſchen beſonders wünſchenswerth und nüzlich erſcheinen muß, in dem Menſchen Jeſus einen zum Gott erhobenen Menſchen zu haben, weil ſie ohne dieſe Vorausſezung nicht die volle Gewißheit ihrer Seligkeit haben könnten. Ein ſubjectives

38) Man vgl. in dieſer Hinſicht, was Storr (Doctr. chr. pars theor. S. 224.) ſagt: *Alia caussa* (neben der erſten, daß Jeſus *non ex humano patre ortus*), *quamobrem hic homo dicatur filius Dei, ea est, quod pater in eo inesse voluit divinam perfectionem suam, dum carissimus patri, eidemque conjunctus ita, ut ipse sit Deus, creator et stator universi, cum homine Jesu se conjungere voluit, quemadmodum Deus cum nullo homine et nulla utique re creata conjunctus est.* Weiß man von dieſem *carissimus* gar nichts anderes zu ſagen, als daß er Gott ſelbſt iſt, ſo iſt es in der That völlig gleichgültig, ob die Verbindung Jeſu mit Gott durch ihn vermittelt wird, oder nicht, die höchſte göttliche Vollkommenheit kann in dem einen Fall wie in dem andern in ihm ſeyn. Storr ſelbſt bezeichnet daher das Göttliche der Perſon Chriſti einfach als *conjunctio cum Deo.*

Intereſſe derſelben Art liegt der Storr'ſchen Theorie von der Perſon Chriſti zu Grunde, nur wird der Nuzen, Jeſum als Gott zu wiſſen, nicht unmittelbar in die Gewißheit der Seligkeit, ſondern in die Gewißheit der für den Zweck der Seligkeit gegebenen göttlichen Offenbarung geſezt. Ein nicht unbeträchtlicher Vortheil des Glaubens an den Sohn Gottes ſcheint es Storr zu ſeyn, daß dadurch unſere Ueberzeugung von dem Anſehen des göttlichen Geſandten überhaupt deſto mehr Feſtigkeit erhält. Alle Fragen, die man bei andern Geſandten Gottes aufwerfen könne, ob ſie den auſſerordentlichen Beiſtand Gottes gerade zu der Zeit, als ſie dieſes oder jenes ſprachen oder ſchrieben, und in welchem Maaße ſie ihn genoſſen haben, ob er blos auf gewiſſe Hauptbegriffe eingeſchränkt geweſen ſey, oder ſich auch auf Einkleidung und Vortrag der Gedanken erſtreckt habe u. ſ. w., fallen bei dieſem über alle andern erhabenen Geſandten Gottes hinweg, welcher mit einer übermenſchlichen Weisheit in einer perſönlichen Verbindung ſtund, folglich niemals ohne dieſen höheren Beiſtand war, oder ſprach oder handelte. Wer demnach Jeſu Verſicherungen von ſeiner Perſon, die ſo ganz beſtimmt durch ſeine Wunder bekräftigt ſeyen, als wahr annehme, bei einem ſolchen werden ebendarum auch alle übrigen Ausſagen Jeſu ohne einige Ausnahmen ein gerechtes Vorurtheil des Anſehens für ſich haben, weil der erſte Geiſt, was das Höhere in Jeſus auch nach der cerinthiſchen und arianiſchen Vorſtellung ſey, viele Dinge wiſſen müſſe und glaubwürdig verſichern könne, in denen wir von Rechtswegen auch dem einſichtsvollſten Sterblichen auf ſein Wort nicht trauen würden. Erkenne man das Höhere in Jeſu vollends als die Gottheit ſelbſt, oder glaube man Jeſu Ausſagen von ſich ſo vollſtändig, daß man das Höhere in ihm als Eins mit dem Vater, und alſo wegen der perſönlichen Vereinigung des Menſchen Jeſu mit dieſem Höhern alle Worte Jeſu als Worte betrachte, die den vollkommenſten Beifall des Allwiſſenden haben, ſo werde

man in alle seine Aussagen ein volles uneingeschränktes Vertrauen sezen müssen. Erkenne man aber die Reden Jesu als einen durchaus zuverlässigen und schlechterdings untrüglichen Erkenntnißgrund, so wisse man wenigstens, woran man sich zu halten habe, wenn man je bei einzelnen Aeusserungen eines Apostels von dem Zweifel beunruhigt werden sollte, ob sich die hohe Glaubwürdigkeit, welche den Aposteln nach Jesu eigener unfehlbarer Versicherung zukomme, auch bis auf jene Ausdrücke oder einzelne Gedanken erstrecke. Von der höchsten Stufe der göttlichen Offenbarungen sehe man wohl die übrigen in ihrem vollen Lichte. Da ferner unser Glaube an Gott und an die Ewigkeit, oder unsere Religion mit dem Glauben an die göttliche Offenbarung seine beträchtlichste Stüze verlieren würde, so müssen wir uns um so mehr in Acht nehmen, daß wir nicht durch unsere Behandlung der Aussagen Jesu von seiner Person unsern Glauben an die göttliche Offenbarung in Gefahr sezen, oder Andere um den Glauben an das Evangelium überhaupt bringen. Bei den meisten Menschen gründe sich der Glaube an die Wahrheiten der natürlichen Religion auf das Ansehen Christi und der Apostel, aber selbst dem Philosophen werde es öfters wohl thun, wenn er seine wahrscheinlichen Vermuthungen durch die Offenbarung bestätigen könne. Die Beweise für das Daseyn Gottes a priori thun ohnedieß einem beträchtlichen Theil der Philosophen selbst keine Genüge, und wenn sie auch einem oder dem andern evident scheinen, so ermüden sie wenigstens, statt daß sie beleben sollten. Aber auch der allgemeine faßliche und mehr interessirende Schluß aus dem Daseyn einer nach weisen und guten Absichten eingerichteten Welt auf das Daseyn eines weisen, guten und mächtigen Urhebers und Regierers gründe sich auf eine Induction, die wir nicht vollständig machen können. Niemand könne die Weisheit in einem solchen Maaße zu besizen glauben, daß er irgend eine Stüze seines Glaubens an Gott und die Ewigkeit als über-

flüſſig wegwerfen könnte [39]). Als Stüze des Glaubens betrachtet daher Storr durchaus die Lehre von der Gottheit Chriſti. Gott hat ſich als Vater und Sohn geoffenbart, nicht weil es, wie die ältern Theologen lehrten, an ſich ein nothwendiger Grundartikel des ſeligmachenden Glaubens iſt, daß Gott der dreieinige iſt, ſondern nur deßwegen, weil dadurch der Glaube an die Auctorität Jeſu, als eines göttlichen Geſandten, verſtärkt wird, ſeine Auctorität dadurch erſt für den Menſchen zur abſoluten wird. An ſich hat Jeſus ſchon als göttlicher Geſandter abſolute Auctorität, weil aber, wenn dieſer Geſandte nicht zugleich als die Gottheit ſelbſt gewußt wird, dem Glauben an ſeine Auctorität noch zuviel Freiheit gelaſſen wird, die Motive des Glaubens für das Subject noch nicht ſtark und bindend genug ſind, muß die Auctorität des Geſandten unmittelbar zur Auctorität Gottes ſelbſt dadurch werden, daß Gott und Jeſus ſich wie Vater und Sohn zu einander verhalten. Wie alſo dem Socinianer um der Seligkeit willen Jeſus unmittelbar Gott ſeyn muß, ſo muß nach Storr wegen des Glaubens an die Lehre Jeſus unmittelbar Gott ſeyn, aber auch hier findet wie dort daſſelbe Mißverhältniß des ſubjectiven Zwecks und des Mittels ſtatt, durch welchen es erreicht werden ſoll. Wie der Socinianer dadurch, daß er ſich Jeſum als Gott denkt, für den Zweck der Realiſirung der Seligkeit nichts gewinnt, weil der vergöttlichte Menſch doch immer weſentlich Menſch bleibt, ſomit das Abſolute der Seligkeit nur durch die Abſolutheit Gottes bedingt ſeyn kann, ſo erhält bei Storr der Glaube an die Göttlichkeit der Lehre für das glaubende Subject dadurch kein größeres Moment, daß der göttliche Geſandte Gott ſelbſt ſeyn ſoll, weil man, um dem göttlichen Geſandten zu glauben, daß er Gott iſt, ihm zuvor glauben muß, daß er ein göttlicher Geſandter iſt. Glaubt man ihm das Leztere nicht,

39) Ueber den Zweck der ev. Geſch. des Joh. S. 491 f.

ſo wird man ihm auch das Erſtere nicht glauben, glaubt man ihm aber das Erſtere, ſo hängt von dieſem Glauben, als der abſoluten Vorausſezung, alles Andere ab, man glaubt in ihm Gott ſelbſt, aber nur mittelbar, ſofern man ihm als göttlichen Geſandten glaubt. Storr will dem Glauben an die göttliche Auctorität Jeſu die höchſte, wahrhaft abſolute Bedeutung geben, aber er überſieht die nothwendige menſchliche und endliche Vermittlung, die jenes Abſolute immer wieder aufhebt. Gott zeugt in Jeſus nicht unmittelbar von ſich, ſondern nur durch die Vermittlung des Menſchen Jeſus als eines göttlichen Geſandten. Wir haben alſo hier keine unmittelbare göttliche Auctorität, ſondern nur eine menſchlich vermittelte. Dieſes Vermittelnde kommt bei Storr nie in die Rechnung. Wie ihm die Ausſagen Jeſu als unmittelbar göttliche gelten, ſo haben für ihn auch alle Ausſagen der Apoſtel dieſelbe Auctorität, ohne daß irgend eine Rückſicht darauf genommen wird, daß wir die Ausſprüche Jeſu nur durch die Relation der Apoſtel haben, und den Apoſteln ſelbſt als bloßen Referenten ihre menſchliche Subjectivität nicht geradezu abgeſprochen werden kann. In den Buchſtaben, wie er geſchrieben ſteht, wird hier die höchſte Bedeutung gelegt, und es kommt nur darauf an, gehörig auszumitteln, in welchem Sinne jedes Wort zu nehmen iſt, um aus den verſchiedenen Stellen den abſoluten Inhalt der geoffenbarten Lehre zuſammenzuſezen, welchen die Vernunft mit der ſchweigenden Demuth des Glaubens anzunehmen hat, dieſelbe Vernunft, von welcher es doch wieder abhängt, ob jedem Wort dieſer oder jener Sinn gegeben und der ganze apologetiſche Beweis für die Göttlichkeit des Chriſtenthums ſo oder anders geführt wird. Wir haben alſo hier dieſelbe in ihrer Endlichkeit ſich in ſich ſelbſt verwickelnde, im ſteten Widerſpruch mit ſich ſelbſt begriffene Vernunft, welche uns in dieſer Periode überall begegnet. Ueberall handelt es ſich nur um ſubjective Anſichten und ſubjective Zwecke. Wirft die Vernunft die

Auctorität von ſich, ſo geſchieht es nur deßwegen, weil ſie in ihrer ſubjectiven Weiſe ſich nicht in ſie finden kann, und weil ihr als ein Widerſpruch gegen die Vernunft erſcheint, was ihr in einer andern Form keiner zu ſeyn ſcheint, bindet ſie ſich recht abſichtlich durch die Auctorität, ſezt ſie Auctorität auf Auctorität, ohne zu ahnen, daß die bindende Macht dieſer Auctorität ſie ſelbſt iſt, ſo geſchieht es auch nur für den ſubjectiven Nuzen des Glaubens, um die Motive deſſelben zu verſtärken, und ſelbſt die Lehre von dem dreieinigen Gott iſt jezt nur dazu da, um durch den Reſpect, mit welchem ſie dem glaubenden Subject imponirt, den Zweifeln gegen die Göttlichkeit der Offenbarung, zu welchen dieſe ſubjective Vernunft, wie ſich auch in einem Storr nicht birgt, nur gar zu viele Neigung in ſich verſpürt, ein deſto ſtärkeres Gegengewicht entgegenzuſezen. Wie wenig weiß dieſe endliche ſubjective Vernunft, was an ſich wahr und vernünftig iſt, wenn einem Storr als das Höchſte gelten kann, daß man einem göttlichen Geſandten in Dingen glaubt, die man auch dem einſichtsvollſten Sterblichen auf ſein Wort nicht glauben würde? Wie wenn alſo überall nur die Auctorität des äuſſern Worts gelten müßte, und die Vernunft nie wiſſen könnte, was ſie zu glauben hat, oder nicht! Und doch weiß dieſelbe Vernunft, wie ſie ſich beſonders in einem Storr in ihrer ſubjectiven, teleologiſchen Betrachtungsweiſe ausſpricht, ſo oft auch wieder über die geheimſten Wege und Abſichten der göttlichen Offenbarung die genaueſten Aufſchlüſſe zu geben [40]). Ja, ſie

40) Auch dieß gehört zum Characteriſtiſchen dieſer Theologie. Wer kennt ſie denn nicht aus den Schriften Storr's und ſeiner Schule, dieſe zwar immer ſinnige und gefühlvolle, aber ſo oft auch kleinlichte und gar zu naive, in die innerſten Gedanken des göttlichen Herzens hineinſehende, alles auf's Genaueſte ausklügelnde, Teleologie! Die Storr'ſche Anſicht vom Chriſtenthum enthält zwei weſentliche Beſtimmungen. In einer Abhandlung, welche Storr ſelbſt

hat ja auch in einem Storr in ihrem eigenen Selbſtvertrauen an die Stelle des alten Glaubensſyſtems in ſo vielen Theilen ein neues geſezt. Unterſcheidet ſich Storr von andern Theologen ſeiner Zeit durch das große Gewicht, das er dem Auctoritätsglauben der Offenbarung beilegt, ſo zeigt ſich gerade an ihm nur um ſo deutlicher, wie das die ganze Periode beherrſchende Princip dieſelbe endliche ſubjective Vernunft iſt, die ſchon im ſocinianiſchen Syſtem mit derſelben Willkür ſich bald über die Offenbarung hinwegſezt und ſich über ſie ſtellt, bald ſich ihr unbedingt unterwirft, weil ſie nur die endliche ſubjective und ebendarum hin und her ſchwankende, principloſe Vernunft iſt.

Im Uebrigen nahm die Lehre von der Perſon Chriſti denſelben Gang, wie die Trinitätslehre. Das Dogma wurde auch hier mehr und mehr zur Geſchichte entlaſſen, indem man gegen die hergebrachten dogmatiſchen Beſtimmungen immer gleichgültiger wurde [41]), und ſich ſoviel möglich be-

---

eine hiſtoriſche Unterſuchung über den Geiſt des Chriſtenthums genannt hat (Flatt, Mag. für chr. Dogm. u. ſ. w. 1. St. S. 103.), wird dieſer Geiſt, wie von Storr auch ſonſt geſchehen iſt, ganz in die Auctorität, in die unbedingt anzuerkennende Auctorität Jeſu geſezt. In der Dogmatik S. 140. nennt Storr das Chriſtenthum ein *singulare et nobis hominibus inprimis memorabile documentum providentiae divinae*, und dieſelbe Vernunft, welche der Auctorität ſich ſchlechthin zu fügen hat, erhält nun die Aufgabe, dieſes *documentum providentiae* nachzuweiſen und teleologiſch auszudeuten.

41) Schon Heilmann will die Lehre von der *communicatio idiomatum* in dem Hauptpunct auf den Saz beſchränkt wiſſen: *Humanitatem Christi cum ipsa natura divina virtutes etiam omnes, quae huic naturae innunt, proprietatis jure possidere, ut non solum ab omni quasi traditione ac tralatione horum attributorum ex altera natura in alteram sevocanda sit cogitatio, sed ne hoc quidem sa-*

gnügte, die Hauptſäze der Lehre mit den bibliſchen Ausdrücken und Begriffen vorzutragen [42]). Da man jedoch, auch wenn man die Sache ſelbſt als Geheimniß auf ſich beruhen laſſen wollte [43]), eine dogmatiſche Beſtimmung des Verhältniſſes der beiden Naturen nicht ganz umgehen konnte, ſo hatte das Aufgeben des alten Syſtems von ſelbſt die Folge, daß, je mehr man die alten, die beiden Naturen zum Nachtheil der menſchlichen ſo eng zuſammenziehenden Formeln fallen ließ, um ſo mehr auch das Verhältniß der menſchlichen Natur zur göttlichen ein freieres und ſelbſtſtändigeres wurde. Man ſtellte ſich jezt, der alten Theorie gegenüber, auf die gerade entgegengeſezte Seite und trug die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen mit Beſtimmungen vor, die nur an ein moraliſches Verhältniß denken laſſen, und die Sache,

---

tis recte dici possit, humanitatem divinas virtutes tanquam suas naturae attributa possidere. A. a. O. S. 214. Bei Döderlein iſt die Indifferenz gegen die alte Lehre ſchon zu einer Antipathie geworden, die ſich gleich in den Worten kund gibt: *Devenimus in campum, quem dudum horruimus, satis amplum, sed spinis ac difficultatibus obsitum perplexumque — quas intercidere, vel si parcendum est sacrae sylvae, theologis colendas ac extricandas relinquere multis bonis viris consultum videtur.* A. a. O. S. 787.

42) Morus Epit. S. 125.: *Necesse est, de hac re simpliciter cum Apostolis loqui. Ab omni studio explicandae definiendaeque rei quemlibet modestum et concordiae amantem deterrere potest ecclesiastica historia.*

43) Woran z. B. Michaelis a. a. O. S. 349. erinnert, jedoch mit der Bemerkung, daß unſere Unwiſſenheit kein Grund ſey, die Sache in Zweifel zu ziehen, ſolange die doch unläugbare Vereinigung unſerer eigenen Seele und Leibs zu Einer Perſon uns ebenſo gut ein Geheimniß ſey. Eben dieſe Vereinigung von Leib und Seele diene uns auch, die Redensarten beſſer zu beurtheilen, deren ſich die Bibel bediene.

soweit man sie näher bestimmen zu können glaubte, nur gar zu anschaulich machten, wie namentlich Döderlein [44]) vor allem an die Bande der Freundschaft erinnert, durch welche sich der Logos mit Jesus so vereinigte, daß es keine andere Creatur gab, mit welcher der Sohn Gottes in einem so vertrauten Verhältniß stund, und zu welcher er mit so starken Empfindungen der Liebe hingezogen wurde. Auch habe sich der Logos in seiner ununterbrochenen Wirksamkeit den Menschen so angeeignet, daß er, wo es sein Plan erforderte, ihm stets als ein treuer Begleiter und Helfer zur Seite stund, seine unsichtbare Kraft, soweit der Mensch derselben empfänglich war, ihm mittheilte und durch ihn offenbarte, und sich seiner als seines Werkzeugs zur Ausführung seines göttlichen Plans bediente. Deßwegen sey auch die Gemeinschaft der Ehre und Würde nicht auszuschließen, die von dem inwohnenden Logos auf den Menschen, mit welchem er zusammen war, als auf seinen Tempel übergegangen sey. Diese nestorianische Vergleichung zeigt deutlich, wie sehr man von der alten kirchlichen Lehre abgekommen war, aber man blieb nicht einmal bei dem Nestorianismus stehen, sondern hatte den eigentlichen Begriff einer Menschwerdung Gottes schon so weit aus dem Auge verloren, daß selbst Döderlein nur von einer Partikel der Gottheit spricht, die man sich mit dem Menschen Jesus zusammenzudenken habe [45]). Noch natürlicher weiß sich Sei-

---

44) A. a. O. S. 802.

45) A. a. O. S. 802.: *Etenim si per Jesum elucet dignitas filii Dei, si per ejus os loquitur* ὁ λόγος, *si ejus actionibus comes adest, atque rectrix vis divina, si ex operibus ejus majestas summa, Deo digna sit conspicua, temerarium omnino videatur, illam particulam divinitatis, si fas sit dicere, separare a Jesu atque* χαρακτῆρα *divinum, qui ipsi impressus est, vel delere velle vel non agnoscere.* Die Lehre von der Idiomen-Communication ver-

ler die Sache zu erklären, indem er daſſelbe moraliſche Verhältniß beſonders nach ſeiner für Gott anſtändigen Seite ins Licht zu ſezen ſuchte. Der Menſch, mit welchem ſich der Sohn Gottes perſönlich vereinigt habe, ſey doch wahrlich kein ſo geringer verachtungswürdiger Jude, als es dem erſten Anſehen nach ſcheinen möchte. Was erhabener unter den Menſchen ſey, als eine von ſündlichen Unvollkommenheiten ganz befreite Natur, eine uneigennüzige unbefleckte Tugend, die reinſte, wärmſte Liebe zu Gott und zu allen Menſchen? „Wo iſt was Größeres unter einem Volke je gefunden worden? Und das iſt nur ein ſchwaches Bild des Menſchen Jeſu! Und es ſollte Gott unanſtändig geweſen ſeyn, ſich mit einem ſo würdigen Manne näher zu verbinden? Gott in deſſen Augen nichts klein iſt, was die Vollkommenheit der Welt befördern kann, der durch die Wirkung ſeiner Allmacht einigermaßen mit allen Dingen, mit dem Wurme, mit dem Staube auf der Erde verbunden iſt? Was macht man ſich doch von der Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto für unphiloſophiſche Begriffe!“ Man muß in der That glauben, nach der Anſicht Seilers habe es Gott als eine beſondere Ehre anzuſehen gehabt, mit einem ſo ausgezeichneten Manne in nähere Verbindung gekommen zu ſeyn, welchen ſich Seiler nach der ſelbſtgefälligen Meinung jener Zeit von der Vortrefflichkeit der menſchlichen Natur ſogar ſchon vor ſeiner Verbindung mit Gott im Zuſtande vollkommener Unſündlichkeit gedacht zu haben ſcheint. Nur für fromme Sophiſtereien und ſchimmernde Blumen einer falſchen Beredt-

---

wirft Döderlein ganz a. a. O. S. 809.: — *nec video, qua ratione ab inseparabili attributorum filii Dei mole, salva naturae vel divinae, quae expers est mutationis, perfectione, vel humanae, quam Jesus toties monstrat, tenuitate, particula quaedam possit cum homine communicari.*

samkeit erklärt es derselbe Apologete der orthodoxen Lehre von der Gottheit Christi, wenn man so oft, zumal an dem Weihnachtsfeste, von den heiligen Rednerstühlen herab höre, welch' eine unbegreifliche und wunderbare Sache es sey, daß der Sohn Gottes seine göttliche Macht und Hoheit abgelegt habe, und ein schwaches Menschenkind geworden sey. Die Verfasser der evangelischen Glaubensbekenntnisse seyen nicht sosehr Fremdlinge in der wahren Philosophie gewesen, daß sie angenommen hätten, der Sohn Gottes habe durch die Vereinigung mit Jesu eine Veränderung erlitten. In der göttlichen Natur des ewigen Sohnes selbst sey durchaus keine Veränderung vorgegangen, doch habe er sich erniedrigt, indem er in der Gestalt eines gemeinen Mannes unter den Menschen, ja sogar in der Gestalt eines Kindes auf Erden erschien, und in den ersten Augenblicken seines Lebens so wenig den Gebrauch seines Verstandes hatte, als ein anderer neugeborener Knabe, und als sich sodann die hohen Gaben dieses göttlichen Menschen sehr frühzeitig entwickelten, habe er sich der in ihm wohnenden göttlichen Vollkommenheiten nur sehr selten bedient. Was denn in dieser ganzen Lehre Widersprechendes sey? Schrift, Vernunft und Glaube stimmen auch in diesem Stücke vollkommen zusammen [46]). Wie sehr ist hier in der Seichtigkeit einer Denkweise, die sich gleichwohl als die wahre Philosophie geltend machen will, selbst jedes ernstere und tiefere Bewußtseyn der Aufgabe, um welche es sich handelt, verloren gegangen!

---

46) Ueber die Gottheit Christi. S. 142 f.

Sechstes Kapitel.

Die Behandlung der Lehre von der Trinität und von der Perſon Chriſti in der Periode von Wolf bis Kant.

B. Die von dem kirchlichen Dogma ſich weiter entfernenden Theologen.

Die Theologen, von welchen bisher die Rede war, wollten ſich in keine directe Oppoſition zum kirchlichen Dogma ſezen; wenn ſie auch mit den Beſtimmungen und der ganzen Form deſſelben nicht zufrieden waren, und ſie der bibliſchen Lehr- und Ausdrucksweiſe nicht gemäß genug fanden, ſo machten ſie dieß doch nicht in polemiſcher Abſicht geltend, um ebendeßwegen das Dogma ſelbſt als ein irriges und falſches zu verwerfen, ſondern ſie ließen dieſe Differenz auf ſich beruhen, und ſchloßen ſich in jedem Fall an den Inhalt des kirchlichen Dogma ſo nahe als möglich an. Dieſer Klaſſe von Theologen iſt nun aber die der andern gegenüberzuſtellen, welche ſich vom kirchlichen Dogma weiter entfernten, an die Stelle deſſelben eine andere Lehrweiſe zu ſezen ſuchten, und daher auch kein Bedenken trugen, es geradezu als eine der Schrift und Vernunft widerſtreitende Lehre zu bekämpfen. Selbſt Vorſtellungen tauchten wieder auf, welche von der Kirche längſt verworfen, den beſtimmteſten Gegenſaz gegen das kirchliche Dogma bildeten. Auch darüber kann man ſich nicht wundern. Nachdem einmal das Bewußtſeyn der Zeit dieſe Stellung zum Dogma genommen hatte, ſich mit ihm nicht mehr Eins wiſſen konnte, hatte ſich ebendamit auch das Band der Homouſie, das die Perſonen der kirchlichen Lehre zuſammenhielt, wieder aufgelöst, die durch die Alleinherrſchaft der Homouſie unterdrückten Gegner ſtunden jezt, nachdem dieſe gefallen war, gleichſam wieder auf, um ſich aufs neue geltend zu machen. Es iſt bemerkenswerth, daß es beſonders der Arianismus war, welcher zuerſt ſein altes

Recht wieder behaupten wollte; selbst in Teutschland versuchte er dieß in der Periode, die uns hier zunächst beschäftigt, wir müssen aber über sie zurückgehen, und wieder auf England und die Niederlande zurückblicken, wo derselbe Proceß, welcher in Teutschland seinen ruhigeren und gemessenen Verlauf hatte, früher und rascher vor sich ging.

In England erhielt der Arianismus, für welchen sich schon der aus der Geschichte des Deismus bekannte W. Whiston sehr energisch ausgesprochen hatte, einen ebenso entschiedenen als scharfsinnigen und kenntnißreichen Vertheidiger an Samuel Clarke [1]). Die Hauptsäze seiner arianisch aufgefaßten Trinitätslehre sind folgende: Es ist nur ein höchstes absolutes Princip aller Dinge, ein einziges, einfaches, nicht zusammengeseztes und getheiltes, intelligentes Wesen, der Vater, mit ihm waren aber von Anfang an zwei andere göttliche Personen, sein Wort oder sein Sohn und sein und des Sohnes Geist. Ueber die metaphysische Natur oder die Substanz der einen oder der andern dieser drei göttlichen Personen hat die h. Schrift durchaus nichts bestimmt, sie beschreibt und unterscheidet sie nur nach ihren Eigenschaften und Wirkungen. Der Vater ist allein das an sich seyende, für sich bestehende Wesen, das Princip, wie von allem überhaupt, so auch von demjenigen, was vom Sohn und Geist ausgeht, Gott im absoluten Sinne. Der Sohn hat sein Daseyn, sein Wesen und seine Eigenschaften vom Vater, metaphysisch aber läßt

1) The scripture doctrine of the trinity. London 1712. Die Schrift erschien mit einigen Aenderungen und Zusäzen in einer zweiten und dritten Auflage. Aus der dritten wurde sie, mit einer Vorrede von Semler, in's Teutsche übersezt. Frankf. und Leipz. 1774. Der vollständige Titel der Schrift ist: Die Schriftlehre von der Dreieinigkeit, worin jede Stelle des N. T., die diese Lehre angeht, besonders betrachtet, und die Gottheit unsers hochgelobten Heilands nach den Schriften bewiesen und erklärt wird.

ſich hierüber, da die Schrift nichts ſagt, nichts beſtimmen, und es ſind daher die, welche behaupten, der Sohn ſey aus Nichts gemacht, ebenſo zu tadeln, als diejenigen, welche ihn zu einer für ſich beſtehenden Subſtanz machen. Auch daß es einmal eine Zeit gab, in welcher der Sohn nicht war, kann man nicht ſagen, da die Schrift auch über die Zeit nichts beſtimmt. Nur ſoviel kann man annehmen, daß der Sohn nicht durch eine Nothwendigkeit der Natur, was in der That ein ſelbſtſtändiges Daſeyn, keine Sohnſchaft wäre, ſondern durch einen Willensact des Vaters und durch ſeine unendliche Macht entſtanden iſt. Das Wort, der Logos, oder der Sohn des Vaters, welcher in die Welt geſendet wurde, unſer Fleiſch anzunehmen, Menſch zu werden und für die Sünden der Menſchen zu ſterben, war nicht die innere Vernunft oder Weisheit Gottes, nicht eine Eigenſchaft oder Kraft des Vaters, ſondern eine wirkliche Perſon, dieſelbe die von Anfang an das Wort, der Offenbarer des Willens des Vaters an die Welt war. Der heilige Geiſt iſt in der Schrift gewöhnlich gleichfalls eine wirkliche Perſon, die ihr Daſeyn vom Vater durch den Sohn hat, ohne daß ſich hierüber etwas Näheres beſtimmen läßt. Wenn man, um dem Irrthum der Arianer zu entgehen, behauptet, der Sohn und der heilige Geiſt ſeyen in der unzertrennlichen Einheit mit dem Vater das von und durch ſich ſelbſt beſtehende Weſen, ſo hebt man in der That ihre Exiſtenz auf und fällt in den Sabellianismus, welcher vom Socinianismus nicht weſentlich verſchieden iſt. Gott wird der Sohn in der Schrift bisweilen genannt, nicht in Hinſicht ſeiner metaphyſiſchen Subſtanz, ſo göttlich auch dieſe ſeyn mag, ſondern in Hinſicht ſeiner relativen Eigenſchaften und ſeiner ihm vom Vater gegebenen göttlichen Gewalt über uns. Vermittelſt des Sohns hat der Vater die Welt geſchaffen, und durch ihn regiert er ſie, überhaupt kommt dem Sohn alles zu, was nicht zum Weſen Gottes im abſoluten Sinne gehört. Das Wort Gott bezeichnet in

der Schrift nie mehrere Personen zusammen, sondern immer nur Eine Person, entweder die des Vaters, oder die des Sohns, der Geist wird nie ausdrücklich Gott genannt. Wie auch das innere Verhältniß des Sohns zum Vater seyn mag, das Gewisseste ist immer seine Subordination unter den Vater: von ihm hat er sein Wesen, seine Eigenschaften und Kräfte, in allem, was durch den Sohn geschieht, äussert sich nur die ihm auf unbekannte Weise mitgetheilte Kraft des Vaters, und er wirkt in allem nur nach dem Willen und im Auftrag des Vaters, und zur Ehre des Vaters, zu welchem er stets gebetet hat. Daß nur Ein Gott sey, lehrt daher die Schrift aus dem Grunde, weil in der Monarchie der ganzen Welt nur Eine Gewalt ist, eine ursprüngliche in dem Vater, eine abgebildete in dem Sohn; unter dem Einen Gott kann immer nur der verstanden werden, in welchem alle Kraft und Gewalt auf ursprüngliche Weise ist. Wie die ganze göttliche Weltregierung durch den Sohn und Geist vermittelt wird, so kommt auch alles, was zur Verehrung Gottes geschieht, durch die Vermittlung des Sohnes und Geistes zu dem höchsten Vater. Dem Sohn ist das Recht der besondern Anbetung für seine Person ertheilt worden, nicht wegen seiner abstracten Eigenschaften, sondern nur wegen seiner auf uns sich beziehenden Handlungen und Eigenschaften. Dem heiligen Geist, welcher sowohl dem Sohn als dem Vater subordinirt ist, kommt nach der Schrift keine unmittelbare Anrufung zu. — In allen diesen Säzen haben wir ganz den alten Arianismus wieder vor uns, nur mit dem Unterschied, daß Clarke, da er sich durchaus nur an die Lehre der Schrift halten wollte, die positiven Bestimmungen, durch welche die alten Arianer die Lehre der Schrift ergänzt hatten, auf sich beruhen ließ. Es ist in der That nicht zu verkennen, daß alles, worauf der Arianismus in der Schrift sich stüzen kann, von Clarke sehr geschickt benüzt und sehr sorgfältig zusammengestellt worden ist, um diese Lehre als die ächte schriftmäßige nachzuweisen,

und die Aufnahme, welche ſeine Schrift fand, ſo wie die Folge, die ſie für ihn ſelbſt hatte, beweist, daß man die Bedeutung, mit welcher der alte Gegner gegen die orthodoxe Lehre ſich wieder erhoben hatte, recht gut verſtund.

Nicht lange nach S. Clarke trat Paul Maty [2]) in den Niederlanden mit einer Lehrweiſe auf, welche zwar von dem Clarke'ſchen Arianismus ſehr verſchieden war, aber ihrer Hauptrichtung nach nur als eine Modification des Arianismus angeſehen werden kann. Auch ſchon darin unterſchied ſich Maty von Clarke, daß er ſeine Lehre in unmittelbarer Antitheſe gegen die kirchliche aufſtellte, in welcher auch er nur die widerſprechendſten Beſtimmungen vereinigt ſehen konnte. Zwiſchen Subſtanz und Modus, behauptete er, gebe es kein Mittleres. Da nun die Orthodoxen in keinem Fall die Vorausſezung des Tritheismus gelten laſſen wollen, ſo könne ihre Lehre, wie ſich deutlich genug zeige, nur modaliſtiſch genommen werden, wodurch ſie aber in Widerſtreit mit der Schrift komme, nach welcher drei von einander verſchiedene Subſtanzen oder Perſonen anzunehmen ſeyen. Auf die Analogie des Glaubens könne man ſich hier nicht als Princip der Schrifterklärung berufen; da es an ſich nicht möglich ſey, daß in der Einheit der Subſtanz drei verſchiedene Perſonen exiſtiren, ſo habe man ſich, ſtatt gezwungene Deutungen zu verſuchen, an den klaren Sinn der Schriftſtellen zu halten, und die Orthodoxen können ihre Lehre weder gegen die Tri-

---

2) Man vgl. über ihn und die durch ihn veranlaßten Verhandlungen und Streitſchriften Mosheim's Historia critica novae explicationis dogmatis de tribus in Deo personis, quam vir clariss. Paulus Maty excogitavit. Accedit modesta in veritatem ejus explicationis inquisitio. Helmſt. 1735. in Mosh. Dissert. ad hist. eccles. part. Vol. II. S. 399. Die Schrift Maty's hat den Titel: Lettre d'un théologien a un autre théologien sur le mystère de la trinité. 1729.

theiten und Arianer noch gegen die Sabellianer behaupten [3]). Um die schwierige Frage zu lösen, wie von dem Sohn beides zugleich gesagt werden kann, daß er dem Vater gleich und daß er von ihm verschieden ist, nimmt Maty eine dem Vater, Sohn und Geist gemeinsame Gottheit an, durch welche jedoch die Dreiheit der Personen nicht aufgehoben werde, nur habe man im Sohn und Geist zwei Naturen zu unterscheiden. Da der Sohn als intelligente Natur vom Vater als einer intelligenten Natur unterschieden werde, und das Unendliche an sich jede Vielheit ausschließe, so müsse eine der beiden intelligenten Naturen im Vater und Sohn zugleich endlich seyn, oder eine doppelte Natur haben. Der Sohn sey daher vom Vater dadurch verschieden, daß er neben der ihm mit dem Vater gemeinsamen göttlichen Natur noch eine endliche intelligente Natur hat. Dasselbe finde bei dem heil. Geist statt, so jedoch, daß die endliche Intelligenz, durch welche sich der Geist vom Vater und Sohn unterscheidet, auch von der endlichen Intelligenz des Sohns verschieden ist. Auf diese Weise sind drei von einander verschiedene Personen in der göttlichen Trinität, die erste Person ist der Vater, welcher ganz göttlich ist, und dieser Eine Gott hat zwei endliche Intelligenzen vor der Weltschöpfung hervorgebracht und beide in die engste Verbindung mit sich gesezt, so daß er mit ihnen eine Dreiheit von Personen bildet. Die Vereinigung zweier Naturen, einer endlichen und einer unendlichen, in der Person des Sohns sowohl als der des Geistes rechtfertigt Maty mit demselben Begriff der persönlichen Einheit, auf welchem die orthodoxe Lehre von dem Verhältniß der menschlichen und göttlichen Natur Christi beruht. Auf dieselbe Weise, wie die beiden Naturen Christi Eine Person ausmachen, entstehen aus der Vereinigung der Einen Gottheit mit zwei endlichen In-

3) Gegen diese Vorwürfe vertheidigt Mosheim a. a. O. S. 521 f. die kirchliche Lehre.

telligenzen zwei Perſonen, welche vermöge dieſer Unio mit Recht göttliche Perſonen genannt werden können. Wichtiger iſt jedoch die Frage, wie es mit der Lehre der Schrift vereinbar iſt, in Chriſtus ſchon vor ſeiner Menſchwerdung zwei Naturen, eine endliche und eine unendliche vorauszuſezen. Maty beruft ſich dafür auf alle diejenigen Stellen des A. T. in welchen der Sohn Gottes Engel oder Geſandter genannt werde (wie namentlich II. Moſ. 23, 20. 21.). Wie alſo Chriſtus im N. T., derſelbe Eine Chriſtus, nach ſeiner Menſchwerdung bald Gott bald Menſch genannt werde, ſo ſey er vor ſeiner Menſchwerdung Gott und zugleich Engel d. h. ein endliches, aber mit Gott perſönlich verbundenes Weſen geweſen. Obgleich ſo Chriſtus vor der Menſchwerdung zwei Naturen hatte, ſoll er doch auch nach derſelben nur zwei Naturen gehabt haben. Die geiſtige und engliſche Natur, die er zuvor ſchon hatte, ſey in der Menſchwerdung zu einer menſchlichen geworden. Doch will es Maty auch wieder dahingeſtellt laſſen, ob die engliſche Natur zur Seele des menſchlichen Leibs Chriſti geworden ſey, oder ob Chriſtus neben dieſer engliſchen Natur noch eine beſondere Seele angenommen und ſo nach ſeiner Menſchwerdung drei Naturen gehabt habe. Auch in der ewigen Zeugung des Sohns glaubt Maty keine beſondere Schwierigkeit gegen ſeine Anſicht ſehen zu müſſen, da es ſich wohl denken laſſe, daß Gott eine endliche Natur von Ewigkeit hervorgebracht habe, und da überhaupt eine ewige Zeugung des Sohns nicht als völlig entſchiedene Lehre der Schrift angeſehen werden könne [4]). Auf dieſem Wege ſcheinen Maty alle jene Schwierigkeiten, über welche keines der bisherigen Trinitätsſyſteme habe hinwegkommen können, ihre befriedigende Löſung zu erhalten, bedenkt man aber, wie die ganze Theorie gerade in dem Hauptpunct der

4) Vgl. Mosheim a. a. O. S. 476 — 521. und die daſelbſt aus Maty's Schrift angeführten Stellen.

Möglichkeit der Vereinigung zweier Naturen, einer endlichen und einer unendlichen, nur auf ein anderes nicht minder schwieriges Problem, die persönliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi gebaut wird, so ist unstreitig bei ihr der innere Zusammenhang zu vermissen, welcher das Ganze zusammenhält, und es ist nicht anders möglich, als daß die von Maty so entschieden behauptete Subordination des Sohnes und Geistes von der so wenig ins Klare gebrachten Einheit mit der unendlichen göttlichen Natur sich ablöst. Was somit als der haltbare Bestandtheil des Ganzen zurückbleibt, ist nur eine neue Form der Subordinationstheorie oder des Arianismus [5]), weßwegen das eigentliche Moment dieses neuen Versuchs über die Trinitätslehre nur darin erkannt werden kann, daß auch Maty wieder darauf zurückkam, das Verhältniß des Sohnes und Geistes zu dem Vater, als dem absoluten Gott, dem Unterschied des Endlichen und Unendlichen gleichzusezen [6]).

---

5) Vgl. Flatt, De deitate Chr. S. 136., wo Maty's Theorie gleichfalls mit dem Arianismus Clarke's zusammengestellt und aus diesem Gesichtspunct beurtheilt wird. Mosheim hebt in seiner Kritik besonders den Mangel an Schriftbegründung hervor.

6) Kurze Zeit, ehe Maty mit seiner Ansicht Aufsehen erregte, erneuerte der in den Niederlanden lebende Enkel des bekannten Socinianers Joh. Crell, Samuel Crell, unter dem Namen Artemonius, auf eine eigene Weise die socinianische Opposition gegen die orthodoxe Trinitätslehre, indem er in der Schrift: Initium evangelii S. Joannis Apostoli ex antiquitate ecclesiastica restitutum, indidemque nova ratione illustratum. 1726., mit allem Apparat seiner kritischen und kirchenhistorischen Gelehrsamkeit zu zeigen suchte, es sey Joh. 1, 1. nicht θεὸς ἦν ὁ λόγος, sondern θεᾶ ἦν ὁ λόγος zu lesen. Artemonius nannte er sich nach der alten unitarischen Secte der Artemoniten, weil er, obgleich seine Lehre von der Person Christi keine andere war, als die socinianische, den Socinianern in der

Vergleicht man die Clarke'ſche und Maty'ſche Form des Arianismus, ſo kann kein Zweifel darüber ſeyn, welche von beiden den Vorzug verdient. Die beſonnene ſchriftmäſige Haltung, welche Clarke dem Arianismus gab, war ganz geeignet, demſelben neue Anhänger zu gewinnen. Auch in Teutſchland verbreitete ſich in der Periode, von welcher hier die Rede iſt, eine dem Arianismus günſtige Stimmung. Noch ehe Semler durch die von ihm eingeführte Ueberſezung der Clarke'ſchen Schrift zur Empfehlung des Clarke'ſchen Arianismus beitrug (obgleich er ſelbſt kein Freund arianiſcher Ideen ſeyn wollte), hatte Töllner ein Urtheil über den Arianismus gefällt [7]), das, wenn man bedenkt, wie ſehr es die alten proteſtantiſchen Theologen, ſelbſt noch zu Anfang des achtzehnten Jahr-

---

Lehre vom Opfer und Prieſteramt Chriſti, die er als das Weſentliche des Socinianismus betrachtete, nicht beiſtimmte. Er behauptete, F. Socin ſey in der Beſtreitung der craſſen Satisfactionslehre in das andere Extrem verfallen. Dagegen iſt die von dem Genfer Theologen J. Vernet in der Dissert. de Christi deitate 1777. (neu herausgegeben mit Bemerkungen von Hegelmaier. Tüb. 1782.) aufgeſtellte Theorie zwar nicht ſocinianiſch (wie die franzöſ. Encyklopädie T. XV. P. II. S. 932. die Religion der Genfer Geiſtlichen vollkommenen Socinianismus nannte), aber um ſo entſchiedener arianiſch. Chriſtus war *ante assumptam humanitatem purus spiritus (sanctissima mens), siquidem, ut assumeret corpus, non ei opus fuit aliud exuere* (die Menſchwerdung beſtund alſo nur in der Annahme des Körpers). *Jehovae nomen, seu Dei summi, τῦ θεῦ, cum sit incommunicabile, patri proprium manet, sed epitheton θεῦ sine articulo, ut hebraice elohim ad filium profecto et potiori jure, quam ad angelos, pertinet, tum propter naturae ejus praestantiam, tum propter sublime munus, quo functus est, et adhuc fungitur.* A. a. O. S. 40. 87. 104.

7) Theol. Unterſuchungen I. Bd. 1. St. 1772. Vom Arianismus. S. 18—42.

hunderts, hätte empören müssen, für sich schon ein Beweis der seitdem erfolgten so großen Veränderung der dogmatischen Ansicht ist. Und doch ist das Urtheil Töllners als ein besonders gewichtiges anzusehen, da Töllner nicht blos ein Hauptführer der damaligen Bewegung auf dem Gebiete der Theologie, sondern auch einer der besonnensten und denkendsten Theologen seiner Zeit war, welcher mit einem Steinbart, Basedow, Bahrt u. a., die mitunter auch ihre Stimme für den Arianismus abgaben, nicht in Eine Klasse zusammengehört. Dasselbe Urtheil ist aber auch deßwegen um so bemerkenswerther, da sich an ihm zugleich deutlich zeigt, wie die ohnedieß nicht blos aus dem Einfluß der Clarke'schen Schrift herzuleitende Vorliebe für den Arianismus ihren Grund nicht sowohl in dem dogmatischen Interesse für diese bestimmte Theorie hatte, als vielmehr nur in der Indifferenz gegen das kirchliche Dogma, und in der Stellung, in welche überhaupt das Bewußtseyn der Zeit zu demselben gekommen war. Zuvor schon hatte nämlich Töllner [8]) die Frage aufgeworfen, ob die Lehre von der Dreieinigkeit, dieselbe Lehre, in welche die ältern protestantischen Theologen troz ihres der Vernunft widerstreitenden Inhalts die ganze Seligkeit des Menschen gesezt hatten, überhaupt eine Grundlehre des Glaubens sey, und zu zeigen gesucht, daß die Lehre von der Dreieinigkeit eine Grundlehre weder der Religion und Seligkeit überhaupt, noch der geoffenbarten Religion überhaupt, sondern

8) Kurze vermischte Aufsäze. Zweiten Bandes erste Sammlung. 1769. S. 1 f. Töllner verweist zugleich auf seine Abhandlung 1. 3. S. 155. über den wahren Begriff von der in jeder Kirchenpartei pflichtmäßigen Orthodoxie, in welcher er einen sehr freisinnigen Begriff von Orthodoxie und symbolischer Auctorität aufstellte und mit dem Saze schloß, es sey unverständig und unchristlich, jemand eine Abweichung von der Orthodoxie in blos theologischen Dingen öffentlich vorzurücken.

nur der chriſtlichen Religion ſey, und auch das Leztere nur ſofern ihr die Nüzlichkeit zur genaueren und vollkommneren Erkenntniß der in der Schrift geoffenbarten Erlöſung und Heiligung der Menſchen nicht abgeſprochen werden könne. Als eine Lehre, ohne welche die heilige Schrift nicht verſtanden und für einen von Gott eingegebenen Unterricht zur Seligkeit vernünftig nicht erkannt werden könne, ſey ſie zwar eine zur Seligkeit unentbehrliche Lehre, weil eine vernünftige Gewißheit von der Göttlichkeit der heiligen Schrift, und das Vermögen, ſolche mit Verſtand zu leſen und zur Erklärung anzuwenden, jedem Chriſten zur Seligkeit nöthig ſey, aber es ergeben ſich auch aus der Unterſuchung über dieſe Lehre fünf Folgen, aus welchen deutlich erhelle, daß ſie im Glauben des Chriſten die Stelle nicht behaupte, die man ihr gewöhnlich gebe. 1. Es ſey entſchieden, daß ſie gar nicht zum ſeligmachenden Glauben nach der Schrift an ſich unentbehrlich ſey, ſondern blos zum ſeligmachenden Glauben aus der Schrift. Es ſey an ſich möglich ein Chriſt zu ſeyn, ohne von dieſem Geheimniß der chriſtlichen Religion etwas zu erkennen, nur ſolche Chriſten, welche Zeit und Gelegenheit haben, ihren Glauben aus der Schrift zu ſchöpfen, und ſich durch die aus derſelben gezogenen mündlichen und ſchriftlichen Vorträge in ihrem Glauben zu erbauen, haben die Erkenntniß dieſes Geheimniſſes nöthig. 2. Es ſey erwieſen, daß nicht mehr von dieſer Lehre in die jedem Chriſten nöthige Erkenntniß gehöre, als ſoviel davon zum Verſtändniß der heiligen Schrift und zum Gebrauch anderer mündlicher und ſchriftlicher Vorträge über die göttlichen Wahrheiten unentbehrlich ſey. Wenn jeder Chriſt alles wiſſen müßte, was zum vernünftigen Gebrauch der heiligen Schrift nüzlich ſey, ſo müßte jeder gemeine Chriſt die ganze Theologie wiſſen. 3. Es ergebe ſich, daß die Offenbarungshandlungen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geiſtes nach der Schrift das Vornehmſte ſeyen, was ein jeder aus dieſer Lehre erken-

nen müſſe, weil ſich auf dieſelben überall der Vortrag der heiligen Schrift beziehe. 4. Der Sabellianismus ſey kein Grundirrthum. Beim Arianismus und Socinianismus falle der Glaube an eine allgemeine oder doch innerlich vollkommene Genugthuung hinweg, bei der ſabellianiſchen Vorſtellungsweiſe aber bleibe nicht nur das in der Schrift geoffenbarte Erlöſungs- und Heiligungswerk unverlezt ſtehen, ſondern es behalte auch die heilige Schrift ihren guten und bequemen Sinn. 5. Wenn es ſo ſchwer falle, die Lehre von der Dreieinigkeit in dem gemeinen Unterricht richtig und genau vorzutragen, ohne den Tritheismus zu veranlaſſen, ſo ſey es rathſam, dieſelbe auf eine dem Sabellianismus ſich nähernde Weiſe vorzutragen. Die gemeinen Chriſten ſeyen durchgängig Tritheiten und man verlange von ihnen zuviel, wenn man meine, daß ſie bei den drei Perſonen im höchſten Weſen etwas von dem Begriff der Perſon abſondern ſollen, was im gemeinen Leben immer damit verbunden ſey. Der Tritheismus ſey ein Grundirrthum, nicht aber der Sabellianismus, man wähle alſo aus zweien Uebeln das kleinere. Auf die nach allem dieſem ſich aufdrängende Frage, wie es ſich mit der Weisheit und Güte Gottes vereinigen laſſe, daß er eine ſo ſchwierige und doch ſo entbehrliche Lehre in die Schrift gebracht habe, weiß Töllner nur die Antwort zu geben, daß es ohne dieſelbe in der Lehre der Schrift von Gott gar kein geoffenbartes Geheimniß geben würde, nichts was nicht auch natürlich von ihm bekannt wäre. Die Einheit Gottes ſey der Vernunft vollkommen klar, da aber auch der Welt Einheit zukomme, ſo müßte der Vernunft ſelbſt ihre Erkenntniß von der Einheit Gottes verdächtig werden, wenn nicht in der Schrift zu der natürlichen Erkenntniß von der Einheit Gottes auch etwas Unbegreifliches und Geheimnißvolles hinzugekommen wäre. Durch die Lehre von der Dreieinigkeit werde erſt der unendliche Unterſchied Gottes von allen endlichen Dingen vollkommen klar. Als Geheimniß

der Offenbarung ſoll demnach dieſe Lehre gerechtfertigt werden, demungeachtet verband Töllner damit auch den apologetiſchen Saz, die Lehre von der Dreieinigkeit ſey eine vernünftig höchſt wahrſcheinliche. Es ſey gewiß, daß wir uns in Gott drei ewige wahrhaftig von einander unterſchiedene Handlungen neben einander denken müſſen, die Handlungen des Wirkens, der Vorſtellung und des Begehrens alles möglichen Guten in und auſſer ihm, welche auch drei von Ewigkeit von einander wahrhaftig verſchiedene handelnde Gründe erfordern, und wir erkennen ſo mit der durch die Schrift erweckten Vernunft, daß die Kraft, der Verſtand und der Wille in Gott nicht drei bloße Vermögen, ſondern drei von einander unterſchiedene Kräfte, d. i. drei Subſtanzen ſeyen. Wie demnach hier Töllner, wie aus dieſem Endreſultat ſeiner Unterſuchung zu erſehen iſt, da Subſtanzen, wenn ſie bloße Kräfte ſind, keine Perſonen ſind, die Lehre von der Dreieinigkeit, ſo weit ſie überhaupt auf einen beſtimmtern Begriff zu bringen iſt, nur in der Form des Sabellianismus mit der Vernunft vereinigen zu können glaubte, ſo neigte er ſich auch wieder auf die Seite des Arianismus, und geſtund auch dieſem zu, was er ihm in ſeiner frühern Abhandlung noch abgeſprochen hatte, daß zwiſchen ihm und der orthodoxen Lehre in Hinſicht des chriſtlichen Glaubens ſelbſt kein weſentlicher Unterſchied ſey. Theoretiſch betrachtet ſtehen vielleicht beide einander gleich. Auch der Arianismus habe ſeine beſondern Schwierigkeiten, aus welchen Töllner beſonders hervorhebt, die Mittheilung göttlicher Eigenſchaften an eine endliche Natur, die Uebertragung aller Realitäten an einen einzelnen endlichen Geiſt, die Erniedrigung des edelſten endlichen Geiſtes zur Unwiſſenheit eines Kindes, während welcher die Erhaltung und Regierung der Welt nur entweder durch andere edle Geiſter oder allein und unmittelbar von Gott habe beſorgt werden können; die orthodoxe Lehre habe nicht blos Unwahrſcheinlichkeiten, ſondern ſogar Widerſprüche, in der

Trinität drei unterschiedene Personen und keine drei unterschiedene Personen, in der Person Christi zwei Personen und Eine Person. Wenn aber auch in dieser Hinsicht kein großer Unterschied sey, so sey es doch, darauf führte Töllner das ganze Moment der Sache zurück, für den gerecht- und seligmachenden Glauben völlig einerlei, welcher der beiden Theorien wir unsern Beifall geben. Der Glaube an Christus habe es zunächst mit dem Amte zu thun, beide Theorien aber schreiben ihm die zum Erlösungswerk nöthigen Kräfte und Vollkommenheiten zu, alles, worüber sie von einander abweichen, sey Philosophie über Christus, über seine Person und seine Stände. Die Dreieinigkeitslehre sey nach allgemeinem Geständniß das größte und schwerste Geheimniß in der christlichen Lehre, der scheinbarste Anstoß und Vorwand der Deisten, das vornehmste Hinderniß für die Ueberzeugung des Juden und Muhamedaners; besser also, man lasse solchen die Freiheit, sich die Person Christi arianisch vorzustellen, und den gemeinen Christen verschone man mit der einen Theorie sowohl als mit der andern, da er nichts weiter zu wissen brauche, als was ihn die Schrift mit klaren Worten lehre, daß Gott die Welt durch Christus mit sich versöhnt habe, und durch seinen Geist uns heilige. So urtheilte Töllner, und in der That, wie konnte man anders urtheilen, wenn man es für den Glauben an sich nicht mehr für nothwendig halten konnte, an solche Lehren als schlechthinige Geheimnisse zu glauben, und doch in der denkenden Vernunft, im Wesen des Geistes keinen innern Anknüpfungspunct für sie finden konnte, sie waren dem Bewußtseyn völlig äusserlich geworden, man konnte sie nur in ihrer Aeusserlichkeit stehen lassen. Vergebens griffen Apologeten des christlichen Glaubens, wie Seiler [9]), gegen die neue Vorliebe, die sich für den Arianismus zeigte, gegen den subtilen Arianismus, wie man den Clarke'schen nannte, zu den alten Glau-

9) Ueber die Gottheit Christi S. 245 f.

benswaffen, es war in ihrer Polemik nicht mehr der heilige Glaubenseifer, mit welchem einſt Athanaſius den Arianismus zu Boden geworfen hatte, ſie konnten nur die alten längſt abgenützten Gründe auf die matteſte Weiſe wiederholen, und gaben nur ein neues Zeugniß deſſelben dogmatiſchen Indifferentismus, welchen ſie an andern bekämpften. Zulezt lief auch bei ihnen alles, was der orthodoxen Lehre ihren abſoluten Vorzug vor dem Arianismus ſichern ſollte, nur auf die Einſchärfung der Vorſichtsmaßregeln hinaus, durch welche man ſich bei dem Vortrag derſelben gegen den ſchädlichen Irrthum des Tritheismus vorzuſehen habe [10]).

In den Trinitätsſyſtemen Clarke's und Maty's mußte in der Erwägung, daß Vater Sohn und Geiſt nach der Lehre der Schrift nicht ohne ein Subordinationsverhältniß gedacht werden können, die orthodoxe Lehre dem Arianismus weichen, in den verſchiedenen Anſichten Töllners ſehen wir auf dem Grunde der Ueberzeugung, in welcher Töllner beſonders mit den Arminianern zuſammenſtimmte, daß das Weſen des Chriſtenthums der practiſche Glaube an Chriſtus ſey, die orthodoxe Lehre, den Arianismus und Sabellianismus indifferent in einander übergehen; von ſelbſt läßt ſich erwarten, daß in einer Zeit, in welcher, nachdem die kirchliche Lehre ihre ausſchließliche Auctorität verloren hatte, die verſchiedenſten Vorſtellungen wieder freien Raum neben einander gewannen, auch der Sabellianismus nicht ermangelt haben werde, ſeine alte Stelle wieder einzunehmen. Sahen ſchon Töllner und Andere in ihm die beſte Schuzwehr gegen die in der kirchlichen Lehre ſo leicht drohende Gefahr des Tritheismus, ſo konnte ihm wohl auch noch mehr eingeräumt werden. Unter dem allgemeinen Geſichtspunct des Sabellianismus im weiteren Sinn kann hier noch eine Reihe von Auffaſſungen der Trinitätslehre zuſammen

10) Seiler a. a. O. S. 354 f.

geſtellt werden, welche bei aller ſonſtigen Differenz darin zuſammentreffen, daß ſie vor allem die Einheit zu bewahren ſuchen, und daher in der kirchlichen Lehre den Hauptanſtoß daran nehmen, daß ſie ihnen die Einheit des Weſens in die Vielheit der Perſonen aufzulöſen ſcheint.

Ich glaube hier zunächſt Gruner ſeine Stelle anweiſen zu müſſen. Unter den Theologen, welche ſich mit der kirchlichen Lehre nicht befreunden konnten, und doch ihren weſentlichen Inhalt nicht aufgeben und auch nicht ſo unbeſtimmt laſſen wollten, wie Töllner und Andere, hat er ſich beſonders ſtark über den in ihr enthaltenen Widerſpruch ausgeſprochen. Es iſt für ihn eine entſchiedene Sache, daß ſie mit der Grundlehre von der Einheit Gottes ſtreitet, und er kann ſie daher auch nicht als ächte Lehre der heiligen Schrift betrachten. Er geſteht den Socinianern zu, daß ſie zuerſt die Wahrheit erkannt und den Orthodoxen den Widerſpruch des Dogma mit der Einheit Gottes zum klaren Bewußtſeyn gebracht haben [11]). So nachdrücklich er jedoch auf die Ein-

---

11) Instit theol dogm. S. 81.: *Personae definitiones admitti non possunt. Tollunt enim non obscure unitatem Dei numericam.* Wie man auch die Perſon nehme, *habetis omnino tria entia singularia, tres intellectus individuos, et tres voluntates individuas in Deo uno, si tres in una essentia divina personas esse affirmes. Hoc autem quid est aliud, quam decernere tres Deos esse? — Ea sententia diu in ecclesia ut orthodoxa valuit, donec tandem sanior de essentia divina numero una, personis tribus communi, obtineret. Sed personarum nomen, quod aut rejiciendum totum erat, aut interpretatione certe mitigandum, nemini ex sic dictis orthodoxis admodum suspectum fuit, antequam Socinus et asseclae ejus dogma de tribus essentiae divinae, unius numero, personis consistere cum unitate Dei haud posse disputarent.* Ueber die actus personales S. 89.: *necessario sequitur ut per-*

heit bringt, ſo ſoll dadurch doch eine reale Dreiheit im Weſen Gottes nicht ausgeſchloſſen werden, ja Gruner zeigt ſogar in der Entwicklung ſeiner Trinitäts-Idee, in welcher er ſich an ſeinen Lehrer Reuſch anſchließt, ein gleiches ſpeculatives Intereſſe, wie Leſſing. Gott, als unendlicher Geiſt, exiſtirt mit einem unendlichen Verſtand und einem unendlichen Willen. Der Verſtand und der Wille Gottes ſind kein Vermögen, ſondern unendliche, weſentliche, ewige, ſimultane Acte. Alle Attribute Gottes beziehen ſich auf ſeinen Verſtand und ſeinen Willen, in deren Thätigkeit das Leben Gottes beſteht, und die Subſtanz Gottes, als des unendlichen Geiſtes, kann nur aus der unendlichen Thätigkeit des unendlichen Verſtandes und des unendlichen Willens begriffen werden. Dieſe unendliche Thätigkeit des göttlichen Verſtandes und Willens kann ſich nur in drei Acten, weder in mehreren noch wenigeren äuſſern. Gruner nennt ſie hypoſtatiſche Acte, weil in dieſen Acten der unendlichen Thätigkeit des unendlichen Verſtandes und des unendlichen Willens Gott als unendlicher Geiſt ſubſiſtirt. In dem erſten

---

sonae divinae tres sint tria supposita agentia — tres spiritus — habes non Deum numero unum, sed Deos tres. Der heilige Geiſt habe, weil er keine Perſon producire, kein *opus ad intra. Aget igitur intra essentiam divinam nihil.* Ueber die Zeugung S. 90.: *Deus, ens simplicissimum, produxit de substantia sua filium — ab aeterno. Quod est productum, quomodo poterit aeternum esse? — Quomodo poterit Deus numero unus esse? — Quis negaverit, Deum comprehendi a nobis haud posse? Sed quae cum attributis divinis, ut cum simplicitate et unitate Dei aperte pugnant, vera esse minime posse, hoc sane aeque certum esse debet. Ad inscrutabilitatem autem, sit venia voci barbarae, provocare, quo possis impunius pugnantia cum attributis Dei minime dubiis affirmare, hoccine doctum aut pium est?*

hypostatischen Act bewegt der unendliche Verstand Gottes die ewig gegenwärtigen Ideen aller denkbaren Dinge, und mit dieser Bewegung des Verstandes ist das Wohlgefallen des unendlichen Willens verbunden. In dem zweiten hypostatischen Act verknüpft der unendliche göttliche Verstand die ewig gegenwärtigen Ideen aller denkbaren Dinge als Zweck und Mittel, und entwirft so in sich alle möglichen Weltsysteme, während der Wille nach dem Grade des in den möglichen Weltsystemen vorhandenen Guten sich ihnen zuneigt. In dem dritten hypostatischen Act entscheidet der unendliche göttliche Verstand über das beste unter allen möglichen Weltsystemen, und der unendliche und allmächtige Wille ruht in ihm als seinem Endzweck und strebt nach seiner Realisirung. Da jeder dieser drei hypostatischen Acte etwas Eigenthümliches enthält, was keinem der beiden andern zukommt, so findet ein realer Unterschied unter ihnen statt, und ebenso wenig kann geläugnet werden, daß sie mit der Unendlichkeit Gottes zusammenbestehen können, da sie ohne alle Successsion zugleich in Gott sind. Auch Personen glaubt sie Gruner nennen zu können, wenn man nur unter der Person nicht gerade ein intelligentes Subject verstehe, nicht als Personen in diesem Sinn, aber als real verschiedene Acte machen sie zusammen die absolute Vollkommenheit des dreieinigen Gottes aus [12]). Es ist dieß ganz die schon früher entwickelte

---

12) A. a. O. S. 117 f. Gruner bemerkt selbst (S. 122.), daß er sie großentheils Reusch verdanke, seinem Lehrer in der Philosophie und Theologie. *„Tamen, si quis velit mea cum Reuschianis conferre, inveniet haud pauca, neque momenti exigui, emendata diligentius, luculentiusque declarata.“* — Nicht die gleichen Schwierigkeiten fand Gruner in der kirchlichen Lehre von der Person Christi, deren Idiomen-Communication er sogar in Schuz nahm (gegen die, *qui tergue quaterque sapientes sibi videantur, si arroganter*

Reuſch'ſche Trinitätstheorie, nur in einfacherer Form und mit der offenern Anerkennung, daß dieſe hypoſtatiſchen Acte die perſönliche Realität nicht haben können, welche die Perſonen der kirchlichen Lehre für ſich anſprechen. Ebendeßwegen kann auch dieſe Auffaſſung der Trinitäts-Idee nur unter den Geſichtspunct des Sabellianismus geſtellt werden, aber es ſind doch wenigſtens dieſe Acte, wenn auch gleich ihr Object nur die Welt iſt, immanente Thätigkeiten des göttlichen Weſens, und ſie machen, wie ſie Gruner ſelbſt nimmt, den innern geiſtigen Lebensproceß Gottes aus. Wir haben alſo in der Idee Gottes als des unendlichen in ſich ſelbſt thätigen Geiſtes einen ſpeculativen Gedanken, welcher feſtgehalten und weiter verfolgt werden kann. Aeußerlicher und oberflächlicher kann dagegen die ſabellianiſche Theorie kaum genommen werden, als von G. Schlegel geſchehen iſt [13]), in deſſen Darſtellung der Trinitätslehre Vater, Sohn

---

rideant, quae ab ipsorum intelligentia remota sunt, was mehr Sinn für die kirchliche Lehre beurkundet, als man ſonſt in jener Zeit hatte), aber freilich auch ſo beſchränkte, daß er das *abstractum naturae humanae* ganz verbannt wiſſen wollte, und ſelbſt nicht bei allen operativen Attributen Gottes eine ſtete unmittelbare Einwirkung der göttlichen Kraft annahm, ſondern blos bei einigen, wie namentlich der göttlichen Weisheit. *Per caetera operatur Deus in Jesum Christum, cum ipso, et per ipsum, uti et quoties ad efficiendum aliquod* ἀποτέλεσμα *singulis opus est Christo, e. g. omniscientia, omnipotentia etc.* S. 383. Hiemit iſt eigentlich die *unio personalis* im kirchlichen Sinn aufgehoben, und es bleibt nur der Begriff einer dynamiſchen Einwirkung.

13) Erneuerte Erwägung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Zwei Theile. Riga 1791. Dazu die Beilage: Vereinfachte Darſtellung der Lehre von Gott, als Vater, Jeſu dem Sohne Gottes, und dem heiligen Geiſte. 1795. Eine erneuerte Erwägung nannte Schlegel ſeine Unterſuchung, weil er der

und Geiſt zwar auch drei göttliche Thätigkeiten ſind, aber nur in Beziehung auf die Welt. Der ganze Inhalt der Trinitätslehre wird in die Wahrheit zuſammengefaßt, daß die chriſtliche Religion die Erkenntniß drei großer Wirkſamkeiten und Fürſorgen Gottes für die Menſchen in ſich ſchließe, der Schöpfung und Erhaltung, der Erkenntniß-Mittheilung durch Jeſum, und der Beſſerung durch den heiligen Geiſt [14]). Als Vater von allem iſt Gott auch der Vater Jeſu, nicht blos, weil er ihn durch unmittelbare Macht in der Maria hervorgebracht, oder ihm einige Gaben verliehen, einigen Schuz widerfahren laſſen, ſondern weil er ſich oder ſeine Gottheit auf eine beſondere Weiſe mit ihm vereinigt hat, auf eine Weiſe, welche, wenn wir ſie gleich nicht ganz einſehen und begreiflich machen können, doch dem Weſen Gottes gemäß ſey, bei welcher die Einheit des göttlichen Weſens aufrecht bleibe, und die Folgerungen des Patripaſſianismus, ſo wie die längſt verwieſenen Irrthümer einer Vermengung und Trennung, Zerſtücklung und Verkleinerung des göttlichen Weſens vermieden werden, ſo daß alſo ein reeller und innerer Unterſchied zwiſchen den drei geſezt werde, ohne die

---

Meinung war, ſolche Prüfungen ſollten vornehmlich alsdann erneuert werden, wenn wiederum eine Zeitlang über die Religion und Schrift gedacht worden ſey, um nun zu erforſchen, welches nach der gelungenen Stufe der Aufklärung und Wiſſenſchaften die beſten Erklärungen und Beweiſe ſeyn möchten (Vorr. S. IV.). Da Schlegel ſo ſelbſt ſeinen Blick ganz in die Aufklärung der Periode, von welcher hier die Rede iſt, zurück richtet, übrigens in aller Unbefangenheit zum einzigen Ziel ſich ſezend, „ſich dem Vorgebirge der Wahrheit zu nähern, und auf dem Wege durch Declinationen und Inclinationen einer Magnetnadel ſich nicht irre machen zu laſſen", ſo glaubte ich ihn um ſo weniger von einer Periode, welcher er ganz angehört, trennen zu dürfen.

14) Beilage S. 73.

Meinung von drei göttlichen Weſen zu veranlaſſen. Wie der Name Sohn Gottes nicht blos auf das Amt und die Würde des Meſſias zu beziehen ſey, ſo dürfe er auch keineswegs mit dem Namen Gott gleichbedeutend genommen werden, wohl aber werde er ſchicklich gebraucht, um die Göttlichkeit, die in Jeſu war, und die der Vater ihm gewährte, ſo wie auch das Subject, worin dieſe Göttlichkeit wirkte, zu bezeichnen [15]). Auch der Ausdruck Zeugung diene dazu, den Grund des Verhältniſſes zwiſchen Vater und Sohn, oder die Art der beſondern göttlichen Einwirkung des Vaters auf den Sohn zu beſchreiben, da wir doch immer für geiſtige Gegenſtände uns an ſymboliſche Ausdrücke halten müſſen. Unter dem Ausdruck Logos verſtehe Johannes nur den Grund und Urquell des Worts oder der neuen Lehre, den Lehrer in Jeſu; er habe dieſen Ausdruck zum Hauptnamen gemacht, weil er Jeſum als den Verkündiger der neuen Lehre, die über das Geſez des Moſe gehe und von Gott ſey, preiſen wolle [16]). Von einem Geheimniß der Trinitätslehre kann

15) Ueber den Begriff des υἱὸς θεῦ mag hier bemerkt werden, daß, nachdem die Socinianer die metaphyſiſche Bedeutung deſſelben ſchlechthin geläugnet hatten, unter den proteſtantiſchen Theologen in Teutſchland zuerſt Heilmann in einem Göttinger Progr. vom J. 1763: De ratione, qua Jesus sua ex morte ἀναςάσει Messias demonstratus est (Rom. I, 3. 4.) zu beweiſen ſuchte, daß dieſer Name blos die meſſianiſche Würde Jeſu bezeichne, was damals noch Aufſehen erregte (Schlegel, Th. I. S. 248.). Auch Döderlein (Instit. S. 314.) läugnete, *formulam* υἱὸν θεῦ *esse divinae naturae nomen.* Er berief ſich beſonders auf Röm. 8, 29., aus welcher Stelle folge, *ut ad divinae majestatis significationem haud indubio trahi queat.* Aber ſelbſt Morus (Epit. S. 55.) ſchloß noch aus dieſem Namen, obgleich er zugab, daß er auch als Meſſias ſo genannt worden ſey, *ei esse uno verbo naturam divinam adscribendam.*

16) Th. I. S. 155 f. 248 f. 259. Th. II. S. 116 f.

nun freilich bei dieſer Faſſung derſelben nicht mehr die Rede ſeyn, und der Inhalt des kirchlichen Dogma iſt nicht blos aufgeklärt, ſondern auch ausgeleert, aber ein ſo aufgeklärter Theologe, wie Schlegel, tritt der Frage, ob der Religionsforſcher es verſuchen dürfe, eine Lehre, welche das bisherige Syſtem für ein Geheimniß erkläre, zu enthüllen, nur um ſo ſicherer mit der Antwort entgegen: „Dem Verſtande können überhaupt keine Feſſeln angeworfen werden, es ſey unnüz, ihm zu gebieten: Denke nicht. Er werde und könne nicht überall gehorchen, wohl aber werde er von ſelbſt ſtille ſtehen, wenn er nicht weiter fort könne“ [17]).

Gern wendet man ſich von dieſer Aufklärungstheologie Schlegels und Anderer, welche hier kein weiteres Intereſſe darbieten können, zu einem Theologen, welcher wenigſtens mit einem ganz andern Sinn für das Geheimniß der Trinitätslehre oder ihre ſpeculative Bedeutung, gleichfalls auf dem Grunde der überhaupt ſehr verſchiedener Formen fähigen ſabellianiſchen Anſicht, in die Tiefe dieſer Lehre einzudringen ſuchte, um zu einem beſtimmteren Begriff derſelben zu gelangen. Die Verſuche J. A. Urlſperger's [18]) nehmen in der

17) Th. I. S. 102 f.

18) Verſuch in freundſchaftlichen Briefen einer genauern Beſtimmung des Geheimniſſes Gottes und des Vaters und Chriſti, wie dadurch menſchliche und ſeligmachende göttliche Erkenntniß merklich erweitert und den wichtigſten Zweifeln gegen beide auf eine neue Weiſe liebreich entgegen gegangen wird, jedem vernünftigen, noch mehr aber chriſtlichen Leſer zu unpartheyiſcher Prüfung übergeben. I. St. 1769. II. St. 1770. III. St. 1771. IV. St. 1774. Dazu noch: Neue kurze Erörterung der Frage: obs wahrſcheinlich, ja möglich, nach bisher gewohnter Weiſe die Benennungen Gottes als Vaters, Sohns und Geiſtes, zur innerlichen ohnveränderlichen Beſchaffenheit Gottes, d. i. zu ſeinem Weſen zu rechnen, oder was vielmehr nach der Schrift dieſe perſönliche Nahmen Gottes anzeigen. 1773.

Geſchichte der Bearbeitungen unſers Dogma in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts eine nicht unrühmliche Stelle ein. Der Grundgedanke Urlſperger's iſt die Unterſcheidung einer doppelten Dreieinigkeit, einer Weſens-Dreieinigkeit und einer Offenbarungs-Dreieinigkeit. Er nimmt mit der chriſtlichen Kirche das Geheimniß der Dreieinigkeit in ſeiner vollen Wahrheit an, ſieht aber in der kirchlichen Form dieſer Lehre eine höchſt ungenügende, nur Widerſprüche enthaltende Löſung, welche zu allen jenen Zweifeln, die Arianer und Socinianer und alle Antitrinitarier dem Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit entgegengeſezt haben, indem ſie nicht einſehen konnten, wie es zum Weſen des einigen Gottes gehören ſolle, oder auch nur damit beſtehen könne, daß Gott einen Sohn zeuge und daß ein Geiſt Gottes durch einen Ausgang ſein Weſen oder ſeine perſönliche Subſiſtenz erhalte, vollkommen berechtige. Es muß alſo, wozu man alle Freiheit hat, eine andere Löſung verſucht werden, die nicht den Zweck haben kann, das Geheimniß aufzuheben, ſondern nur alles, was uns die Schrift davon geoffenbart, ſo unter ſich zu vergleichen, daß ein richtiger und ſich auf keinerlei Weiſe widerſprechender, oder mit allgemeinen Wahrheiten ſtreitender Verſtand herauskomme und in dem Geheimniß anzutreffen ſey [19]). Das Räthſel iſt ſogleich gelöst, ſobald man nur nicht, der gewöhnlichen Meinung zufolge, annimmt, daß die Namen Vater, Sohn und Geiſt dazu da ſind, das einige, ewige, nothwendige Weſen Gottes, wie es an ſich iſt, zu beſchreiben, und dennoch das Daſeyn Gottes als Vaters, Sohnes und Geiſtes für ebenſo nothwendig hält, als das Weſen Gottes ſelbſt. Dieſe Namen und die ihnue entſprechenden bibliſchen Ausdrücke Zeugen und Ausgehen,

---

Ferner: Nöthige, lehrreiche und freundſchaftliche Erinnerungen, gegen Recenſionen u. ſ. w. 1773.

19) Stück III. S. 180 f. Erinnerungen S. 4.

welche nach der kirchlichen Lehre nur in einem von ihrem offenbaren Wortverstand abweichenden Sinn genommen werden können, beziehen sich allein auf die Art und Weise des Ausgangs Gottes von sich selbst zur Offenbarung und Vereinigung mit den Geschöpfen, sie stellen uns vor Augen, wie Gott, dem eigentlichen Wortverstand gemäß, ausgegangen, und sich mit der Welt zu ihrer Schöpfung, Erlösung und endlichen Vollendung in eine besondere Verbindung gesezt hat, so daß bei dem Vorhandenseyn dreier zu dem einigen göttlichen Wesen nothwendig gehörender und ebenso viele unterschiedliche freie Subjecte darstellender Gotteskräfte, eine dieser Kräfte eine andere durch Zeugung zum Ausgang und zur Geburt bestimmt, wodurch der Zeugende und nicht Ausgehende Vater, der Gezeugte und Ausgehende aber Sohn geworden, die dritte dieser Gotteskräfte aber in der Kraft des Geistes vom Vater und Sohn ausgeht, und in diesem Ausgang sich mit dem Sohn und durch den ferneren Ausgang und die Sendung vom Sohn mit denen verbindet, welche Gott zum Glauben an seinen eingebornen Sohn Jesus Christus berufen läßt [20]). Daß der Ausgang Gottes von sich nur die Offenbarung des unendlichen und unsichtbaren Wesens Gottes an die Geschöpfe, die Verherrlichung Gottes an ihnen, somit die Werke der Schöpfung, Erlösung und endlichen Vollendung in ihrem ganzen Umfang zum Zweck haben kann, wird auf folgende Weise bewiesen: Entweder bezieht sich der Ausgang des einigen Gottes von sich selbst auf Gottes Wesen selbst, so daß etwas zu diesem Wesen selbst an sich nothwendig Gehörendes, ohne welches Gott als der Einige nicht gedacht werden kann, erhalten werden soll, oder auf die Offenbarung des göttlichen Wesens. Das Erstere kann nicht seyn, weil, wenn der einige Gott von sich ausgeht, in diesem Ausgang das Wesen Gottes, wie er ist,

20) St. III. S. 181.

ſchon vorausgeſezt werden muß, ſofern ja ſonſt kein einiger Gott wäre, der von ſich ſelbſt ausgehen könnte. Auch wäre ſo das Weſen Gottes ein zweifaches, das eine ohne den Ausgang, das andere mit dem Ausgang, was widerſprechend wäre. Soll alſo das einige Weſen Gottes in ſeiner Nothwendigkeit und Ewigkeit ſich ſelbſt vollkommen gleich ſeyn, ſo kann Gott durch keine Thätigkeit, ſey es auch eine innere und nothwendige, erſt werden, was an ſich zu ſeinem Weſen gehört, und es kann demnach nur das Andere ſtattfinden, daß der einige Gott von ſich ſelbſt ausgeht, um in dieſem Ausgang, zu ſeiner Offenbarung in der Welt, ſich zu ſich ſelbſt als Vater und Sohn zu verhalten [21]). Was daher Gott wahrhaft zum dreieinigen macht, fällt nur auſſerhalb ſeines Weſens in die Sphäre ſeiner Offenbarung. Da ſich nun aber auf der andern Seite auch nicht denken läßt, daß Gott in ſeinem Ausgang oder in ſeiner Offenbarung der dreieinige iſt, wenn er es nicht auch an ſich, ſeinem Weſen nach iſt, ſo muß von der Offenbarungs-Dreieinigkeit auch wieder auf die Weſens-Dreieinigkeit zurückgeſchloſſen werden. Gott kann nicht von ſich ſelbſt ausgehen, und in dieſem Ausgang ſich zu ſeinem einigen göttlichen Weſen in ein zweifaches Verhältniß ſezen, ohne daß ſeine geiſtige Natur an ſich ſo beſchaffen iſt, daß ſich in dem Einen Geiſte etwas unterſcheiden läßt, was um dieſes Unterſchieds willen den Ausgang Gottes von ſich möglich macht. Ein Subject, das ſchlechthin nur Eines ohne allen innern Unterſchied iſt, kann ſich auch in ſeinem Ausgang nicht unterſcheiden, ebendeßwegen nicht von ſich ausgehen, und wenn man bedenkt, daß der Ausgang durch Zeugung geſchieht, die Zeugung aber ein doppeltes Subject vorausſezt, eines, das die zeugende Kraft auf ſich wirken läßt, und ein anderes, das mit ſeiner Kraft wirkt, ſo muß ſich in der geiſtigen Natur Gottes ein doppel-

21) St. III. S. 186.

tes Subject unterscheiden, das zwar in seiner ewigen ungetrennten Einheit nur Ein Geist ist, aber doch zugibt, daß durch Wirken und Leiden eine wahre Zeugung erfolgt. Ebenso könnte der Geist vom Vater und Sohn nicht unterschieden seyn, wenn sich sein eigenthümliches Wesen nicht schon in der physischen Natur Gottes unterschiede. Es sind daher in Gott als Geist drei Subjecte, von welchen jedes auf eigenthümliche Weise von den beiden andern verschieden ist, so jedoch, daß das in ihnen identische Wesen Gottes sie zu Einem Geist oder dem einigen Gott verbindet. Personen kann man sie nicht nennen, wohl aber, wie ja bei einem Geist seine Kraft nicht ein Prädicat seines Wesens, sondern das Wesen und Subject des Geistes ist, drei zu dem einigen Gott wesentlich verbundene Gotteskräfte, und die Dreieinigkeit, die sie darstellen, ist die uns verborgene aber wesentliche und nothwendige Dreieinigkeit der geistigen Natur Gottes, oder die Wesens-Dreieinigkeit [22]). Ist diese Dreieinigkeit als das an sich

---

22) St. III. S. 193. Vgl. S. 201.: „Mit der Einigkeit Gottes muß man anfangen. Sie schließt alle Mittheilung des göttlichen Wesens zur Darstellung des Daseyns und Wesens Gottes selbst gänzlich aus. Denn das Wesen Gottes kann nur Eins seyn, und also, um das Wesen und Daseyn Gottes selbst dadurch zu erhalten, nicht mitgetheilt werden, sonst gibts sogleich eine Verdopplung oder Vervielfältigung des Wesens Gottes, die widersprechend ist. Aber drei unendliche, zu Einem unendlichen Geist in Gott nothwendig verbundene, Gotteskräfte, die gleich nothwendig, ewig, doch frei und unabhängig von einander gedacht werden, sind der Einigkeit Gottes nicht zuwider." Vgl. Erinnerungen S. 10. Es kommt hier auf den Begriff des Geistes an. Geist ist, wie Urlsperger (Erinnerungen S. 21.) bemerkt, nichts weniger als ein einfaches Wesen, das Verstand und Willen hat, wenn dadurch die wesentlichen Kräfte eines Geistes ausgedrückt werden sollen. Das Wesen und die eigenthümliche Kraft eines Geistes ist uns ganz verborgen,

ſeyende Weſen Gottes vorausgeſezt, ſo iſt durchaus keine Schwierigkeit mehr darin vorhanden, daß in dem ökonomiſchen Verhältniß, zu welchem die Namen Vater, Sohn und Geiſt allein gehören, der Sohn und Geiſt nie anders als abhängig vom Vater erſcheinen, der Sohn als der vom Vater verordnete Mittler und Erlöſer der Menſchen, und der Geiſt als ein vom Vater und Sohn ausgehender geſandter Geiſt, dem Vater alſo in dieſem Verhältniß allein die Rechte der Sendung und der völligen Unabhängigkeit zukommen. Sehr richtig bemerkt Urſperger [23]), daß es im dreieinigen Weſen Gottes an ſich keine erſte und keine lezte Perſon geben kann, und daß daher der Grundfehler aller Darſtellungen der orthodoxen Lehre immer iſt, daß eine nicht exiſtirende erſte Perſon zum principium et fons deitatis in Anſehung der übrigen Perſonen gemacht wird. Wo aber gar nicht vom Weſen

daher würde es Thorheit ſeyn, zu glauben, etwas, das die Schrift deutlich ſagt, könne mit der Einheit eines Geiſtes nicht beſtehen, von der wir doch gar nicht wiſſen, was mit ihr beſtehen kann oder nicht. Umgekehrt, weil Gott als Geiſt in ſeinem Wort ſo beſchrieben wird, daß wir deutlich ſehen, wie in ihm drei ſelbſtſtändige Kräfte zu einem Geiſte verbunden ſind, ſo muß ſolches der Einheit eines Geiſtes nicht widerſprechen." Vgl. S. 10.: „Was Gott in ſeiner Weſensdreieinigkeit iſt, können wir nicht wiſſen, weil wir weſentliche Kräfte eines Geiſtes nicht empfinden, um uns aber doch ſo viel davon zu ſagen, als möglich, ſollten auch die Bilder um unſers Unvermögens willen noch ſo ſchwach ſeyn, ſo tragen die göttlichen Perſonen im Ausgang gewiſſe Charactere an ſich, die, aber freilich in einer ſehr großen Entfernung, uns von ihrem perſönlichen Weſen etwas ſehen laſſen ſollen. Der Vater eignet ſich insbeſondere das Leben zu, iſt auch die Quelle alles Lebens, der Sohn nennt ſich das Licht der Welt, und heißt auch die Weisheit Gottes, und der heilige Geiſt wird einem Freudenöl verglichen."

23) Erinnerungen S. 11.

Gottes, sondern nur von der Offenbarung seines Wesens die Rede ist, wäre es ebenso widersprechend, eine erste Person läugnen zu wollen, als sie im Wesen Gottes anzunehmen, denn wo ein wahrer Sohn ist, da muß, ehe an eine wesentliche Beschaffenheit eines Sohns gedacht werden kann, vor allem eine wesentliche Beschaffenheit eines Vaters angegeben werden können, der Vater also zuerst seyn, und dann der Sohn. Und da der Vater nach der Oekonomie durch Zeugung den Grund in sich enthält, daß in einem wahren Ausgange von Gott sich ein göttlicher Sohn von Gott als Gott unterscheidet, so ist der Vater auf diese Weise ökonomisch **fons et principium deitatis** des Sohns und ebenso des Geistes. So viel also kommt darauf an, eine Wesens-Dreieinigkeit und eine Offenbarungs-Dreieinigkeit, oder ein dreifaches Geheimniß der Dreieinigkeit, das Geheimniß Gottes, das Geheimniß des Vaters und das Geheimniß Christi zu unterscheiden. Die Wahrheit, daß der einige Gott nach seinem Wesen selbst dreieinig ist, ohne jedoch, nach diesem nothwendigen Verhältniß betrachtet, Vater, Sohn und Geist zu seyn, ist das Geheimniß Gottes, oder das Wesen Gottes an sich. Im Vatergeheimniß offenbart sich Gott ökonomisch als Vater, Sohn und Geist, oder als den in den Werken der Schöpfung und Erlösung von sich ausgehenden Gott. Urlsperger betrachtet dabei nicht blos das Verhältniß des Vaters und Sohns im gewöhnlichen Sinne, sondern er stellt unter diesen Gesichtspunct die ganze Lehre von der Welt, welche er ächt speculativ als die Frage über das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen auffaßt [24]). Stelle man sich freilich, wie gewöhnlich geschehe, die Schöpfung der Welt so vor, daß Gott sich alle zugleich möglichen Wesen in seinem Verstande vorstelle und nun wolle, daß sie seyn sollen, so gehe alles ganz leicht zu. Einem so unendlichen Wesen, wie Gott sey,

24) St. II. S. 117 f. Erinnerungen S. 24 f.

könne es doch, denke man, nicht ſchwer fallen, eine Welt zu ſchaffen. Allein die Schwierigkeit bei der Schöpfung der Welt ſey nicht das unendlich Große der Welt, ſondern vielmehr ihr unendlich Kleines im Verhältniß zu Gott, oder daß die Welt das Endliche, Gott der Unendliche iſt, woraus ſich folgende Fragen ergeben: 1. Da Urſachen und Wirkungen in einem gleichen Verhältniß zu einander ſtehen müſſen, wie greift es Gott an, eine unendliche Urſache, die er ſelbſt iſt, zu einer endlichen Wirkung, wie ſie bei der Schöpfung der Welt ſtattfindet, ſo daß demnach zwiſchen Gott und der Welt ein unendlicher Unterſchied liegt, in das gehörige Verhältniß zu ſezen? 2. Da unmöglich Gottes unendliche Vollkommenheit ſich darin beruhigen kann, ein endliches, mit Gottes unendlicher Vollkommenheit in gar keinem Verhältniß ſtehendes Werk hervorgebracht zu haben, wie greift es Gott an, daß die Schöpfung der Welt ein unendliches Werk wird, und doch dabei die Welt endlich bleibt? 3. Da ſich Dinge von verſchiedener Art nicht mit einander vereinigen laſſen, wie Endliches und Unendliches, wie greift es Gott an, daß, da es nothwendig iſt, daß Gott und Welt mit einander in Verbindung ſtehen, das Endliche und das Unendliche mit einander Eins werden? Die Antwort auf alle dieſe Fragen liegt darin, daß die Einheit des Endlichen und Unendlichen, welche zum Begriff der Welt gehört, ſchon im Sohn vorausgeſezt werden muß. Ein allervollkommenſtes, ſchlechthin unabhängiges Weſen, das von allem Andern abſolut verſchieden iſt, kann mit demſelben nicht ohne ein vermittelndes Band verbunden werden. Ein ſolches entgegengeſezte Eigenſchaften in ſich vereinigendes Band iſt der Sohn Gottes, der durch Geburt von Gott ausgegangen, ſich auſſer Gott von Gott unterſcheidet. Der Sohn Gottes iſt unendlich, Gott kann ihm alſo mit unendlicher Kraft gegenwärtig ſeyn, und weil auch der Sohn als der Unendliche dem Unendlichen mit unendlicher Kraft gegenwärtig ſeyn kann, ſo kann der Sohn in der Wirkung

auf endliche Dinge seine eigene Kraft zu endlichen Wirkungen einschränken, was nur unter jener Voraussezung möglich ist. Der Sohn ist so zwar wahrer Gott, erkennt aber den Vater ökonomisch selbst als seinen Gott, so unabhängig er daher in Ansehung der Welt ist, so abhängig ist er in Ansehung seines Vaters, und wie er in dem Vater ist, so ist er auch ausser dem Vater. Indem er auf diese Weise entgegengesezte Eigenschaften in sich vereinigt (d. h. als Sohn zugleich die Bestimmung der Endlichkeit in sich hat), ist das Endliche und das Unendliche in ihm zur Einheit verbunden, so daß er sich selbst in seinem Ausgang durch unendliche Kraft zu endlichen Wirkungen bestimmt, durch endliche Wirkungen mit endlichen Kräften sich vereinigt und dadurch endliche Wesen in seine unendliche Vereinigung aufnimmt [25]). Dieses Band der Einheit Gottes und der Welt im Sohne ist der Eine und allgemeine Zweck seines Ausgangs und Kommens in die Welt. Es gibt aber auch noch einen besondern Zweck desselben, in welchem Gott der Welt in dem Sohne so nahe als möglich kommen wollte. Es gefiel der Weisheit Gottes bei vorhergesehenem und weislich zum Besten gelenktem Fall der Menschen, seinen eingebornen Sohn zum Mittler zwischen Gott und den Menschen und zugleich zum Gottmenschen zu bestimmen. Seitdem kam der Sohn durch Herniederlassung immer weiter in die Welt, und die mit dem Fluche belegte, von Sündern bewohnte, und deßwegen nicht blos moralisch, sondern auch physisch von Gott allerentfernteste Erde wurde der merkwürdige Schauplaz seiner Offenbarungen. Wenn er als Engel des Bundes auf der Erde erschien, mit seinem Volke in der Wolken- und Feuersäule ging, über der Lade des Bundes mit besonderer Gegenwart ruhte: so waren dieß die Folgen seines physischen d. i. reellen und persönlichen Ausgangs von Gott, und die Fortsezung seines

25) St. III. S. 248. St. II. S. 126.

Kommens in die Welt, das endlich ſeine höchſte Stufe und ſeine Vollendung in der Menſchwerdung des Sohnes Gottes und den Folgen des Standes ſeiner Erniedrigung erreichte. Das tiefſte Kommen und Herabſteigen des Sohnes Gottes in die Welt war, als er in der freiwilligen Einſchränkung ſeiner weſentlichen unendlichen Kräfte in ſeinem im Grabe ruhenden Leibe ſich bis zum ſcheinbar Lebloſen herabließ, dadurch aber es möglich machte, daß auch die kleinſte der einfachen Kräfte der Vereinigung mit ihm und der daraus fließenden Folgen theilhaftig werden kann. Von dieſem äuſſerſten Puncte ſeiner Entfernung von Gott geht nun aber ſein Lauf wieder zu Gott zurück, und wie ſein Ausgang ſtufenweiſe geſchah, und mit einer fortgehenden freiwilligen Einſchränkung ſeiner Herrlichkeit verbunden war, um die Wirkungen derſelben bis auf das kleinſte der einfachen Weſen ausdehnen zu können, ſo iſt auch der Hingang Jeſu zum Vater eine ſtets von Stufe zu Stufe fortgehende nur ungleich ſchnellere Ausbreitung dieſer Herrlichkeit, bis alle Zwecke ſeines Kommens in die Welt erreicht ſind und ſeine und ſeines Vaters Herrlichkeit nicht mehr im Ausgang von einander unterſchieden ſeyn werden. Die ganze Oekonomie wird einſt aufgehoben. Das göttliche Weſen ſezt den Sohn dem Vater ganz gleich, er muß nach gänzlich vollendeten Endzwecken ſeines Ausgangs wieder zu Gott zurückkehren, wie er von ihm ausgegangen, nicht mehr auſſer Gott, ſondern in Gott ſeyn. Wenn alſo am Ende der Oekonomie ſich der Sohn ſelbſt dem Vater unterwirft, ſo bleibt, um des weſentlichen Verhältniſſes des Sohnes zu Gott willen, nichts übrig, als daß, weil der Sohn in dieſem Verhältniß nicht ſtehen kann, er zum Vater ſo wieder zurückkehrt, wie er vor ſeinem Ausgang zwar eine göttliche Perſon, aber nicht Sohn geweſen iſt. Wende man nicht ein, daß niemand aufhören kann, Sohn zu ſeyn, der es jemals war. Wird im ewigen Leben bei menſchlichen Söhnen alles Verhältniß zu ihren Eltern aufhören, und kein Vater- und Sohnverhält-

niß unter den Seligen im ewigen Leben seyn, wie viel mehr wird derjenige bei völlig aufgehobener Oekonomie aufhören, Sohn zu seyn, welchen einzig nur die Oekonomie und sein um ihrer willen geschehener Ausgang von Gott durch Zeugung und Geburt zum Sohn und dadurch zum Unterworfenen gemacht hat [26])? Hierin ist schon enthalten, was den wesentlichen Inhalt des Geheimnisses Christi ausmacht. Alles, was nach der Lehre von der Schöpfung, auf die sich vorzugsweise das Geheimniß des Vaters bezieht, zu der Lehre von der Erlösung gehört, begreift das Geheimniß Christi in sich, alle diejenigen Wahrheiten, die zu der Ausführung des Mittleramts und den Mittlersverrichtungen Christi sowohl im Stande der Erniedrigung als im Stande der Erhöhung gehören [27]). In demselben Geheimniß ist auch die Lehre vom heiligen Geist begriffen, welche jedoch überhaupt in dieser ganz auf Subordination angelegten Trinitätstheorie nur eine sehr untergeordnete Stelle hat. Der Geist ist ewig in der Einheit Gottes und bei dem Vater, weil aber der Sohn theils in dem Verhältniß zu dem einigen Gott von dem Vater nicht getrennt werden kann, theils in seinem Ausgang von dem Vater alles mitgetheilt erhält, was der Vater hat, so ist der Geist ebenso bei dem Sohn, wie bei dem Vater. Und da der Sohn in seinem Ausgang ausser Gott ist, so geht auch der Geist Gottes von dem Vater aus, um bei dem Sohne zu seyn, doch hat er nicht nöthig, durch eine Zeugung auszugehen, weil durch die Zeugung des Sohns schon möglich gemacht ist, daß, ungeachtet der Einheit Gottes, Gott ausser Gott gedacht wird, und somit auch der Geist Gottes mit dem ausgegangenen Gott aufs innigste verbunden ist. Der vom Sohn ausgehende Geist wirkt zum Werke der Erlösung mit, wenn aber das Vater-Verhältniß aufgehoben wird, so erscheint er

26) St. III. S. 251 — 269.
27) St. II. S. 137 f.

auch nicht mehr als der Geiſt des Vaters und des Sohns, ſondern allein in ſeinem weſentlichen Gottesverhältniß [28]). Eine eigene Vorſtellung hat Urlſperger noch von dem Antheil des heiligen Geiſtes an dem Ausgang des Sohns. Es iſt nicht blos der Vatersname des dreieinigen Gottes, der ſich auf den Gottmenſchen bezieht, ſondern der Dreieinige nimmt an der Darſtellung eines göttlichen Sohns als einem Werke, das einen äuſſern Offenbarungszweck hat, einen gemeinſchaftlichen Antheil. Die drei in dem Weſen Gottes für ſich beſtehenden und zur Einheit verbundenen Gotteskräfte müſſen zu Einem Werke zuſammenwirken. Eine derſelben zeugt, eine andere läßt ſich zeugen, die dritte iſt die in Gott gebärende, d. i. den Ausgang und die Darſtellung eines göttlichen Sohns durch Geburt bewirkende Kraft, der heilige Geiſt, und es gibt demnach, was Urlſperger mit den nöthigen Beſchränkungen zuzugeben ſich nicht ſcheut, im Weſen Gottes nicht blos einen Vater des göttlichen Sohns, der ihn zeugt, ſondern auch eine göttliche Mutter, die ihn gebiert [29]).

So wenig auch Urlſperger ſeine Theorie in einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Form entwickelt hat, ſo wenig läßt ſich doch eine ächt ſpeculative Anlage derſelben verkennen. Er wollte zwar die Hauptſäze ſeiner Lehre nur als die Reſultate ſeiner Schriftforſchung in der Form der Schrifterklärung geben, aber die bewegenden Grundgedanken ſehen überall hervor. Nicht nur legt auch er ein neues unbefangenes Zeugniß dafür ab, wie wenig auch er über den augenſcheinlichen in der kirchlichen Lehre enthaltenen Widerſpruch hinwegkommen konnte, ſondern er ſah auch recht gut ein, daß, wenn das Verhältniß der drei Perſonen zu einander keine bloße Tautologie ſeyn, es alſo wirklich mit dem in demſelben geſezten Unterſchied Ernſt werden ſoll, dieß nur dadurch geſchehen kann, daß

28) St. III. S. 199 f.
29) St. IV. S. 323 f.

der Sohn aus dem Wesen Gottes heraustritt, ebendamit auch das Moment der Endlichkeit in sich aufnimmt, und auf irgend eine Weise mit der Welt, die ihrem Begriff und Wesen nach das Endliche ist, zusammenbegriffen wird. In dem Subordinations-Verhältniß, das Urlsperger als nothwendig betrachtete, und worin auf ähnliche Weise auch Maty mit ihm zusammentrifft, ist erst der unnatürliche Zwang aufgehoben, in welchem die kirchliche Lehre Einheit und Unterschied zusammenhalten will. Indem nun auf diese Weise der Sohn aus dem Wesen des Vaters nicht blos heraustritt, sondern am Ende auch wieder in dasselbe zurückkehrt, um mit dem an sich seyenden Wesen Gottes ebenso Eins zu seyn, wie er ursprünglich mit ihm Eins war, überhaupt alles, was als Oekonomie von Gott an sich unterschieden wird, seinen bestimmten Verlauf hat, wird das ganze Verhältniß Gottes zur Welt aus dem Gesichtspunct eines trinitarischen Processes aufgefaßt, dessen Hauptmomente von Urlsperger genau fixirt sind. Alles dieß gibt der Theorie Urlspergers, so anspruchslos sie auftritt, eine eigenthümliche speculative Bedeutung, die sich auch bei ihm selbst in dem Bewußtseyn ausspricht, mit welchem er sie nicht blos als eine neue, sondern auch als eine höchst wichtige, das so lange verborgene Geheimniß mit Einem Male aufschließende Lehre vorträgt. Sie hat auch noch das besondere historische Interesse, daß sie den Sabellianismus, auf welchen als die Grundform die zulezt entwickelten Darstellungen der Trinitätslehre zurückzuführen sind, im Grunde in seiner ursprünglichen Gestalt wieder aufstellt. Auch Sabellius baute ja, wie früher gezeigt worden ist, seine Theorie auf die Unterscheidung der Oekonomie von dem an sich seyenden Wesen Gottes.

Je eigenthümlicher die Lehre Urlspergers ist, um so merkwürdiger ist die Beziehung, welche Urlsperger in ihr zu einem Zeitgenossen hat, dessen ganze Erscheinung man bisher als eine so durchaus eigenthümliche angesehen hat, daß man ihm

kaum eine Stelle in der Geſchichte des Dogma einräumen zu können glaubte. Ich meine Emanuel Swedenborg, welcher als Gegner der orthodoxen Trinitätslehre keinem der früheren Beſtreiter nachſteht, und in dem Poſitiven ſeiner Lehre darin mit Urlſperger zuſammentrifft, daß er die Trinität, ſo weit er ſie annimmt, wenigſtens nicht in das göttliche Weſen ſelbſt, ſondern nur auſſerhalb deſſelben ſezt, ſo daß uns auch hier wieder eine Modification der ſabellianiſchen Grundform begegnet.

Wie Urlſperger ſieht auch Swedenborg [30]) in der kirchlichen Lehre nur unvereinbare, allem vernünftigen Denken widerſtreitende Beſtimmungen, aber ſein Widerſpruch gegen ſie hat ſich zugleich zu einer Polemik geſteigert, aus welcher ſich ſelbſt der heftige bittere Ton Servets vernehmen läßt. Er beſchuldigt die Lehre von drei göttlichen Perſonen, von welchen jede für ſich Gott und weſentlich Gott ſeyn ſoll, daß ſie die Idee der Einheit Gottes völlig vernichte, ebendamit den Begriff der Gottheit ganz aufhebe, und alles Geiſtige der Vernunft aus der Kirche verbanne, ja, den Menſchen zum Thier erniedrige [31]). Zu bekennen, daß es drei göttliche

---

30) Die Hauptſchrift, in welcher Swedenborg die Trinitätslehre behandelt, iſt: Vera christiana religio, continens universam theologiam novae ecclesiae. Amſterd. 1771. Es gehört hieher beſonders Cap. III. de divina trinitate S. 127 f.

31) A. a. O. S. 19.: — *Inde homo non fit homo amplius, sed totus quantus naturalis, qui non plus differt a bestia, quam quod loqui possit, et qui est contra omnia spiritualia ecclesiae, haec enim naturalis homo vocat delitia, inde et non aliunde tam enormia haeretica de Deo scaturiverunt: quapropter divina trinitas divisa in personas intulit non modo noctem in ecclesiam, sed etiam mortem. Quod identitas trium essentiarum divinarum sit rationis scandalum, constitit mihi ex angelis, qui dixerunt, quod ne quidem possint enuntiare tres*

Personen gebe, und nur Einen Gott und daß dieser Eine Gott keine Person sey, sey das leerste, sinnloseste Gerede [32]). Swedenborg vergleicht die menschliche Vernunft in Beziehung auf die Trinität mit einem an Händen und Füßen Gefesselten, oder mit einer wegen Auslöschung des heiligen Feuers lebendig begrabenen Vestalin, und wenn die, welche an den Einen Gott als Schöpfer der Welt glauben, und die, die ihn als Erlöser und Wiederhersteller verehren, sich zu einander verhalten, wie die Stadt Zion zur Zeit Davids und die Stadt Jerusalem zur Zeit Salomo's nach Erbauung des Tempels, so gleicht dagegen die Kirche, die an drei Personen glaubt, von welchen jede Gott seyn soll, der von Vespasian zerstörten Stadt Zion und Jerusalem und dem abgebrannten Tempel. Wie der, der den Einen Gott als den verehrt, in dessen Einer Person die göttliche Dreieinigkeit ist, mehr und mehr lebendig und aus einem Menschen zu einem Engel wird, so wird der, der wegen der Mehrheit der Personen in die Mehrheit der Götter sich verliert, allmälig zu einer Bildsäule mit beweglichen Gliedern, in deren Mitte der Satan steht, und durch deren künstlichen Mund er redet. Swedenborg kann sich so wenig über den Widerspruch dieser Lehre mit der Vernunft hinwegsezen, daß er sie ebendeßwegen für eine eigentlich satanische Lehre hält, welche jeden, dem sie von Kindheit an eingepflanzt ist, durch

---

divinitates aequales, et si quis ad illos ventret, et vellet enuntiare, non posset, quin avertat se, et quod post enuntiationem fiat sicut truncus humanus, et projicitatur deorsum, et postea abeat ad illos in inferno, qui non aliquem Deum agnoscunt.

32) A. a. O. S. 130.: *Quis non videt, quod in hoc mystico — ratio insopita usque adigat os loqui sicut psittacus, quando ratio insopita est, quid tunc loquela oris nisi inanimata, dum os eloquitur, a quo ratio abit in diversum, et dissentit, quid tunc loquela, nisi fatua?*

die Entziehung jeder geiſtigen Nahrung, des geiſtig Vernünftigen, nur den geiſtigen Tod zuziehen kann. Die Trinität des athanaſianiſchen Symbols gilt ihm geradezu als eine Triarchie dreier Könige in Einem Reiche, als eine Dreiheit von Göttern, zu welcher man vermittelſt des bloßen Bekenntniſſes mit dem Munde die Einheit Gottes blos deßwegen hinzugefügt habe, um mit der Lehre von drei Göttern nicht zum Geſpött der ganzen Welt zu werden, aber es ſey dieß nur eine **contradictio in adjecto.** Um das Ungereimte der Sache recht klar vor Augen zu ſtellen, bedient er ſich derſelben Vergleichungen wie Servet [33]), und ſtimmt mit ihm auch darin überein, daß er von der Einführung dieſer Lehre in die Kirche das ganze Verderben derſelben herleitet. Die apoſtoliſche Kirche, zu welcher er auch die Kirche der zwei oder drei erſten Jahrhunderten rechnet, habe von drei ewigen Perſonen, und einem von Ewigkeit gezeugten Sohne noch nichts gewußt [34]), dann aber habe man angefangen, die Thüre des Tempels aus der Angel zu reißen, und Räuber ſeyen in das Heiligthum eingebrochen. Zuerſt ſey dieß durch Arius geſchehen; um ſeine Ketzerei zu ſtürzen, ſey die

---

33) A. a. O. S. 131.: ***Si quis hanc triarchiam vult figurare aut adumbrare coram visu mentis, et simul tunc illorum unitatem, non aliter potest illam suae contemplationi sistere, quam sicut hominem trium capitum super uno corpore, aut trium corporum sub uno capite, talis monstrosa imago trinitatis apparitura est coram illis, qui credunt tres personas divinas, et quamlibet Deum per se, et illas conjungunt in unum Deum, et negant, quod Deus, quia est unus, sit una persona.*** Vgl. oben S. 59.

34) Zum Beweiſe dafür beruft ſich Swedenborg a. a. O. S. 131. darauf, daß es im apoſtoliſchen Symbol blos heiße: ***Credo in Deum, patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae, et in Jesum Christum, filium ejus unicum, qui conceptus etc.***

nicäniſche Synode berufen worden, aber mit der von ihr ſanctionirten Lehre ſeyen nun Knäuel der abſcheulichſten Häreſen über Gott und die Perſon Chriſti aus der Erde aufgeſchoſſen, der Antichriſt habe ſein Haupt erhoben, Gott ſey in drei Götter, der Erlöſer in zwei getheilt, und der von dem Herrn durch die Apoſtel errichtete Tempel ſolange niedergeriſſen worden, bis kein Stein mehr auf dem andern liegen geblieben. Welchen Glauben Concilien verdienen, die ſich nicht unmittelbar an den Gott der Kirche halten? Die Kirche ſey der Leib des Herrn, er ſelbſt ihr Haupt, hier aber habe man einen Leib ohne Haupt, einen Leib mit drei ihm aufgeſezten Häuptern, unter deren Auſpicien man ſich berathe. Damals, als das Concil zu Nicäa gehalten wurde, ſey am Himmel in Erfüllung gegangen, was der Herr ſeinen Jüngern Matth. 24, 29. vorausgeſagt habe. Aus dem Symbol dieſes Concils ſey der Glaube der jezigen Kirche hervorgegangen, der innerlich tritheiſtiſch, äuſſerlich monotheiſtiſch das Licht im Wort ausgelöſcht, den Herrn von der Kirche entfernt und ſeinen Morgen in Nacht verwandelt habe. Der Glaube einer Kirche ſey der Same, aus welchem alle ihre Dogmen entſpringen, aus dem urſprünglichen Glauben einer Kirche könne man daher ihre ganze Beſchaffenheit erkennen, ſo ſey es geſchehen, daß alles Wahre verfälſcht wurde, daß ſich die unſchicklichſten, des Chriſtenthums unwürdigſten Vorſtellungen über Gott verbreiteten [35]), daß alle auf-

35) Als ſolche *ideae absonae, ludicrae et frivolae, quae ex doctrina trium personarum divinarum ab aeterno exortae sunt, et apud unumquemvis, qui manet in fide verborum istius doctrinae exoriuntur*, werden von Swedenborg a. a. O. S. 137. angeführt: *Quod Deus pater supra caput in alto sedeat, ac filius ad dextram ejus, ac spiritus sanctus ante illos auscultans et actutum percurrens terrarum orbem, et secundum decisum dispen-*

ſerhalb der chriſtlichen Kirche, Muhamedaner und Juden, Heiden von jeglichem Cultus, das Chriſtenthum einzig wegen ſeines Glaubens an drei Götter verabſcheuen.

---

set dona justificationis, ac inscribat illa, ac faciat illos a filiis irae filios gratiae, et a damnatis electos; provoco ad doctos e clericis, et ad eruditos e laicis, num alium visum, quam hunc idealem in mentibus suis foveant? Influit etiam curiositas conjecturandi, quid ante mundum creatum inter se colloquuti sunt, numne de mundo creando, numne etiam de praedestinandis ac justificandis secundum Supralapsarios, numne etiam de redemptione; pariter quid colloquuntur inter se post mundum creatum, pater ex auctoritate et potentia imputandi, et filius ex potestate mediandi et quod imputatio, quae est electio, sit ex misericordia filii intercedentis pro omnibus, et singulatim pro aliquibus, et quod pro illis gratia sit patri commoto ex amore in filium et ex miseria visa in illo super ligno crucis. Sed, quis non potest videre, quod talia sint delira mentis de Deo, et tamen illa in ecclesiis christianis sunt ipsa sancta, qaae ore osculanda sunt, sed non lustranda aliquo visu mentis, quia suprarationalia sunt, quae si memoria elevantur in intellectum, insanit homo, sed usque hoc non tollit ideam trium Deorum, sed inducit fidem stupidam, ex qua homo cogitat de Deo, sicut dormiens in somnio, ambulans in caligine noctis, aut sicut coecus a nativitate in luce diei. Quod trinitas Deorum insideat Christianorum mentibus, tametsi ex pudore contradicunt, constat clare ex ingeniositate plurium demonstrandi, quod tria sint unum ac unum tria, per varia in geometricis, stereometricis, arithmeticis et physicis, et quoque per plicaturas vestium et chartarum, ita cum trinitate divina ludunt sicut harioli inter se. Horum hariolatio de illa comparari potest visui oculi febricitantium, qui unum objectum, sive sit homo, sive mensa, sive candela, vident ut tria, aut tria ut

Bei allem dieſem aber iſt doch auch für Swedenborg die Lehre von der Dreieinigkeit die Perle des chriſtlichen Glaubens, und es kommt nur darauf an, ſich die rechte Vorſtellung der Sache zu machen. Die Hauptſache iſt, daß man für die Dreiheit der Perſonen eine Dreiheit der Perſon ſezt [36]), ſo daß das Göttliche des Herrn der Vater, das göttliche Menſchliche der Sohn und das Göttliche, das ausgeht, der heilige Geiſt iſt. Was das Erſte betrifft, ſo beweist Swedenborg, indem er unter dem Herrn überall Chriſtus verſteht, aus Stellen des A. T., daß der Herr Jehova, der Gott Iſraels und Jakobs, der Heilige Iſraels, der Herr und Gott u. ſ. w. genannt wird. Das zweite Moment begreift die ganze Lehre von der Perſon Chriſti und der Menſchwerdung Gottes. Wie das erſte Moment keinen von Chriſtus verſchiedenen Vater anerkennt, ſondern den Begriff des Vaters in die Identität Gottes und des Herrn ſezt, ſo weist das zweite als einen falſchen mit der Einheit Gottes ſtreitenden Glauben zurück, daß Gott der Weltſchöpfer von Ewigkeit einen Sohn gezeugt hat, und daß dieſer es war, welcher herabſtieg und das Menſchliche zur Erlöſung der Menſchen annahm; nicht ein ewiger Sohn Gottes, ſondern Gott ſelbſt, Jehova, iſt herabgeſtiegen und Menſch und Erlöſer geworden. Daß Gott die Menſchen nicht ohne Annahme des Menſchlichen erlöſen konnte, hat ſeinen Grund darin,

---

unum. Comparari etiam potest cum ludibrio illorum, qui ceram mollem versant inter digitos, et compingunt illam in varias formas, nunc in triangularem, ut ostendant trinitatem, nunc in sphaericam, ut ostendant unitatem, dicentes estne usque substantia una et eadem? Cum tamen trinitas divina est sicut unio maximi pretii, at illa divisa in personas est sicut unio divisa in tres partes, ex quo illa prorsus et plane perit.

36) A. a. O. S. 138. Doctrina novae Hierosolymae de Domino. Amſterd. 1763. S. 57.

daß Gott nach ſeiner Allmacht nur durch Vermittlung des Menſchlichen wirken kann. Iſt die Erlöſung die Unterjochung der Hölle, ſo kann Gott, der im Innerſten und Reinſten iſt, anders als auf dieſe Weiſe nicht zum Unterſten übergehen, es iſt unmöglich, daß Jehova, wie er an ſich iſt, mit ſeiner Allmacht einen Teufel in der Hölle oder auf der Erde erreicht, und ſeine Wuth dämpft, ohne daß er im Lezten wie im Erſten iſt, im Lezten iſt er aber nur in ſeinem Menſchlichen, wie er ja auch der Erſte und der Lezte, A und O, Anfang und Ende genannt wird. Herabſtieg Gott Jehova als der göttlich Wahre, das das Wort iſt, ohne daß das göttlich Gute davon getrennt war, weil dieſe zwei, die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit, oder, was daſſelbe iſt, das göttlich Gute und das göttlich Wahre das Weſen Gottes ausmachen.. Eben dieſes göttlich Wahre iſt das fleiſchgewordene Wort bei Johannes, und das Wort, das in der Kirche iſt, iſt das göttlich Wahre ſelbſt, weil es von Jehova dictirt iſt, und als ſolches nur das rein göttlich Wahre ſeyn kann. Weil es aber durch die Himmel bis zur Welt hindurchging, iſt es im Himmel den Engeln und den Menſchen in der Welt accommodirt worden, weßwegen das Wort einen doppelten Sinn hat, einen geiſtigen, in welchem das göttlich Wahre im Licht iſt, und einen natürlichen, in welchem es im Schatten iſt. Daß das göttlich Wahre in dieſem Worte iſt, erhellt daraus, daß der Herr in die Welt gekommen iſt, um den ganzen Inhalt des Worts zu erfüllen, weßwegen ſo oft geſagt wird, dieß und jenes ſey zur Erfüllung der Schrift geſchehen, und nichts anders, als das göttlich Wahre iſt unter dem Meſſias oder Chriſtus, dem Menſchen-Sohn, dem Paraklet oder dem heiligen Geiſt zu verſtehen. Durch dieſelben Acte, durch welche die Erlöſung geſchehen iſt, hat ſich der Herr mit dem Vater, und der Vater ſich mit ihm verbunden. Wie er die Acte der Erlöſung nur durch ſein Menſchliches vollbringen konnte, ſo hat das dabei

mitwirkende Göttliche, das unter dem Vater zu verſtehen iſt, ſich in nähere Verbindung mit ihm geſezt, bis ſie nicht mehr zwei, ſondern Eins waren. Durch die Acte der Erlöſung hat der Herr alles Menſchliche, das er von der Mutter hatte, ausgezogen, und das Menſchliche vom Vater angezogen, das göttlich Menſchliche, das die Urſache iſt, daß in ihm der Menſch Gott und Gott Menſch iſt. Wie aber jeder Menſch erſt aus dem natürlichen Menſchen ein geiſtiger wird und dieſer Uebergang aus dem einen Zuſtand in einen anderen die unabänderliche göttliche Ordnung iſt, vermöge welcher jeder die rechte Dispoſition zur Aufnahme des Göttlichen erſt erhalten muß, ſo ſind auch bei dem Herrn zwei Zuſtände zu unterſcheiden, ein Stand der Erniedrigung und ein Stand der Erhöhung. Sein Natürliches mußte erſt göttlich werden, dann erſt vereinigte ſich der Herr mit ſeinem Vater und der Vater mit ihm, mit Einem Wort, der Herr verherrlichte ſein Menſchliches oder machte es göttlich auf dieſelbe Weiſe, wie er den Menſchen erneuert und ihn geiſtig macht [37]). Die

---

37) Vera christ. relig. Cap. 2. de Domino redemtore S. 65 f. Vgl. Doctr. novae Hier. de Domino S. 31 f. *Quod Dominus humanum suum fecerit divinum ex divino in ipso, et quod sic unum factus sit cum patre. — Quomodo unitio facta est*, wird ſo gezeigt: 1. *Quod Dominus ab aeterno sit Jehovah.* 2. *Quod Dominus ab aeterno seu Jehovah susceperit humanum ad salvandum homines.* 3. *Quod humanum divinum fecerit ex divino in se.* 4. *Quod humanum divinum fecerit per tentationes in se admissas.* 5. *Quod plena unitio divini et humani in ipso facta sit per passionem crucis, quae fuit tentationum ultima.* 6. *Quod humanum ex matre susceptum successive exuerit, et humanum ex divino in ipso induerit, quod est divinum humanum, et filius Dei.* 7. *Quod ita Deus factus sit homo, ut in primis, etiam in ultimis.*

Grundanſchauung dieſer Einheit des Göttlichen und Menſchlichen iſt bei Swedenborg das Verhältniß von Seele und Leib [38]). Das, wovon der Menſch anfängt, iſt die Seele, die Subſtanz des Samens, ſie beginnt nicht nur, ſondern producirt auch das Körperliche in ſeiner beſtimmten Ordnung. Seele und Leib ſind alſo die Elemente des menſchlichen Weſens, zu ihnen ſelbſt kommt noch hinzu, was von ihnen als Wirkung ausgeht, und es ſind ſomit drei weſentliche Momente in dem Einen Menſchen, welche die Einheit ſeines ſubſtanziellen Weſens ſo ausmachen, daß das eine aus dem andern hervorgeht, und jedes folgende das ihm vorangehende zu ſeiner Vorausſezung hat. Dieſelben drei Momente ſind nun auch in dem Herrn, dem Gott Erlöſer, zu unterſcheiden. Daß ſeine Seele von Jehova, dem Vater, war, kann, wie Swedenborg ſagt, nur der Antichriſt läugnen, da er in dem Worte der beiden Teſtamente der Sohn Jehova's, der Sohn Gottes, des Höchſten, der Eingeborne heißt [39]); es iſt daher das Göttliche des Vaters, wie die Seele im Menſchen, das

---

38) Doctr. novae Hier. S. 31. macht er für ſich geltend, daß es im athanaſianiſchen Symbol heißt, daß, *sicut anima et corpus factunt unum hominem, ita Deus et homo est unus Christus.*

39) Vgl. Doctr. novae Hier. S. 31.: *Manifestum est, quod Jesus conceptus sit a Jehovah Deo, et natus a Maria virgine, ita quod in ipso fuerit divinum et illud anima ipsius. Nunc quia anima ipsius fuit ipsum divinum patris, sequitur, quod corpus seu humanum ipsius etiam factum sit divinum, nam ubi unum est, etiam erit alterum: ita et non aliter pater et filius unum sunt, pater in filio et filius in patre, tum omnia filii patris sunt, et omnia patris filii.* Der Sohn in dieſem Sinne wäre alſo eigentlich der menſchliche Leib, auf ähnliche Weiſe, wie Praxeas unter dem Sohn Gottes die *caro* verſtund (Th. I. S. 247.).

erſte Subſtanzielle in ihm, woraus folgt, daß der Sohn, welchen die Maria gebar, der Körper ſeiner göttlichen Seele iſt, da im Leibe der Mutter nichts anders, als der von der Seele empfangene und abgeleitete Leib bereitet wird, was das zweite Subſtanzielle iſt [40]), und das dritte ſind ſodann die Wirkungen, welche zugleich aus Seele und Leib hervorgehen und in dieſem Hervorgehen gleichen Weſens mit dem ſie Producirenden ſind. Daß dieſe drei ſubſtanziellen Momente, Vater, Sohn und Geiſt, in dem Herrn ebenſo Eins ſind, wie Seele, Leib und Wirkung im Menſchen, beweiſen die Worte des Herrn, in welchen er ſagt, daß er und der Vater Eins ſeyen, daß der Vater in ihm ſey und er im Vater, ſo wie er auch mit dem heiligen Geiſt Eins iſt, wenn der heilige Geiſt das aus dem Herrn vom Vater ausgehende Göttliche iſt [41]). Der heilige Geiſt iſt das göttlich Wahre, oder das Wort, und in dieſem Sinne iſt der Herr ſelbſt der

---

40) Sohn der Maria iſt der Sohn Gottes nicht zu nennen. *Enormitates in ecclesiam influxerunt ex eo, quod nominent ipsum filium Mariae* (wie die Katholiken) *et non filium Dei*, der Arianismus und zuletzt der Naturalismus. Durch das nicäniſche *figmentum* wird zwar *humanum Domini ad divinum* erhoben, *verum non apud illos, qui per unionem hypostaticam intelligunt unionem sicut inter duos, quorum unus est supra et alter est infra. Sed quid aliud inde resultat, quam quod universa ecclesia christiana pereat, quae unice super cultu Jehovae in humano fundata est, proinde super Deo homine?* A. a. O.

41) Vera christ. rel. S. 129.: *Dum intelligitur, quod divinum patris, quod facit animam, et divinum filii, quod facit corpus, et divinum spiritus sancti, seu divinum procedens, quod facit operationem, sint tria essentialia unius Dei, tunc cadit id in intellectum: est enim Deus pater suum divinum, filius ex patre suum, et spiritus sanctus ex utroque suum, quae quia unius essentiae ac unanima sunt, faciunt unum Deum.*

Geiſt, aber der heilige Geiſt iſt auch das göttliche Wirken, weil das göttliche Wirken durch das von dem Herrn ausgehende göttlich Wahre geſchieht, und das, was ausgeht, gleichen Weſens mit dem iſt, von welchem es ausgeht. Zum göttlich Wahren gehört aber auch das Gute, und das Wahre und das Gute verhalten ſich zu einander, wie der Glaube und die Liebe, der Glaube iſt die Wahrheit, die Liebe das Gute. Durch das göttlich Wahre aus dem Guten, oder den Glauben aus der Liebe wird der Menſch erneuert und wiedergeboren, es iſt das Princip aller Tugenden, welche der Herr bei denen wirkt, die an ihn glauben, und ſich zu ſeiner Aufnahme und Einwohnung ihm hingeben [42]).

So fällt bei Swedenborg die Lehre von der Trinität ganz zuſammen mit der Lehre von der Perſon Chriſti, und es erhellt hieraus, welche hohe Bedeutung in ſeinem Syſtem die Lehre vom Gottmenſchen oder von der Menſchwerdung Gottes hat. Gehen wir aber weiter zurück, um in das Weſen ſeiner Theologie noch etwas tiefer hineinzublicken, ſo ſehen wir ſchon an der Spize ſeiner Lehre von Gott den Saz, daß Gott Menſch iſt, und dieſer Saz wird mit dem metaphyſiſchen Begriff Gottes in die engſte und unmittelbarſte Verbindung geſezt. Weil Gott das Seyn iſt, iſt er auch Subſtanz, denn das Seyn, wenn es nicht Subſtanz iſt, iſt ein blos vorgeſtelltes, ein Gedankenweſen (ein **ens rationis**), die Subſtanz aber iſt ein ſubſiſtirendes Weſen, und wer Subſtanz iſt, iſt auch Form, denn die Subſtanz, wenn ſie nicht Form iſt, iſt ein Gedankenweſen; von Gott muß daher beides prädicirt werden, daß er Subſtanz und Form iſt, aber er iſt die einzige, erſte, die an ſich ſeyende Subſtanz und Form, und dieſe Form ſelbſt iſt die menſchliche, weil Gott

---

42) Vera christ. rel. Cap. 3. de spiritu sancto et de divina operatione. S. 109 f.

ſelbſt Menſch iſt [43]). Würde man ſich Gott nicht als Subſtanz und Form in dieſem Sinne denken, ſo würde ſich der menſchliche Geiſt die inhaltsleerſte und nichtigſte Vorſtellung von Gott und ſeinem Verhältniß zur Welt und zum Menſchen machen [44]). Swedenborgs ganze Theologie beruht auf der Vorausſezung, daß das Göttliche als ſolches auch das Menſchliche iſt, Gott als Gott der Gottmenſch, eine weitere Entwicklung und Begründung dieſes Sazes gibt er aber nicht [45]), auſſer ſofern er das Weſen Gottes näher ſo be-

---

43) Vera christ. rel. S. 18. Sapientia angelica de divino amore et de divina sapientia. Amſterd. 1763. S. 6.

44) Vera christ. rel. S. 18.: *Nisi de Deo formetur idea, quod sit prima substantia et forma, et de forma ipsius, quod sit ipsa humana, mentes humanae sibi facile inducerent phantasias sicut spectra de ipso Deo, de exortu hominum, et de creatione mundi, de Deo non aliam notionem sibi sumerent, quam sicut de natura universi in suis primis, ita sicut de ejus expanso, aut sicut de inani aut nihilo, de exortu hominum, sicut de confluxu elementorum in talem formam ex fortuito, de creatione mundi, quod origo substantiarum et formarum ejus sit ex punctis et dein lineis geometricis, quae quia nullius praedicationis ita in se non aliquid sunt, apud tales est omne ecclesiae sicut styx aut caligo in tartaro.*

45) Sap. ang. de div. am. S. 6. wird jener Saz auf andere Weiſe ſo motivirt: *In omnibus coelis non alia idea Dei est, quam idea hominis; causa est, quia coelum in toto et in parte est in forma sicut homo, ac divinum, quod est apud angelos, facit coelum, et cogitatio vadit secundum formam coeli, quare aliter cogitare de Deo, angelis impossibile est, inde est, quod omnes illi in mundo, qui conjuncti sunt coelo, similiter de Deo, cum interius in se seu in suo spiritu cogitent. Ex eo, quod Deus sit homo, omnes angeli et omnes spiritus in perfecta forma homines sunt, forma coeli hoc facit, quae in*

ſtimmt, daß er zwiſchen Seyn und Exiſtiren unterſcheidet, und beides in ſeinem Unterſchied als Einheit in Gott ſezt. Wo Seyn iſt, iſt auch Exiſtiren, das Eine kann nicht ohne das Andere ſeyn, denn das Seyn iſt durch das Exiſtiren, es gibt kein Seyn, das nicht exiſtirt, und kein Exiſtiren, das nicht aus dem Seyn iſt, und weil das Eine nur mit dem Andern und nicht ohne das Andere ſeyn kann, folgt, daß ſie Eins ſind, aber Eins im Unterſchied (**distincte unum**). Sie ſind im Unterſchied Eins, wie Liebe und Weisheit, die Liebe iſt auch Seyn und die Weisheit Exiſtiren, denn die Liebe kann nur in der Weisheit ſeyn, und die Weisheit nur aus der Liebe, wenn daher die Liebe in der Weisheit iſt, ſo exiſtirt ſie; beide ſind ſo Eins, daß ſie zwar im Gedanken unterſchieden werden können, aber nicht actuell verſchieden ſind, und ebendeßwegen muß von ihnen geſagt werden, daß ſie als unterſchiedene Eins ſind. Das Seyn und das Exiſtiren im Gottmenſchen (**in Deo homine**) iſt auch eine diſtincte Einheit, wie Seele und Leib, denn die Seele kann nicht ohne ihren Leib ſeyn, und der Leib nicht ohne ſeine Seele, die göttliche Seele des Gottmenſchen iſt als das göttliche Seyn, und der göttliche Leib als das göttliche Exiſtiren zu denken. Daß die Seele ohne den Leib exiſtiren und denken kann, iſt eine falſche Vorſtellung, denn jede menſchliche Seele hat ei-

---

maximis et in minimis est sibi similis. — Plebeja idea in christianismo de Deo est, ut de homine, quia Deus vocatur persona in doctrina trinitatis Athanasiana, at qui supra plebem sapiunt, illi Deum invisibilem pronunciant, quod fit, quia non comprehendere possunt, quomodo Deus ut homo creare potuisset coelum et terram, tum implere universum praesentia sua, et plura, quae non cadere possunt in intellectum, quamdiu ignoratur, quod divinum non sit in spatio. Illi autem, qui solum Dominum adeunt, divinum humanum cogitant, ita Deum ut hominem.

nen geiſtigen Leib, wenn ſie die materielle Hülle, die ſie in der Welt umgab, von ſich geworfen hat. Daß das Seyn nicht das Seyn iſt, wenn es nicht exiſtirt, hat darin ſeinen Grund, daß es ſonſt keine Form hat, und was keine Form hat, hat keine Qualität, und was keine Qualität, iſt nichts. Was aus dem Seyn exiſtirt, iſt Eins mit dem Seyn, weil es aus dem Seyn iſt, beide ſind Eins und das Eine iſt in dem Andern. Ebendarauf beruht nun auch die Wahrheit des Sazes, daß Gott Menſch iſt, und daß er ebendeßwegen exiſtirender Gott iſt, exiſtirend nicht von ſich, ſondern in ſich [46]), wer in ſich exiſtirt, iſt der Gott, aus welchem alles iſt. Aber ungeachtet der Abſolutheit ſeines Seyns und Weſens hat Gott, weil er Menſch iſt, alles, was ein Menſch äuſſerlich und innerlich hat, nur hat er alles auf unendliche Weiſe. Er iſt der ungeſchaffene Menſch, deſſen Bild der geſchaffene iſt, aber auch jeder Engel iſt ein Menſch [47]), und an den Engeln iſt zu ſehen, wie Gott als Menſch der Unendliche iſt, denn wie der ganze aus Myriaden von Engeln beſtehende Himmel in ſeiner allgemeinen Form wie ein Menſch iſt, ſo iſt jeder Engel der Himmel im Kleinen. Auch das hängt mit dieſer Idee Gottes als des Gottmenſchen ſehr eng zuſammen, daß Swedenborg als das Allgemeinſte von allem die Liebe und die Weisheit betrachtet, beide ſind die zwei weſentlichen Principien von allem im Leben des Menſchen, von welchen alles Bürgerliche, Sittliche und Geiſtige abhängt. So ſind ſie nun auch das Weſen Gottes ſelbſt, daſſelbe in Gott, was im Menſchen Verſtand und Wille ſind, in welchen beiden Ver-

---

46) Er iſt *Deus in se, inde sequitur, quod non dabilis sit Deus a Deo, quia ipsum essentiale divinum, quod est esse et existere in se, non dabile est in illo.* Vera chr. rel. S. 19.

47) *Quantum angelus ex divino recipit, tantum in perfecta forma homo est.* Sap. ang. de div. am. S. 8.

mögen das Göttliche im Menſchen ſeinen Siz hat, auf ſie bezieht ſich alles, denn ſie ſind auch identiſch mit dem Guten und Wahren, alles, was aus der Liebe hervorgeht, heißt gut, alles, was aus der Weisheit, wahr. Beide zuſammen, die Liebe und die Weisheit, die auch wieder ſoviel als Wärme und Licht ſind, machen in ihrem Unterſchied und in ihrer Einheit die Einheit des göttlichen Lebens oder des göttlichen Weſens aus. In ihnen iſt und exiſtirt das Göttliche in ſich, als das Eine abſolute Weſen und Leben, aber die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit kann nicht anders ſeyn und exiſtiren, als in Anderem, was von ihnen geſchaffen iſt. Das Weſen der Liebe iſt, daß ſie nicht ſich, ſondern Andere liebt, und ſich mit ihnen verbindet. In Anſehung Gottes aber kann in den Andern, auf die ſich die Liebe bezieht, nichts Unendliches und Göttliches ſeyn, weil er ſonſt in ihnen nicht von Andern geliebt würde, ſondern ſich lieben würde, denn das Unendliche oder Göttliche iſt Eines, wäre es in Andern, ſo wäre er es ſelbſt, und es wäre Selbſtliebe, die in Gott auf keine Weiſe ſeyn kann, ſie kann daher nur bei Andern ſtattfinden, in welchen nichts in ſich Göttliches iſt, alſo nur bei ſolchen, die vom Göttlichen geſchaffen ſind, die Vorausſezung davon aber iſt die unendliche Weisheit in ihrer Einheit mit der unendlichen Liebe, d. h. die göttliche Liebe der göttlichen Weisheit und die göttliche Weisheit der göttlichen Liebe [48]). Aus dieſem Begriff der Liebe, welcher von der gewöhnlichen Beſtimmung, daß die Liebe Gottes nur das abſolute Weſen Gottes ſelbſt zu ihrem Object haben kann, ſehr abzuweichen ſcheint, und einſeitig nur das Moment des Unterſchieds hervorhebt, während doch der Liebende mit dem Andern, mit welchem er ſich Eins wiſſen ſoll, auch wieder an ſich Eins ſeyn muß, iſt nach Swedenborg die Schöpfung des Univerſums, die Subſiſtenz und Erhaltung von Allem durch Gott

48) Sap. ang de div. am. S. 15.

zu begreifen. Alles im ganzen Universum ist von der göttlichen Liebe und göttlichen Weisheit Gottes, des Menschen, geschaffen, alles ist ein Reflex der göttlichen Liebe und der göttlichen Weisheit, und ebendamit auch des gottmenschlichen Wesens Gottes [49]), weßwegen auch alles eine Correspondenz mit dem Menschen hat, so daß der Mensch selbst ein Universum ist. Alles im geschaffenen Universum bezieht sich auf den Menschen, alles steigt teleologisch vom Untersten zum Menschen als zu der höchsten Stufe auf, und die Vollkommenheit des Menschen selbst besteht darin, daß er nicht blos der natürlichen, sondern auch der geistigen Welt angehört. Der Unterschied der natürlichen und der geistigen Welt beruht darauf, daß das Göttliche alle Räume des Universums raumlos erfüllt und in der Zeit auf zeitlose Weise ist. Raum und Zeit sind daher nur die Formen der Natur, der Mensch aber kann sich denkend über sie erheben und das Göttliche ausser Raum und Zeit in seiner Allgegenwart und Ewigkeit erkennen. Tritt der Mensch aus der natürlichen Welt in die geistige, in welcher das Gedachte auch das objectiv Wahre ist, so wird er zum Engel, und der Endzweck der von der göttlichen Liebe und der göttlichen Weisheit regierten göttlichen Vorsehung ist ein Himmel von Engel-gewordenen Menschen, in welchen der Herr die Einheit der Liebe und Weisheit oder des Guten und Wahren ist [50]).

---

49) Sap. ang. de div. am. S. 21. Sap. ang. de divina providentia. Amsterd. 1764. S. 15.

50) Das Verhältniß Gottes zur Welt, oder des Endlichen und Unendlichen bestimmt Swedenborg (Sap. ang. de div. am. S. 16.) näher so: ***De creatis et finitis potest dici esse et existere, tum substantia et forma, ut et vita, imo amor et sapientia, sed omnia illa sunt creata et finita; causa, quod dici queant, non est, quod aliquid divinum illis sit, sed quod in divino sint, et quod divinum in***

Das Merkwürdigſte und Speculativſte, was die Swedenborg'ſche Lehre von Gott enthält, iſt unſtreitig die in den

---

illis sit, omne enim, quod creatum est, in se est inanimatum et mortuum, sed animatur et vivificatur per divinum, quod in illis sit et illa in divino. Divinum non est in uno subjecto quam in alio, sed unum subjectum creatum est aliud quam alterum, non enim dantur duo idem, et inde est aliud continens, ex quo divinum in sua imagine apparet varium. Vgl. Vera chr. rel. S. 27.: *Quod omne creatum sit finitum, est quia a Jehovah Deo omnia per solem mundi spiritualis, qui proxime ambit ipsum, et sol ille est ex substantia, quae ex ipso exivit, cujus essentia est amor, ex illo sole per calorem et lucem ejus creatum est universum a primis ad ultima ejus. — Unum formatum ab altero, et inde facti gradus, tres in spirituali mundo et tres illis correspondentes in naturali mundo. — Per hos gradus factum est, quod omnia posteriora sint receptacula priorum, et haec adhuc priorum, et sic in ordine receptacula primitivorum, ex quibus sol coeli angelici consistit, et sic quod finita sint receptacula infiniti. Vulgaris idea est, quod quia finitum non est capax infiniti, finita non possint receptacula infiniti esse, sed ex illis, quae in operibus meis de creatione tradita sunt, constat, quod Deus infinitatem suam primum finiverit per substantias ex ipso emissas, ex quibus proximus ejus ambitus, qui facit solem mundi spiritualis, existit, et quod deinde per illum solem reliquos ambitus usque ad ultimum, qui ex quiescentibus consistit, perfecerit, et quod sic mundum per gradus plus et plus finiverit.* Eine Schöpfung aus Nichts nahm Swedenborg nicht an. Sap. ang. de div. am. S. 17.: *De nihilo fovetur idea plane nihili, cum tamen ex plane nihilo nihil fit, nec aliquid fieri potest; hoc constans veritas est, quare universum, quod est imago Dei et inde plenum Deo, non potuit nisi quam in Deo a Deo creari; Deus enim est ipsum esse, et ab esse erit, quod est, a nihilo, quod non est, creare*

gewöhnlichen Darstellungen seiner Lehre am wenigsten beachtete Idee, daß Gott an sich Mensch ist [51]). Auf diese Idee kam Swedenborg auf demselben Wege, auf welchem ihm so manche Andere in derselben Ansicht vom Wesen Gottes vorangegangen sind, auf dem mystischen. Die Mystik hat das eigenthümliche Interesse, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als eine unmittelbare anzuschauen. Sie kann daher nicht als eine zufällige, erst zeitlich entstandene, sondern nur als eine an sich seyende betrachtet werden. Für die Mystik gibt es kein Werden, sondern nur ein Seyn: alles Werdende und Gewordene hat zu seiner nothwendigen Voraussezung, daß es an sich schon ist, was es auf zeitliche Weise wird. Ohne die unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen erscheint der Mystik das Wesen Gottes als eine inhaltsleere Abstraction, welche für das religiöse Bewußtseyn keine lebendige Wahrheit hat, weßwegen sich auch über die Art und Weise, wie sich Swedenborg diese an sich seyende gottmenschliche Einheit dachte, nichts weiter sagen läßt, als daß für ihn darin erst die Idee Gottes ihren wahr-

---

quod est, est prorsus contradictorium. Sed usque creatum in Deo a Deo non est continuum ab ipso, nam Deus est esse in se et in creatis non est aliquid esse in se, si in creatis foret aliquid esse in se, foret id continuum a Deo, et continuum a Deo est Deus. Was ist also die Welt in ihrem Verhältniß zu Gott? Ist sie nicht aus Nichts geschaffen, so kann sie an sich nur aus Gott seyn, weil es aber keinen Gott ausser Gott gibt, ist sie, obgleich an sich göttlich, das Andere von Gott, d. h. sowohl *in Deo* als *a Deo* geschaffen. Swedenborg lehrt also eine immanente Einheit Gottes und der Welt.

51) Bei Möhler (Symbolik. Dritte Aufl. 1834. S. 580.) ist dieser Punct gar nicht hervorgehoben, bei Haug (die Lehre der neuen Kirche, Studien der ev. Geistlichkeit Württ. Bd. XIV. I. 2. 1842.) wenigstens nicht genauer beachtet (vgl. 1. S. 105. 2. S. 14.).

haft concreten Inhalt hatte [52]). Wie Swedenborg in ſo Manchem beſonders mit Servet zuſammentrifft, ſo ſtimmt er mit ihm auch in dem Saze überein, daß Gott an ſich Menſch, oder, wie Servet gewöhnlich ſich ausdrückt, Fleiſch iſt. Dieſe an ſich ſeyende Identität Gottes und des Menſchen wird von beiden durch die Begriffe Wort und Licht vermittelt. Indem Swedenborg das unendliche Weſen Gottes als das an ſich Gute und Wahre beſtimmte, iſt ihm das Wahre auch das Wort und das Licht, und als ſolches auch das ewige Göttlich-menſchliche. Servet hielt in ſeinem Saze: **olim verbum, nunc filius**, die beiden Begriffe Wort und Sohn ſtreng auseinander, auch Swedenborg bezog, wie ſchon bemerkt worden iſt, den Begriff des Sohnes Gottes auf die in der Zeit erfolgte Menſchwerdung Gottes, aber er ſprach doch auch wieder von einem ewigen Sohn Gottes und unterſchied das

---

52) Es iſt bemerkenswerth, welche nahe Berührung, beſonders in dieſer Beziehung, die Lehre Swedenborgs mit der Lehre der pſeudoclementiniſchen Homilien hat. Auch nach der leztern hat Gott eine Geſtalt und muß eine Geſtalt haben, weil er ſonſt weder gedacht noch geliebt werden könnte (Gnoſis S. 328. 330.). Man vgl. hiemit beſonders folgende Stelle der Arcana coelestia (ed. J. F. J. Tafel, Tub. 1833.) §. 6700.: *Sciunt*, ſagt hier Swedenborg von denen, welche, *quia divinum sub humana forma adorant, Dominum adorant, quod nemo conjungi divino fide et amore possit, nisi divinum in forma sit, quam aliqua idea comprehendant, si non in forma dissiparetur idea, sicut visus in universo.* Auch alle Glieder hat Gott nach jenen Homilien, Augen, Ohren u. ſ. w. Noch concreter ſagt Swedenborg (Sap. ang. de div. am. S. 8.): *Quia est homo (Deus), est ipsi corpus, et omne, quod corporis est, ita est ipsi facies, pectus, abdomen, lumbi, pedes, nam absque illis non foret homo, et quia ipsi illa sunt, etiam sunt ipsi oculi, aures, nares, os, lingua, tum etiam, quae intra sunt in homine, ut cor et pulmo etc.* Vgl. Th. I. S. 189.

Gute und Wahre, wie Vater und Sohn. Beide ſind von Ewigkeit aufs innigſte mit einander verbunden und in einander, ſo daß der Vater im Sohn und der Sohn im Vater iſt, und dieſe Einheit des Vaters und Sohns iſt es, wodurch Gott an ſich Menſch iſt, ſie iſt das gottmenſchliche Weſen Gottes, das divinum humanum [53]). Um ſo mehr aber

---

53) Man vgl. hierüber beſonders die Arc. coel. §. 2803. *In Jehovah seu Domino nihil est nisi infinitum, et quia infinitum non capi potest aliqua idea, modo quod sit esse et existere omnis boni et veri, seu ipsum bonum et ipsum verum, ipsum bonum est pater et ipsum verum est filius. — Et quia divinum bonum nusquam esse et existere potest absque divino vero, sed unum in altero mutuo et vicissim, inde manifestum est, quod conjugium* (eine Syzygie) *divinum fuerit ab aeterno, hoc est filius in patre et pater in filio, ut ipse Dominus docet apud Johannem* (17, 5. 24.), *sed divinum humanum, quod fuit natum ab aeterno, nascebatur etiam in tempore, et quod natum in tempore, et glorificatum, idem est.* A. a. O. §. 3195.: *Quod ipsam lucis originem concernit, fuit illa ab aeterno a solo Domino, nam ipsum divinum bonum, et divinum verum, ex quo lux, est Dominus, divinum humanum, quod ab aeterno (Joh. 17, 5.), fuit ipsa illa lux.* Auch den *internus homo* nennt Swedenborg dieſes *divinum humanum*, indem er ihn von dem menſchlich geborenen Sohn Gottes unterſcheidet. In den Arc. coel. §. 1733. bemerkt er zu der Stelle 1. Moſ. 14, 19.: *Quod hic Deus altissimus, possessor coelorum et terrae, significet interni hominis conjunctionem cum interiori et exteriori apud Dominum, constare potest ex eo, quod Dominus quoad internum hominem fuerit ipse Jehovah et quia internus homo seu Jehovah duxit et instruxit externum, ut pater filium, ideo dicitur quoad externum hominem respective ad Jehovam filius Dei, at respective ad matrem filius hominis; internus Domini homo, qui ipse Jeho-*

fragt ſich, wie dieſes ewige Menſchſeyn Gottes ſich zu ſeiner zeitlichen Menſchwerdung verhält, der ewige Sohn Gottes zu dem in der Zeit geborenen? Dieſes Verhältniß beſtimmt Swedenborg im Allgemeinen ſo: Was Gott an ſich war, habe er auch actuell werden müſſen [54]). Weil alſo die Idee der Menſchheit in dem an ſich ſeyenden Weſen Gottes noch nicht vollkommen realiſirt war, mußte ſie in der zeitlich geſchehenen Menſchwerdung Gottes zu ihrer vollen Realität gelangen. Dieß ſcheint vorauszuſezen, daß Gott, auch abgeſehen von der Sünde der Menſchen, Menſch werden mußte, daß die Menſchwerdung nicht durch den Zweck der Erlöſung, ſondern das Weſen Gottes ſelbſt bedingt iſt. Doch ſezt Swedenborg den Zweck der Menſchwerdung auch in die Erlöſung. Weil die Menſchen auf andere Weiſe nicht erlöst werden konnten, wurde Gott Menſch, und zwar auf menſchliche Weiſe geborener Menſch, weil er anders als auf dieſe Weiſe Sünden und Uebel nicht auf ſich nehmen konnte [55]). Das Göttliche und das Böſe können in keine unmittelbare Berührung

---

vah, est, qui hic dicitur Deus altissimus, et antequam conjunctio plenaria seu unio facta, dicitur possessor coelorum et terrae, hoc est, possessor omnium, quae apud interiorem (der *homo rationalis*) *et exteriorem* (der *sensualis* oder körperliche Menſch) *hominem, qui hic per coelos et terram intelliguntur.*

54) Arc. coel. §. 5110.: *Placuit Jehovae se sistere actualiter, qualis est, et qualis apparet in coelo, nempe sicut divinus homo.* §. 5663.: *Ipsum divinum voluit divinum humanum actualiter per susceptum humanum in mundo sibi unire; hoc et illud est Dominus.* In derſelben Beziehung iſt (Vera chr. rel. S. 59.) von einem *actualiter homo fieri* die Rede.

55) Arc. coel. §. 1572.: *In se derivare iniqua et mala, nisi per viam hereditariam* (d. h. auf dem Wege der Geburt) *nusquam fieri potest.*

kommen, um daher das Böse mit eigenen Kräften zu überwinden, was durchaus kein Mensch konnte noch kann, und so allein die Gerechtigkeit zu werden, wollte er geboren werden, wie ein anderer Mensch, denn sonst wäre es nicht nothwendig gewesen, daß er geboren wurde, da der Herr das menschliche Wesen auch ohne die Geburt annehmen konnte, wie er es denn auch zuweilen annahm, wann er der Urkirche und den Propheten erschien; dazu aber, um auch das Böse anzuziehen, gegen dasselbe zu kämpfen und es zu überwinden und so in sich das göttliche Wesen mit dem menschlichen zu verbinden, ist er in die Welt gekommen, so jedoch, daß er kein wirkliches oder eigenes Böse hatte [56]). Hieraus ist aber zugleich zu sehen, daß wenn auch Gott zur Erlösung der Menschen Mensch wurde, doch der eigentliche Zweck der Menschwerdung nicht sowohl die Erlösung der Menschen, als vielmehr die vollkommene Einigung des Menschlichen mit dem Göttlichen war. Weil diese nicht möglich war, ohne daß Gott in die ganze Tiefe des menschlichen Wesens einging, also auch das dem Menschlichen anhängende Böse annahm, was nur durch die menschliche Geburt geschehen konnte, mußte Gott auf diese Weise wahrer wirklicher Mensch werden. Weil also, wenn einmal Gott und Mensch Eins sind, diese Einheit auch eine wahrhaft concrete seyn muß, ist Gott Mensch geworden, woraus von selbst folgt, daß, warum Gott Mensch geworden ist, nur daraus erkannt werden kann, warum er an sich Mensch ist. An sich aber ist Gott Mensch, weil es, ohne daß Gott Mensch ist, keinen wahren Begriff Gottes gibt. Ist also Gott, so muß es auch einen Begriff Gottes geben, ein Wissen Gottes, ein dem Wesen Gottes adäquates Gottesbewußtseyn, was in der Swedenborg'schen Lehre von Gott auch darin liegt, daß Gott sowohl das Gute als das Wahre ist, als das Wahre ist Gott auch das Wort,

56) A. a. O.

das Licht, der Sohn, d. h. der ſich ſelbſt offenbarende Gott, oder als Menſch an ſich das gottmenſchliche Bewußtſeyn, das Wiſſen des Menſchen von Gott. Nur in dieſem Sinne kann es daher auch richtig verſtanden werden, wenn Swedenborg das ganze Univerſum, alles Göttliche, das von Gott ausgeht, von ſeinem Erſten im Himmel bis zu ſeinem Lezten in der Welt, nach der menſchlichen Form ſtreben und in ihr ſich vollenden läßt [57]). Die ganze Weltentwicklung wird, ſo betrachtet, zu einem die Idee der Menſchheit, oder die Idee des Gottmenſchen realiſirenden Proceß, realiſirt aber wird ſie nur dadurch, daß das in der Einheit Gottes und des Menſchen an ſich ſeyende Weſen Gottes in dem allein ſeligmachenden Glauben an den Herrn, als den Sohn Gottes, in welchem das Menſchliche ſeine realſte Einheit mit dem Göttlichen hat, zum gottmenſchlichen Bewußtſeyn des ganzen Univerſums wird. Jede Epoche der Geſchichte der göttlichen Offenbarung iſt daher ein Moment der Entwicklung dieſes Bewußtſeyns, das in demſelben Verhältniß, in welchem das Göttliche tiefer in das Menſchliche eingeht, und ſich zu einer realeren und concreteren Einheit mit ihm zuſammenſchließt, ein um ſo intenſiveres und adäquateres wird. Die ganze Offenbarung iſt auf dieſe Weiſe nach ihrer realen Seite die fortgehende Menſchwerdung Gottes und nach ihrer idealen die von Moment zu Moment fortſchreitende Entwicklung des in die Idee

57) Doctr. novae Hieros. de Domino. S. 35.: *Quod humanum in Domino divinum factum sit, in Christianismo apud plures non potest aliqua idea capi, ex causa imprimis, quia de homine cogitant ex materiali ejus corpore, et non ex spirituali, cum tamen omnes angeli, qui spirituales sunt, etiam in plena forma homines sunt, et omne divinum, quod procedit a Jehovah Deo, a primis ejus in coelo ad ultimum ejus in mundo in formam humanam tendit.* Arc. coel. §. 5110.: *Omne coeleste conspirat in formam humanam.*

Gottes ſich vertiefenden und mit ihrem Inhalt ſich erfüllenden Gottesbewußtſeyns. Schon die altteſtamentlichen Theophanien, in welchen das Göttliche beſonders in der Geſtalt von Engeln auf menſchliche Weiſe erſchien, waren ſolche Formen der Menſchwerdung, durch welche in den Menſchen der alten Kirche ihr gottmenſchliches Bewußtſeyn geweckt, oder die Vereinigung mit dem Göttlichen, wie ſie als der Grund aller Seligkeit die an ſich ſeyende Einheit Gottes und des Menſchen zur Vorausſezung hat, zum Bewußtſeyn gebracht wurde [58]). Weil es aber nur flüchtige, vorübergehende, noch über der Menſchheit ſchwebende Erſcheinungen waren, konnte die Einheit, die ſie verwirklichen ſollten, noch nicht tiefer in das Bewußtſeyn der Menſchheit eindringen. Die wahre Idee Gottes hatte noch keinen feſteren Haltpunct in ihr, das Gottesbewußtſeyn verdunkelte ſich mehr und mehr, die Abgötterei nahm in der Welt überhand, und die Kirche unterlag der Macht der Hölle. Darum alſo die Nothwendigkeit der Erlöſung durch eine Menſchwerdung, in welcher Gott wahrer und wirklicher Menſch wurde. Wenn Swedenborg die eigentliche Menſchwerdung Gottes, daß Gott ſelbſt herabſtieg, und in alles, was zur wahren concreten Wirklichkeit eines menſchlichen Daſeyns gehört, einging, als eine durch die Idee Gottes, ſofern er die Ordnung ſelbſt iſt, bedingte Ordnung dar-

58) Arc. coel. §. 5663.: *Noverunt, quod nisi cum divino conjungerentur, non salvari possent, idcirco fuit divinum humanum, quod antiquae ecclesiae adoraverunt; Jehovah etiam in divino humano se manifestavit apud illos, et divinum humanum fuit ipsum divinum in coelo; coelum enim constituit unum hominem, qui maximus homo vocatur — divinum hoc in coelo non aliud est, quam ipsum divinum, sed in coelo ut divinus homo hic homo est, quem Dominus suscepit, et in se divinum fecit, et univit ipsi divino, sicut ab aeterno unitus fuerat, nam ab aeterno fuit unum.*

ſtellt [59]), ſo ſieht man hier recht deutlich, wie ihm die ganze Geſchichte der göttlichen Offenbarung ein immanenter, durch

---

59) Vera chr. rel. S. 69. führt Swedenborg den Saz: *Quod Deus assumserit humanum secundum divinum suum ordinem*, ſo aus: *In paragrapho de divina omnipotentia et omniscientia ostensum est, quod Deus una cum creatione introduxerit ordinem tam in universum, quam in omnia et singula ejus, et quod ideo Dei omnipotentia in universo et in omnibus et singulis ejus secundum leges sui ordinis procedat et operetur. Nunc quia Deus descendit, et quia ipse est ordo, non potuit aliter, ut actualiter etiam homo fieret, quam concipi, gestari in utero, nasci, educari, et successive scientias addiscere, per illas in intelligentiam et sapientiam introduci, quapropter quoad humanum fuit infans sicut infans, puer sicut puer et sic porro cum sola differentia, quod citius, plenius, perfectius, quam alii progressionem illam perfecerit. — Hoc factum est, quia divinus ordo est, ut homo se ipsum praeparet ad receptionem Dei, et sicut se praeparat, ita Deus in illum, ut in suum habitaculum et domum intret, et praeparatio illa fit per cognitiones de Deo, et de spiritualibus, quae ecclesiae sunt, et sic per intelligentiam et sapientiam; nam lex ordinis est, quod quantum homo accedit et appropinquat ad Deum, quod faciet prorsus sicut a se, tantum Deus accedat et appropinquet ad hominem, et in medio ejus se conjungat cum illo: Dominus secundum hunc ordinem usque ad unionem cum suo patre progressus.* Alles kann alſo nur ſucceſſiv, in der durch die Sache ſelbſt beſtimmten Ordnung geſchehen. Das Objective und das Subjective müſſen in dem adäquaten Verhältniß zu einander ſtehen. Das Objective kann nur in dem dafür empfänglichen ſubjectiven Bewußtſeyn ſubjectiv werden, und das Subjective hat ſeine Realität nur im Objectiven. Daß Gott an ſich die Ordnung iſt, die göttliche Allmacht keine abſolute und willkürliche, ſondern eine geordnete und geſezmäßige iſt, wird von Swedenborg

die innere Nothwendigkeit seiner Momente sich fortbewegender Proceß ist, und zwar der Proceß des sich aus sich selbst entwickelnden Gottesbewußtseyns, das seine Spize nur darin haben konnte, daß das göttliche Wesen in der unmittelbaren Gegenwart und Wirklichkeit des menschlichen Bewußtseyns die Gestalt des Selbstbewußtseyns hatte [60]). Das Werk des auf diese Weise menschgewordenen Erlösers war die Ueberwindung der Macht der Hölle [61]), überwunden werden aber

---

mit allem Nachdruck geltend gemacht (Vera chr. rel. S. 43.). Wie sich nun auch dazu das Wunder der übernatürlichen Geburt verhalten mag, die Hauptsache bleibt immer, was durch die Thatsache als die Voraussezung vermittelt ist, daß diese Einheit und des Menschen zu einer gewußten Wahrheit geworden ist, was sie nicht mit Einem Male, gegen die Ordnung der Natur, sondern nur in dem ganzen Zusammenhang der fortschreitenden Entwicklung werden konnte.

60) *Inde nunc est*, sagt Swedenborg (Arc. coel. §. 5110.), nachdem er die ganze Reihe der Formen der werdenden Menschwerdung bis zur Wirklichkeit derselben aufgeführt hat, *quod unusquisque de ipso divino cogitare possit ut de homine.*

61) Aecht manichäisch schildert Swedenborg diesen Kampf (Doctr. novae Hieros. de Domino S. 35.): *Dominus ex propria potentia pugnavit contra omnia inferna et illa prorsus domavit et subjugavit, et per id, quod simul glorificaverit humanum suum, illa in aeternum domata et subjugata tenet. Inferna enim ante Domini adventum usque ad illam altitudinem succreverunt, ut ipsos angelos coeli inciperent infestare* (auch an Ideen des Origenes wird man dabei erinnert, vgl. Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 44.), *et similiter omnem hominem venientem in mundum et exeuntem ex mundo: quod inferna in talem altitudinem succreverint, erat causa, quia ecclesia prorsus devastata fuit, et homines mundi ex idololatriis in meris falsis et malis fuerunt, et ex hominibus sunt inferna: inde fuit, quod nisi Dominus in mundum venisset, nemo hominum potuisset salvari.*

konnte ſie nur dadurch, daß die Menſchheit in der thatſächlichen Wirklichkeit des Gottmenſchen das immanente Bewußtſeyn ihrer Einheit mit Gott gewann, und ihr dieſes Bewußtſeyn nun nie mehr völlig entſchwinden konnte; denn wenn auch die Kirche ſich aufs neue in Nacht verkehrte, ſo geſchah es nur dazu, daß ihr ein neuer Morgen anbrach, daß es nun erſt zum völligen, alle Schranken aufhebenden Durchbruch der geiſtigen Welt durch die ſinnliche kam, und in der Lehre der neuen Kirche dem Menſchen der volle geiſtige Sinn der göttlichen Wahrheit aufging. Dieſer geiſtige Sinn ſchloß ſich in dem von Swedenborg erklärten Worte der Schrift auf, und die Swedenborg'ſche Schrifterklärung iſt ſo eigentlich die Vollendung des ganzen Proceſſes, in welchem Gott Menſch wird. Da es ſich in dieſem ganzen Proceſſe nicht ſowohl darum handelt, daß Gott erſt Menſch wird, da er es ja an ſich ſchon iſt, von Ewigkeit, als vielmehr nur darum, daß er in ſeiner gottmenſchlichen Einheit erkannt wird, oder daß er, was er an ſich iſt, auch für das Bewußtſeyn iſt (für das Bewußtſeyn des Geiſtes, in welchem er ſelbſt erſt wahrhaft zum Geiſt, zum ſelbſtbewußten Geiſte wird), ſo iſt hier der Punct, auf welchem ſogleich klar wird, in welchem engen Zuſammenhang Swedenborg's Lehre von der Schrift mit ſeiner Lehre von der Perſon Chriſti, oder vom Gottmenſchen ſteht. Beide fallen im Grunde zuſammen, da der Inhalt und Gegenſtand beider daſſelbe iſt; das Object der Lehre von der Schrift iſt das Wort, daſſelbe Wort, das als das göttlich Wahre der Sohn iſt, und in Verbindung mit dem göttlich Guten Gott, ſofern Gott als Gott auch Menſch iſt. Das Wort iſt der Herr ſelbſt, und wegen dieſer Identität des Herrn und des Worts iſt der Herr der alleinige Inhalt des Worts, ſo daß alles und jedes im Worte ſich auf den Herrn bezieht [62]). Um aber dieſen Inhalt des Worts in der Schrift

62) Doctr. novae Hieros. de Domino S. 6.: *Quod Dominus*

zu erkennen, die ſtete Beziehung der Schrift auf den Herrn zu finden, muß man wiſſen, daß das Wort der Schrift nicht blos einen natürlichen, ſondern auch einen geiſtigen Sinn hat. Wie Gott herabſtieg, um im Sohne actuell Menſch zu werden, ſo ſteigt auch das Wort, das von dem Herrn ausgehende Göttliche, das der Herr ſelbſt iſt, durch drei Stufen zu den Menſchen herab, als himmliſches, geiſtiges und natürliches. Dieſes dreifache Wort entſpricht den drei von Swedenborg unterſchiedenen Welten, der himmliſchen, geiſtigen und natürlichen. In der erſten Welt ſind die himmliſchen Engel, deren Princip das Gute der Liebe iſt, in der zweiten die Engel, deren Princip das Wahre und das Denken iſt, in der dritten, dem göttlich Natürlichen, ſind die

---

dicatur verbum, parum in ecclesia intelligitur, sed dicitur verbum, quia verbum significat divinum verum, seu veram sapientiam, et Dominus est ipsum divinum verum seu ipsa divina sapientia, quare etiam vocatur lux. — Nam quia verbum est divina sapientia divini amoris, sequitur, quod sit ipse Jehovah, ita Dominus, a quo omnia facta. — Quod sit idem verbum, quod manifestatum est per Mosen et prophetas, et per Evangelistas, quod hic in specie intelligitur, manifeste constare potest ex eo, quod illud sit ipsum divinum verum, ex quo omnis sapientia est angelis et intelligentia spiritualis hominibus, est enim idem hoc verbum, quod est apud homines in mundo, etiam apud angelos in coelis, at in mundo apud homines est illud naturale, in coelis autem est spirituale, et quia est divinum verum, est etiam divinum procedens, et hoc non modo est a Domino, sed etiam est ipse Dominus. Quia illud est ipso Dominus, ideo omnia et singula verbi de solo ipsa scripta sunt. — Quod ita sit, nemo adhuc viderat, sed usque omnis id videre potest, modo id scit, et dum legit, id cogitat, ac insuper scit, quod in verbo non modo sit sensus naturalis, sed etiam spiritualis.

Menſchen, dieſe drei Welten verhalten ſich zu einander, wie Anfang, Mitte und Ende, das Ende aber oder das Lezte iſt, obgleich es das Unterſte iſt, die Vollendung des Ganzen, die vollkommenſte Selbſtoffenbarung Gottes [63]), in welcher Gott auf ſinnliche Weiſe Menſch wird, im Lezten alſo ſchließt ſich erſt das Ganze in ſich ſelbſt zuſammen, was ſich nur daraus erklären läßt, daß nur in der dritten Welt das eigentliche Subject für die göttlich geoffenbarte Wahrheit iſt [64]),

---

63) Doctr. novae Hieros. de scriptura sacra. Amſterd. 1763. S. 5.: *A Domino procedit coeleste, spirituale et naturale, unum post alterum. Coeleste dicitur, quod procedit ex divino amore ipsius et est divinum bonum, spirituale dicitur, quod procedit ex divina sapientia ipsius, id est divinum verum, naturale est ex utroque, est illorum complexus ex ultimo. — Divinum, quod a Domino ad homines descendit, per tres illos gradus descendit, et cum descenderat, tres illos gradus in se continet: omne divinum tale est; ideo quando est in suo ultimo gradu, est in suo pleno. Tale est verbum. Hoc in ultimo suo sensu est naturale, in interiori est spirituale, ac in intimo est coeleste et est divinum in unoquovis. — Discrimen inter hos gradus nec sciri potest, nisi sciatur correspondentia, nam tres illi gradus inter se prorsus distincti sunt, sicut finis, causa et effectus, aut sicut prius, posterius et postremum, et unum faciunt per correspondentias, naturale enim correspondet spirituali et quoque coelesti. — Quoniam verbum interius est spirituale et coeleste, ideo per meras correspondentias conscriptum est, et quod scriptum est per meras correspondentias, hoc in sensu ultimo scriptum est tali stylo, quali apud prophetas et apud evangelistas, qui tametsi apparet vulgaris, usque ille sapientiam divinam et omnem angelicam in se recondit.*

64) Hiemit erledigt ſich einfach das Bedenken Haubers (Swedenborg's Anſicht von der heiligen Schrift. Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1840. 4tes H. S. 72.): „Wie kann Swedenborg die

der Mensch, sofern er in der natürlichen Welt, in welcher er ist, das Bewußtseyn der geistigen und himmlischen in sich hat. Da es nun ein dreifaches Wort gibt, oder einen zweifachen Sinn des Worts, einen geistigen und natürlichen, so muß es auch eine zweifache Schrifterklärung geben, eine buchstäbliche und eine allegorische, welche leztere, wie bekannt ist, bei Swedenborg eine sehr wichtige Rolle spielt. Sie ist auch bei Swedenborg, wie sonst, die vermittelnde Form für einen Inhalt, welcher nicht aus der Schrift herausgenommen, sondern vielmehr nur in sie hineingelegt ist. Die Schrift wird durch diese Behandlungsweise eine bloße Form für Ideen, welche ihrem wörtlichen Sinn völlig fremd sind, sie verliert ihre unmittelbare Realität und ihr eigentlicher Körper wird, indem er zu einer blos äusserlichen Hülle wird, in ein doketisches Scheinbild verwandelt. Wenn daher Swedenborg das Wort der Schrift vom Himmel herabkommen läßt, so ist nach seiner Lehre das, was herabkam, nicht das äussere Wort der Schrift, sondern nur der Inhalt, welchen er nach seiner Erklärungsweise in der Schrift zu finden wußte, und es kann sogar nur als zufällig erscheinen, daß ihm das Vermittelnde für diesen Inhalt gerade die Schrift ist, da das Bewußtseyn dieses Inhalts sich an die Schrift nur anknüpft, nicht aber durch sie erst geweckt wird. Sie ist also nur die äussere Form, durch deren Vermittlung der unabhängig von ihr vorhandene Inhalt in seiner concreten Gestalt sich für das Bewußtseyn herausstellt, und es ist demnach hieraus zu sehen, wie es nach Swedenborg zu verstehen ist, wenn er das Wort der Schrift als das vom Himmel herabgekommene Wort betrachtet. Das ewige Wort verhält sich zum Worte der Schrift

---

Menschheit als Unterlage der Himmel ansehen, weil bei ihr das Wort sey, wenn doch seine Himmel das Wort in festeren Schriftzügen haben, und vor den Menschen in reinerer Gestalt haben?"

wie der an ſich ſeyende Inhalt zum zeitlich ſich entwickelnden Bewußtſeyn deſſelben. Daſſelbe Verhältniß findet nun aber auch bei der mit der Schriftwerdung des Worts identiſchen Menſchwerdung Gottes ſtatt. Wie das Wort nicht eigentlich Schrift wird, ſondern nur durch die Vermittlung der Schrift ein für das Bewußtſeyn exiſtirendes wird, ſo wird auch Gott nicht eigentlich Menſch, ſondern was Swedenborg die actuelle Menſchwerdung Gottes nennt, iſt ſeiner eigentlichen Bedeutung nach nur das Eintreten der an ſich ſeyenden Einheit Gottes und des Menſchen in das Bewußtſeyn der Menſchheit. Iſt Gott an ſich ſchon Menſch, ſo kann er, was er ſchon iſt, nicht erſt werden. Seine actuelle Menſchwerdung in einem beſtimmten einzelnen Individuum kann daher, wie man auch dieſe Thatſache ſelbſt nimmt, ihre eigentliche Bedeutung nur darin haben, daß Gott, was er an ſich iſt, auch für das Bewußtſeyn der Menſchen iſt, und es verhält ſich demnach mit dem Worte und der Schrift auf dieſelbe Weiſe, wie mit Gott als dem Gottmenſchen und der Perſon Jeſu. Wie die Schrift das ſchriftgewordene Wort nur inſofern iſt, als ſich an dem Worte der Schrift das Bewußtſeyn des ewigen Worts und ſeines geiſtigen Inhalts entwickelt, ſo kann die Perſon Jeſu in ihrer geſchichtlichen Bedeutung nur die Vermittlung des Bewußtſeyns der an ſich ſeyenden Einheit Gottes und des Menſchen ſeyn. Iſt Gott an ſich Menſch, was hier immer feſtgehalten werden muß, ſo kann der ganze Proceß der Menſchwerdung nur dahin gehen, daß Gott, was er an ſich iſt, auch für das Bewußtſeyn iſt, und die geſchichtliche Perſon Jeſu muß für Swedenborg in der Conſequenz ſeiner Anſicht nothwendig ebenſo zu einer blos vermittelnden Form werden, wie ihm das äuſſere Wort der Schrift keine andere als nur dieſe Bedeutung hat.

Daß Swedenborg eine ganz eigenthümliche Erſcheinung ſeiner Zeit iſt, kann ſich in keiner Darſtellung ſeiner Lehre verbergen, ſo wenig auch die hier gegebene darauf ausging,

in ihm nur eine Abnormität zu sehen. Es geschieht so oft, daß man über dem Auffallenden, das der Geisterseher hat, das wahrhaft Geistige, das in ihm war, übersieht, den ächt speculativen Gehalt seiner Lehre, durch welchen er sich über die Leerheit und Flachheit seiner Zeit ebenso sehr erhebt, als er sich mit demselben so vielen andern zur Seite stellt, welche, wenn auch auf ganz anderem Wege, zu demselben Resultat ihres speculativen Denkens gekommen sind. Wir haben hier einen Gedankeninhalt, welcher von der zufälligen Form, in welcher er bei Swedenborg erscheint, sehr wohl zu unterscheiden ist, einen Inhalt, welcher sich immer wieder in das denkende Bewußtseyn herausdrängt, immer wieder eine vermittelnde Form sucht, bis es endlich dem Geiste gelingt, ihn aus sich selbst zu entwickeln. Der größte Mangel an Vermittlung ist bei Swedenborg darin, daß ihm das, was ein Gedachtes und Begriffenes seyn soll, ein unmittelbar Angeschautes und im transcendenten Geisterverkehr Vernommenes ist. Dieß ist es, was gewöhnlich die Aufmerksamkeit und Verwunderung derer, die sich mit Swedenborg beschäftigen, am meisten erregt, gleichwohl aber ist das am meisten Characteristische Swedenborgs, das, was ihn zu dieser ganz eigenen Erscheinung macht, nicht dieses Visionäre für sich, sondern vielmehr die Vereinigung so heterogener Elemente in einer und derselben Individualität, daß mit seinen, alle Schranken des Selbstbewußtseyns aufhebenden Visionen das abstracte, methodisch sich entwickelnde Denken Hand in Hand geht. Ja, Swedenborg hat sogar, was nicht blos mit dem Visionären seines Wesens, sondern auch schon mit dem speculativen Mysticismus, in welchem er mit Schwenkfeld, Weigel, Böhme in Eine Reihe zu stehen kommt, und die tiefsten speculativen Ideen mit diesen Mystikern theilt, einen sehr auffallenden Contrast bildet, ein ächt rationalistisches Princip in sich, das sich bei ihm besonders in seiner negativen kritischen Stellung zum kirchlichen Dogma ausspricht. In diesem Elemente sei-

nes Weſens ſteht er am meiſten in dem gemeinſamen Bewußtſeyn ſeiner Zeit. Aber auch ſelbſt die ſo eigenthümliche Form ſeiner Lehre, das rein ſubjective Gepräge, das ihr ſeine ſo räthſelhafte Individualität aufgedrückt hat, iſt nicht auch dieß, wenn wir es aus dem allgemeinen Geſichtspunct ſeiner Zeit betrachten, eine Erſcheinung, in welcher ſich das jene Zeit überhaupt beherrſchende Princip der Subjectivität in einem neuen Reflex abſpiegelt, um auch in dieſer Form ſein Recht zu behaupten? So ſteht er, wenn wir alles zuſammennehmen, wie er ſeiner Zeit ſowohl angehört, als auch in ſo hohem Grade mit ihr contraſtirt, und in der ganzen Form ſeiner ſo eigenthümlichen, wie aus einer höhern Welt herabgekommenen Erſcheinung einen unendlich reichen und tiefen Inhalt in ſich trägt, welcher gleichſam noch auf einen Dollmetſcher wartet, der ihn in menſchliche Worte und Begriffe umzuſezen vermag, als eine ächt prophetiſche Geſtalt in ſeiner ſolcher Propheten bedürfenden Zeit.

Dritter Abſchnitt.

Die gegenſeitige Durchdringung der Philoſophie und der Theologie.

Erſtes Kapitel.

Der Uebergang aus der endlichen Subjectivität in das abſolute Selbſtbewußtſeyn. Kant und Fichte.

Was ſich uns aus der Entwicklungsgeſchichte des Dogma in dem zunächſt vorangehenden Abſchnitt als Reſultat ergibt, iſt der Uebergang deſſelben aus ſeiner unmittelbaren Objectivität in das rein ſubjective Bewußtſeyn. Der Glaube an das Dogma, die ſchlechthinige Vorausſezung, daß es als ein unmittelbar gegebenes alle objective Wahrheit in ſich habe, hat ſeinen Haltpunct im Bewußtſeyn verloren, das Subject verhält ſich indifferent zu ihm und ſieht in ſeinem Inhalt nur etwas ihm Fremdes und Aeuſſerliches. Soll das auf dieſe Weiſe gelöste Band der Einheit des Dogma mit dem Subject wieder geknüpft werden, ſo kann es nur dadurch geſchehen, daß das Subject aus ſich ſelbſt ein neues Intereſſe für daſſelbe gewinnt, und es in ſeinem eigenen Intereſſe dem denkenden Bewußtſeyn näher zu bringen weiß. Das Subject aber, das dem Dogma gegenüber in ſeinem Rechte ſich zu fühlen und ſeiner ſubjectiven Freiheit ſich bewußt zu werden beginnt, iſt zunächſt nur das endliche, und es ſind daher nur zufällige, äuſſerliche, endliche Beziehungen, in

welchen es ſich mit dem Dogma Eins wiſſen kann. Was mit den Reflexionen und Kategorien des natürlichen Verſtandes, den gegebenen Geſezen der Erfahrung am meiſten übereinſtimmt, oder den nächſten ſittlichen Intereſſen der menſchlichen Natur, insbeſondere dem ſo natürlichen Triebe nach Glückſeligkeit die beſte Befriedigung gewährt, gilt auch als das höchſte Kriterium der Wahrheit. Empirismus, Eudämonismus, Popularphiloſophie ſind mit Recht die Prädicate, mit welchen man die allgemeine, zwiſchen Wolf und Kant herrſchende, alles in das unmittelbare, ſinnlich empiriſche Bewußtſeyn auflöſende, Zeitanſicht zu bezeichnen pflegt. Es fehlt dem Subject in ſeiner Endlichkeit entweder noch ganz an dem Bewußtſeyn des abſoluten Inhalts der Idee, oder wo es ſich eines ſolchen bewußt wird, ſteht er wenigſtens noch völlig unvermittelt da.

Die nothwendige Vorausſezung, unter welcher allein das Subject von ſeiner Endlichkeit frei werden kann, iſt das Wiſſen um ſeine Endlichkeit. In dem Wiſſen um ſeine Endlichkeit ſtellt ſich das Subject über ſeine Endlichkeit, es geht in demſelben in ſich ſelbſt zurück, um die Schranken ſeiner Endlichkeit zu durchbrechen, und ſich über ſie zum Abſoluten zu erheben. Dieß iſt der Standpunct der Kant'ſchen Philoſophie, welche, indem ſie ihrem Princip nach nichts anderes ſeyn will, als eine Kritik der reinen Vernunft, ebendarin ihre Epoche machende Bedeutung hat. Als Kritik des Erkennens zerſtörte ſie das Syſtem der tranſcendenten Metaphyſik, das die Leibniz-Wolf'ſche Philoſophie in ihrem Dogmatismus aufgeführt hatte, dadurch, daß ſie zeigte, es fehle dieſem Wiſſen, in welchem ſich die ſubjective Vernunft von ihrem endlichen Standpunct aus objectivirt hatte, alle objective Realität, das Seyn, das dieſes Wiſſen zu ſeinem Object habe, ſey nicht das an ſich ſeyende, ſondern nur ein vorgeſtelltes, inhaltsleeres, und könne kein anderes ſeyn, weil ja die Begriffe und Kategorien, mit welchen man bisher das

Gebiet des Uebersinnlichen so sicher ausmessen und bestimmen zu können glaubte, ihrer Natur nach nicht auf das Uebersinnliche gehen, sondern nur auf den Kreis der gegebenen sinnlichen Erfahrung zu beschränken seyen, somit überhaupt das Uebersinnliche für das menschliche Erkenntnißvermögen völlig transcendent sey. Seiner Endlichkeit konnte das Subject nicht stärker überführt werden, als wenn ihm nachgewiesen wurde, daß es sich mit seinem Wissen und Erkennen einzig nur an die gegebene Erfahrung zu halten habe, in der Art und Weise aber, wie dieser Beweis durch die kritisch-dialectische Methode geführt wurde, bethätigte sich das Denken als seine eigene immanente Bewegung, als die reine, sich selbst producirende Thätigkeit. In dem Resultat, das sich auf diesem Wege ergab, in dem Kant'schen Dualismus des Dings an sich und des Bewußtseyns, sind die Objectivität des Seyns und die Subjectivität des Denkens in die größte Spannung zu einander gesezt. Alles, was die gewöhnliche Ansicht als die objective Bestimmtheit der Dinge an sich betrachtet, wird diesen selbst, da die Erfahrung nur Erscheinungen vor sich hat, durch welche wir nicht die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen, abgesprochen, um alle diese Bestimmungen in das subjective Bewußtseyn herüberzunehmen und in ihnen demselben einen aprioriſchen Inhalt zu vindiciren, ein Allgemeines und Nothwendiges, dessen Quelle nicht die Erfahrung ist, da es als das aller Erfahrung Vorangehende selbst die nothwendige Voraussezung ist, unter welcher allein eine Erkenntniß durch die Erfahrung möglich ist. Auf diesem Wege erhob sich die kritische Philosophie zu ihrem Idealismus, dessen höchstes Princip das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ist: alle Objectivität ist nur eine durch das Bewußtseyn vermittelte, und alles Wissen hat seine Wahrheit nur darin, daß es für das Ich und durch das Ich ist. Das Bewußtseyn weiß sich so als die absolute Macht über alles Gegebene, indem aber dieser kritische Idealismus über

den Dualismus des Dings an ſich und des Bewußtſeyns nie hinwegkommen konnte, und immer darüber ungewiß bleiben mußte, ob nicht hinter dem unbekannten Ding an ſich eine ganz andere, vom Bewußtſeyn unabhängige, Objectivität liege, hatte er ebendarin, in dem ihm ſtets anhaftenden Bewußtſeyn ſeiner Subjectivität, die Schranke ſeiner Endlichkeit und Negativität. Allein nur um ſo ſtärker trieb dieſes Bewußtſeyn einer noch nicht überwundenen Schranke das in ſeinem Selbſtbewußtſeyn erſtarkte und ſeiner Unbedingtheit ſich bewußt gewordene Ich von der einen Seite auf die andere, von der theoretiſchen auf die practiſche. Was der theoretiſchen Vernunft immer wieder abgeſprochen werden mußte, das Vermögen des Abſoluten zu ſeyn und die objective Wahrheit einer überſinnlichen Welt feſtzuſtellen, wurde nur um ſo nachdrücklicher der praetiſchen, als dem Vermögen der unbedingten practiſchen Geſezgebung, des abſoluten Sittengeſezes, zuerkannt. Das unbedingte moraliſche Sollen, der ſchlechthin gebietende kategoriſche Imperatib, welcher in der practiſchen Vernunft zum Bewußtſeyn kommt, iſt das Abſolute ſelbſt, und alle Wahrheiten der überſinnlichen Welt, deren Erkenntniß die ältere Metaphyſik auf die theoretiſche Vernunft gründete, ſollten ihre Realität nur in dem Abſoluten der practiſchen Vernunft haben. Dieſe Trennung der practiſchen Vernunft von der theoretiſchen, um die practiſche zur abſoluten Autonomie zu erheben, iſt ſowohl das Großartige der Kant'ſchen Philoſophie als ihr weſentlicher Mangel. Derſelbe Gegenſaz, welchen Wolf in das Weſen Gottes ſezte, ſofern Gott auf der einen Seite zwar für die Vernunft in der natürlichen Theologie völlig erkennbar, auf der andern aber, auf derjenigen, die nur Gegenſtand einer übernatürlichen und übervernünftigen Offenbarung iſt, für die Vernunft ganz transcendent ſeyn ſoll, wird von Kant in die theoretiſche und practiſche Seite der Vernunft geſezt, wie wenn die Vernunft, die doch als theoretiſche, wie als practiſche, eine und dieſelbe

Vernunft ist, auf eine so unnatürliche Weise in sich gespalten seyn könnte. In der Kant'schen Philosophie selbst ist dieser Gegensaz nur eine andere Form des Gegensazes zwischen dem Ding an sich und dem Bewußtseyn, und es besteht daher der wesentliche Character der Kant'schen Philosophie eben darin, daß sie, während sie auf der einen Seite in dem Bewußtseyn des Subjects die Absolutheit ihres Princips erkennt, auf der andern in einen Dualismus hineingestellt bleibt, über welchen sie, ohne über ihre Principien hinauszugehen, nicht hinwegkommen kann.

Die Wahrheit sowohl, als die Einseitigkeit der Kantischen Philosophie tritt kaum in einem andern Puncte so klar hervor, als in derjenigen Lehre, welche die Grundlage unserer beiden Dogmen ist, der Lehre von Gott. Dem Dogmatismus der alten Metaphysik, dessen Mittelpunct hauptsächlich die Beweise für das Daseyn Gottes waren, ist die Kant'sche Kritik derselben [1]) auf eine so glänzende Weise entgegengetreten, daß sie auf immer allen Credit verloren zu haben schienen. Und doch zeigt gerade diese berühmte Kritik zugleich am besten die Einseitigkeit und Endlichkeit des Kantischen Standpuncts. Das Hauptmoment der Kant'schen Kritik des ontologischen Arguments ist die strenge Unterscheidung der Existenz eines Begriffs von den Prädicaten desselben. Das Seyn ist, wie Kant zeigt, kein reales Prädicat, kein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dings hinzukommen kann, es ist die bloße Position eines Dings, oder gewisser Bestimmungen an sich. Nehme ich das Subject Gott mit allen seinen Prädicaten, und sage Gott ist, so seze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott hinzu, sondern ich seze nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädicaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf den Begriff. Beide enthalten dasselbe, und

1) Kritik der reinen Vernunft. Fünfte Aufl. 1799. S. 620 f.

es kann daher zu dem Begriff, der blos die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich den Gegenſtand als ſchlechthin gegeben denke, nichts weiter hinzukommen. Das Wirkliche enthält ſo nicht mehr als das blos Mögliche, aber bei der Wirklichkeit iſt der Gegenſtand nicht blos in meinem Begriff analytiſch enthalten, ſondern er kommt zu meinem Begriff ſynthetiſch hinzu. Der Begriff von einem Gegenſtand mag enthalten, was und wie viel er will, wir müſſen erſt aus ihm herausgehen, um ihm die Exiſtenz zu ertheilen. Bei Gegenſtänden der Sinne geſchieht dieß durch den Zuſammenhang mit irgend einer Wahrnehmung nach empiriſchen Geſezen, aber für Objecte des reinen Denkens iſt kein Mittel, ihr Daſeyn zu erkennen, weil es zugleich a priori erkannt werden müßte, unſer Bewußtſeyn aller Exiſtenz aber gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Exiſtenz außer dieſem Felde kann zwar nicht ſchlechterdings für unmöglich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſezung, die wir durch nichts rechtfertigen können. So ſchließt daher Kant ſeine Kritik mit dem Reſultat, daß an dem ſo berühmten ontologiſchen Beweiſe vom Daſeyn eines höchſten Weſens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Menſch wohl ebenſo wenig aus bloßen Ideen an Einſichten reicher werden möchte, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er um ſeinen Zuſtand zu verbeſſern, ſeinem Caſſenbeſtande einige Nullen anhängen wollte. Es iſt gewiß nichts wahrer, als daß, was ich mir vorſtelle, deswegen noch nicht wirklich iſt, der Begriff an ſich etwas anderes iſt, als das reale Seyn eines Begriffs, aber es würde auch, wie Hegel ſagt [2]), die größte Gedankenloſigkeit ſeyn, wenn gemeint ſeyn ſollte, in unſerem Bewußtſeyn ſey die Exiſtenz auf dieſelbe Weiſe mit der Vorſtellung der endlichen Dinge verbunden, wie mit der Vorſtellung Gottes, es würde ver-

2) Encyklop. der philoſ. Wiſſenſch. 3te Ausg. S. 189.

geſſen, daß die endlichen Dinge veränderlich und vergänglich ſind, d. i. daß ihre Exiſtenz nur tranſitoriſch mit ihnen verbunden, dieſe Verbindung nicht ewig, ſondern trennbar iſt. Kant ſelbſt hat demnach, kann man ſagen, alle Arbeit und Mühe ſeiner Kritik verloren, indem er zum Gegenſtand derſelben das Seyn Gottes in einem Sinne machte, in welchem es niemand einfallen kann, Gott das Seyn zuzuſchreiben, nämlich in der Weiſe der gegenſtändlichen Wirklichkeit, wie wenn Gott auch nur ein ſolches Weſen wäre, wie die endlichen Dinge, während es ſich doch von ſelbſt verſteht, daß das Abſolute, weil es nicht das Endliche iſt, auch auf andere Weiſe iſt als das Endliche, alſo nur auf abſolute Weiſe, oder ſchlechthin iſt, weil es iſt. Es mag daher allerdings, wie Kant ſagt, aus dem Begriff nicht das Seyn herausgeklaubt werden können, aber der Fehler Kants iſt, daß er Begriff und Seyn in abſtractem Gegenſaz auseinanderhält, ſtatt, was die Hauptſache iſt, einzuſehen, daß das Denken, der Begriff, als das Allgemeine, Abſolute, nothwendig dieß iſt, nicht ſubjectiv zu bleiben, ſondern das Subjective aufzuheben, und ſich als objectiv zu zeigen, wie ja ſchon Anſelm mit Recht nur das für vollkommen erklärt hat, was nicht blos auf ſubjective, ſondern auch auf objective Weiſe iſt. Es läßt ſich dieß nur daraus erklären, daß der Kant'ſchen Philoſophie überhaupt auf ihrem Standpunct die wahre Idee des Abſoluten fehlt, daß ſie ſich nur in der Sphäre des endlichen Denkens, der ſinnlichen Erfahrung, des vorſtellenden Bewußtſeyns bewegt, was hier mit um ſo größerem Rechte gegen ſie geltend zu machen iſt, da es nicht blos von der Kritik des ontologiſchen Arguments gilt, ſondern auch der der übrigen Argumente, welche Kant ſelbſt auf das ontologiſche zurückführt. Dem kosmologiſchen Argument geſteht Kant zu, daß ſeine Schlußweiſe nicht allein für den gemeinen, ſondern auch den ſpeculativen Verſtand, die meiſte Ueberredung bei ſich führe, wie ſie denn

auch ſichtbar zu allen Beweiſen der natürlichen Theologie die erſten Grundlinien ziehe, denen man jederzeit nachgegangen ſey, und auch ferner nachgehen werde; zugleich behauptet aber Kant, es kommen in dieſem Argument ſo viele vernünſtelnde Grundſäze zuſammen, daß die ſpeculative Vernunft hier alle ihre dialectiſche Kunſt aufgeboten zu haben ſcheine, um den größtmöglichen tranſcendentalen Schein zu Stande zu bringen, es ſtecke in dieſem Argument ein ganzes Neſt von dialectiſchen Anmaßungen, welche die tranſcendentale Kritik leicht entdecken und zerſtören könne. Was nun Kant zunächſt einwendet, iſt: Um ſeinen Grund recht ſicher zu legen, fuße ſich dieſer Beweis auf die Erfahrung, und gebe ſich dadurch das Anſehen, als ſey er vom ontologiſchen Beweiſe unterſchieden, der ſein Vertrauen auf lauter Begriffe a priori ſeze. Dieſer Erfahrung aber bediene ſich der kosmologiſche Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nemlich zum Daſeyn eines nothwendigen Weſens überhaupt. Was dieſes für Eigenſchaften habe, könne der empiriſche Beweisgrund nicht lehren, ſondern da nehme die Vernunft gänzlich von ihm Abſchied, und forſche hinter lauter Begriffen, was nemlich ein abſolut nothwendiges Weſen überhaupt für Eigenſchaften haben müſſe. Dieſe Requiſite glaube ſie im Begriffe eines allerrealſten Weſens einzig und allein anzutreffen, und ſchließe dann: das iſt das ſchlechterdings nothwendige Weſen [3]). Es ſind eigentlich zwei Einwendungen, welche hier Kant gegen das kosmologiſche Argument macht: 1. es führe nur zu dem Begriff eines ſchlechthin nothwendigen Weſens, ein ſchlechthin nothwendiges Weſen ſey aber noch nicht das allerrealſte, dieſe weſentliche Beſtimmung des Begriffs Gottes komme erſt aus dem ontologiſchen Begriff hinzu, aber ebendeswegen gehe, wendet Kant 2. ein, das kosmologiſche Argument gerade bei dem Stand-

3) Kritik der r. Vern. S. 631 f.

punct, auf welchen es ankomme, in das ontologiſche Argument über. Indem es uns verheiße, einen neuen Fußſteig zu führen, bringe es uns nach einem kleinen Umſchweif wiederum auf den alten zurück, den wir ſeinetwillen verlaſſen haben. Mit dieſen Einwendungen thut jedoch Kant dem kosmologiſchen Argument Unrecht. Wenn es auch nicht weiter führt als zu dem Begriff eines abſolut nothwendigen Weſens, oder eines ewigen Grundweſens der Welt, das ſich nicht als außerweltliche Urſache, ſondern nur als Subſtanz zur Welt verhält, ſo kann doch nicht geläugnet werden, daß nur Gott das abſolut nothwendige Weſen iſt, und wenn nun auch dieſe Beſtimmung den Begriff Gottes nicht erſchöpft, ſo gehört ſie doch weſentlich zu demſelben. Aber auch das Zweite kann nicht zugegeben werden, daß die Beſtimmung des allerrealſten Weſens zu der Beſtimmung des abſolut nothwendigen Weſens nur äuſſerlich hinzukomme, oder nur dadurch, daß das kosmologiſche Argument ſeinen eigentlichen Beweisgrund verlaſſend, in das ontologiſche überſpringe. Kant will dieß ſo nachweiſen: Wenn der Saz, daß ein jedes ſchlechthin nothwendiges Weſen zugleich das allerrealſte Weſen iſt, richtig ſey, ſo müſſe er ſich auch umkehren laſſen, und zwar müſſe, da ein ens realissimum von einem andern nicht unterſchieden ſey, es alſo nur ein ens realissimum ſeinem Begriff nach gebe, der umgekehrte Saz ſo heißen: Das allerrealſte Weſen iſt ein nothwendiges Weſen, oder das allerrealſte Weſen, als welches nur durch den Begriff beſtimmt iſt, muß auch die Beſtimmung der abſoluten Nothwendigkeit in ſich enthalten. Eben dieß ſey aber die Behauptung des ontologiſchen Beweiſes, welcher vom Begriffe aus, und durch den Begriff den Uebergang ins Daſeyn mache. Allein das Willkürliche iſt hiebei dieß, daß Kant ganz davon abſtrahirt, daß dieſer leztere Saz erſt durch Umkehrung entſtanden iſt, alſo auch immer den Saz des kosmologiſchen Arguments zu ſeiner Vorausſezung hat, und auf demſelben Beweisgrunde

mit dieſem beruht. Das kosmologiſche Argument bleibt daher auch bei der logiſchen Probe, die Kant mit ihm vornimmt, ganz für ſich beſtehend, und man kann nicht behaupten, daß es in das ontologiſche übergehe und auf dieſes in lezter Beziehung ſich ſtüze. Dieß wird auch von Hegel anerkannt, welcher in dieſer Hinſicht mit Recht gegen Kant bemerkt [4]): „In der Beſtimmung des abſolut nothwendigen Weſens iſt die Nothwendigkeit theils ſeines Seyns, theils ſeiner Inhaltsbeſtimmungen enthalten. Wenn nach dem weitern Prädicat der allumfaſſenden, uneingeſchränkten Realität gefragt wird, ſo betrifft es nicht das Seyn als ſolches, ſondern das, was ferner als Inhaltsbeſtimmung zu unterſcheiden iſt; das Seyn ſteht im kosmologiſchen Argument bereits für ſich ſelbſt, und das Intereſſe, von der abſoluten Nothwendigkeit auf die Allrealität und von dieſer zu jener überzugehen, bezieht ſich nur auf dieſen Inhalt, nicht auf das Seyn. Das Mangelhafte des ontologiſchen Beweiſes ſezt Kant darein, daß in deſſen Grundbeſtimmung, dem All der Realitäten, das Seyn gleichfalls als eine Realität begriffen wird; im kosmologiſchen Beweiſe aber hat man dieſes Seyn ſchon anderwärts her; inſofern er die Beſtimmung der Realität zu ſeinem abſolut Nothwendigen hinzufügt, ſo bedarf er es gar nicht, daß das Seyn als eine Realität beſtimmt, und in jener Allrealität befaßt genommen werde.“ Daß aber das abſolut nothwendige Weſen auch als das allerrealſte beſtimmt wird, iſt ein an ſich ganz unbedenklicher Uebergang von einer feſtſtehenden Beſtimmung zu einer andern, der Uebergang beſteht nur darin, daß gezeigt wird, das von dem Gegenſtand bewieſene Prädicat komme demſelben ausſchließlich zu, ſey nicht nur eine der Beſtimmungen des Gegenſtandes, die auch andern zukommen könne, ſon-

4) Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſeyn Gottes. Werke Bd. XII. 2te Ausg. S. 444.

dern gehöre zu deſſen Definition. Was die Kant'ſche Kritik noch weiter enthält, daß der tranſcendentale Grundſaz, vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchließen, nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ſey, außerhalb derſelben aber auch nicht einmal einen Sinn habe, daß uns zu dem Schluß von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Urſachen in der Sinnnenwelt auf eine erſte Urſache die Principien des Vernunftgebrauchs ſelbſt in der Erfahrung nicht berechtigen, daß wir aber viel weniger dieſen Grundſaz über dieſelbe ausdehnen können, daß die Vernunft in dieſem Beweiſe eine falſche Selbſtbefriedigung darin finde, daß ſie in Anſehung der Vollendung der Reihe endlich alle Bedingung wegſchaffe, indem doch ohne Bedingung keine Nothwendigkeit ſtattfinden könne, und, da man nun weiter nichts begreifen könne, dieſes für die Vollendung des Begriffs annehme, — dieß und anderes führt bei Kant immer nur wieder auf ſeine bekannte Hauptlehre zurück, daß es unſtatthaft ſey, mit dem Denken über das Sinnliche hinauszugehen, daß der Gebrauch und die Bedeutung der Denkbeſtimmungen auf die Sinnenwelt beſchränkt bleiben müſſe. Während ſo die Kant'ſche Kritik nur das Reſultat hat, daß das kosmologiſche Argument ebenſo wenig zu einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen führt, als überhaupt eine ſolche der Vernunft möglich iſt, iſt dagegen der Geſichtspunct, unter welchen Hegel dieſes Argument ſtellt [5]), die Aufgabe, an ihm die dialectiſche Natur des Endlichen nachzuweiſen, welche die Form des Verſtandesſchluſſes nicht auszudrücken im Stande iſt, die aber gleichwohl als die tiefere Grundlage, als der wahrhafte Gehalt der ſogenannten Beweiſe für das Daſeyn Gottes angeſehen werden muß, das wahrhaft Dialectiſche, daß das Zufällige oder Endliche eben dieß iſt, in ſich ſelbſt zu fallen und ein Ende zu haben, oder ſich ſelbſt zum Unbe-

5) A. a. O. S. 457 f.

dingten, Abſoluten aufzuheben, alſo im Bedingen ſelbſt das Bedingen, im Vermitteln die Vermittlung wegzuſchaffen, Kant völlig fremd geblieben. Daß er nur bei dem Verſtandes-Verhältniß ſtehen blieb, dieſe Beweiſe in ihrer Verſtandesform um ihr Anſehen brachte, ohne zugleich ihrem ſpeculativen Gehalt Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, daß er ſo durch ſeine Kritik nur die vollkommene Erlahmung der Vernunft begründete, welche ſich von ihm aus begnügte, ein blos unmittelbares Wiſſen ſeyn zu wollen, dieß iſt es, was Hegel als das Mangelhafte hervorhebt, worin ſich uns immer wieder derſelbe Character der Kant'ſchen Philoſophie zu erkennen gibt. Da Kant nicht blos das kosmologiſche Argument auf das ontologiſche, ſondern auch das phyſikotheologiſche auf das kosmologiſche, und vermittelſt deſſelben auf das ontologiſche zurückführt, ſo ergiebt ſich aus allen Momenten dieſer Kritik daſſelbe negative Reſultat.

Nur um ſo mehr aber ſollte, wozu die theoretiſche Vernunft ſich nicht fähig zeigte, durch die practiſche erreicht werden. In dem an ſich ſeyenden, abſoluten Sittengeſez, deſſen Princip die Freiheit und die Autonomie des ſich ſelbſt beſtimmenden Willens iſt, ſchließt ſich erſt dem Menſchen das abſolute Selbſtbewußtſeyn auf. Iſt das Sittengeſez das Abſolute, ſo kann Gott ſeine abſolute Exiſtenz nur in dem Abſoluten des Sittengeſezes und durch daſſelbe haben. Darauf beruht das moraliſche Argument Kants für das Daſeyn Gottes. Das moraliſche Geſez, obgleich es als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unſerer Freiheit für ſich verbindend iſt, hält dem Menſchen einen aprioriſchen Endzweck als ſittliche Aufgabe vor, das höchſte durch Freiheit mögliche Gut, deſſen beide Elemente Sittlichkeit und Glückſeligkeit in ihrer Harmonie ſind, ſofern die Sittlichkeit als die Würdigkeit, glückſelig zu ſeyn, nicht ohne eine dieſe Würdigkeit proportionirte Glückſeligkeit gedacht werden kann. Da nun zwar das erſtere dieſer beiden Elemente, die Sittlichkeit, als die An-

gemessenheit des Willens an das Sittengesez, von der freien Selbstbestimmung des Menschen abhängt, das zweite aber durch die nicht in der Gewalt des Menschen stehende Natur bedingt ist, so kann das nur in der Einheit dieser beiden Elemente bestehende höchste Gut nur durch ein Wesen realisirt werden, das die Natur in Gemäßheit des Sittengesezes zu bestimmen im Stande ist, und auf diese Weise Sittlichkeit und Glückseligkeit in ein harmonisches Verhältniß zu einander sezt. Es muß daher das Daseyn eines solchen Wesens im Interesse der practischen Vernunft, welche das sittliche Handeln nur unter der Voraussezung der sich verwirklichenden Möglichkeit des höchsten Guts unbedingt gebieten kann, angenommen oder postulirt werden [6]). Die schwache Seite des Kant'schen Postulats ist die zuerst von der Sittlichkeit als Heteronomie des Willens ausgeschlossene und dann wieder als wesentliches Element mit ihr verbundene Glückseligkeit. Die Sittlichkeit in dem rein formalen Sinn des Kant'schen Systems bedarf keiner Glückseligkeit, die nur durch die äussere Natur bewirkt werden kann, sie ist, was sie ist, für sich selbst, nicht als Bestandtheil eines von ihr verschiedenen höchsten Guts, ja, sie bedarf ihrer nicht nur nicht, sondern kann sogar mit ihr nicht zusammenbestehen, da sie, was sie wesentlich ist, das unendliche moralische Sollen, nur im Gegensaz gegen die Natur seyn kann. Die Harmonie der Sittlichkeit und Glückseligkeit würde daher nur die Sittlichkeit, das moralische Sollen und den Gegensaz, welchen es zur Voraussezung hat, aufheben. Können demnach Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Einheit eines erst in der Zukunft sich realisirenden höchsten Guts nicht zusammengedacht werden, so fällt ebendamit die Voraussezung, unter welcher allein das Daseyn Gottes postulirt werden kann, hinweg. Nun gibt es zwar allerdings noch eine andere Einheit der Sittlichkeit und Glückseligkeit,

6) Kritik der practischen Vernunft. 1789. S. 223 f.

welche, wenn auch die von Kant angenommene als unhaltbar erkannt werden muß, als das ſubſtanzielle Band beider anzuſehen iſt. Da nämlich, was die Hegel'ſche Kritik des Kant'ſchen Arguments iſt, das Handeln nichts anders iſt, als die Verwirklichung des innern moraliſchen Zwecks, die Hervorbringung einer durch dieſen Zweck beſtimmten Wirklichkeit, oder der Harmonie des moraliſchen Zwecks und der Wirklichkeit ſelbſt, in der Wirklichkeit des moraliſchen Zwecks aber zugleich auch diejenige Form derſelben enthalten iſt, welche Genuß und Glückſeligkeit genannt wird, ſofern in der vollbrachten Handlung das Bewußtſeyn ſich als dieſes einzelne verwirklicht, und eben hierin der Genuß beſteht, ſo erfüllt das Handeln in der That unmittelbar dasjenige, was nicht ſtattzufinden aufgeſtellt war, und nur ein Poſtulat, ein Jenſeits, ſeyn ſollte [7]).

Gott iſt alſo in der Kant'ſchen Philoſophie nicht der an ſich Seyende, er iſt nur, um die Natur, die Welt, und den vernünftigen Willen, das Gute, oder Sittlichkeit und Glückſeligkeit in Harmonie zu bringen, und durch dieſe Harmonie das höchſte Gut für das Subject zu realiſiren, Gott iſt alſo nur ein vom Subject Poſtulirtes, er iſt nur um des Subjects willen, und zwar um einer Beſtimmung des Subjects willen, die ſich ſelbſt aufhebt. Soll nun mit dieſer ſich ſelbſt aufhebenden Beſtimmung nicht auch die Idee Gottes ſelbſt und ihre Realität ſich ſelbſt aufheben, ſo kann ſie nicht in eine von dem moraliſchen Handeln als das eine Element des höchſten Guts unterſchiedene Glückſeligkeit, ſondern nur in das moraliſche Handeln ſelbſt geſezt werden. Dieß iſt der Fortſchritt von Kant zu Fichte. Wie der Idealismus der Wiſſenſchaftslehre nur die ſtrenge Conſequenz des kritiſchen Idealismus iſt, der nothwendige Fortgang von dem Dualismus, welchen Kant noch zwiſchen dem Bewußtſeyn und dem Ding an ſich

7) Hegel, Phänomenologie S. 465.

ſtehen ließ, zu dem abſoluten Ich, der Einheit des Selbſtbewußtſeyns, in welcher alles nur im Ich und für das Ich iſt, ſo hat Fichte auch in der Lehre von Gott nur die Inconſequenz des Kant'ſchen Poſtulats aufgehoben, wenn er ausſprach, was an ſich ſchon in dem Kant'ſchen Princip der Autonomie des Willens lag, daß Gott nicht das die Harmonie des ſittlichen Handelns mit der Natur oder die Sittlichkeit und Glückſeligkeit realiſirende Weſen, ſondern das moraliſche Handeln ſelbſt, oder die moraliſche Weltordnung ſey. „Ich muß", ſagt Fichte, „ſchlechthin den Zweck der Moralität mir vorſezen, ſeine Ausführung iſt möglich, durch mich möglich, d. h. jede der Handlungen, die ich vollbringen ſoll, und meine Zuſtände, die jene Handlungen bedingen, verhalten ſich wie Mittel zu dem mir vorgeſezten Zweck. Meine Exiſtenz, die Exiſtenz aller moraliſchen Weſen, die Sinnenwelt als unſer gemeinſchaftlicher Schauplaz, erhalten nun eine Beziehung auf Moralität, und es tritt eine ganz neue Ordnung ein, von welcher die Sinnenwelt mit allen ihren immanenten Geſezen nur die ruhende Grundlage iſt. Daß der Vernunftzweck wirklich werde, kann nur durch das Wirken des freien Weſens erreicht werden, aber er wird dadurch auch ganz ſicher erreicht, zufolge eines höhern Geſezes. Rechtthun iſt möglich, und jede Lage iſt durch jenes höhere Geſez darauf berechnet; die ſittliche That gelingt zufolge derſelben Einrichtung unfehlbar, und die unſittliche mißlingt unfehlbar. Unſere Welt iſt das verſinnlichte Material unſerer Pflicht, dieß iſt das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundſtoff aller Erſcheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derſelben ſich uns aufdrängt, iſt ein moraliſcher Zwang. So als das Reſultat einer moraliſchen Weltordnung angeſehen, kann man das Princip dieſes Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unſere Pflicht iſt's, die in ihr ſich offenbart. Dieß iſt der wahre Glaube, dieſe moraliſche Ordnung iſt das Gött-

liche, das wir annehmen. Er wird conſtruirt durch das Rechtthun. Dieſes iſt das einzig mögliche Glaubensbekenntniß, fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen, was der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube iſt. Dadurch wird dieſes Göttliche uns lebendig und wirklich, jede unſerer Handlungen wird in der Vorausſezung deſſelben vollzogen und alle Folgen derſelben werden nur in ihm aufbehalten. Dieſe lebendige und wirkende moraliſche Ordnung iſt ſelbſt Gott, wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern faſſen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moraliſchen Ordnung herauszugehen, und vermittelſt eines Schluſſes vom Begründeten auf den Grund noch ein beſonderes Weſen als die Urſache deſſelben anzunehmen, der urſprüngliche Verſtand macht dieſen Schluß ſicher nicht, und kennt kein ſolches beſonderes Weſen, nur eine ſich ſelbſt mißverſtehende Philoſophie macht ihn" [8]). — „Nach mir", ſagt Fichte in demſelben Sinne, „iſt die Beziehung der Gottheit auf uns als ſittliche Weſen das unmittelbar Gegebene, ein beſonderes Seyn dieſer Gottheit wird gedacht lediglich zufolge unſers endlichen Vorſtellens, und in dieſem Seyn liegt ſchlechthin nichts anders als jene unmittelbar gegebene Beziehungen, nur daß ſie darin in die Einheit des Begriffs zuſammengefaßt ſind. Nach meinen Gegnern ſollen jene Beziehungen der Gottheit auf uns erſt gefolgert und abgeleitet ſeyn aus einer unabhängig von dieſen Beziehungen ſtattfindenden Erkenntniß des Weſens Gottes an und für ſich, und in dieſer Erkenntniß ſoll überdieß nach einigen mehr nach andern weniger liegen, das gar keine Beziehung auf uns hat. Ich bekenne von Wärme oder Kälte nur dadurch zu wiſſen, daß

8) Philoſophiſches Journal, herausgeg. von Fichte u. Niethammer. Bd. 8. H. 1. 1798. S. 1 f. Ueber den Grund unſers Glaubens an eine göttliche Weltregierung.

ich wirklich erwärme oder friere, sie kennen ohne je in ihrem Leben eine Empfindung von dieser Art gehabt zu haben, die Wärme und Kälte als Dinge an sich, und bringen erst nun, zufolge dieser Erkenntniß, Frost oder Hize in sich hervor durch die Kraft ihrer Syllogismen. Mein Unvermögen, dergleichen Syllogismen zu machen, ist es, was sie meinen Atheismus nennen. Aus der Existenz und Beschaffenheit einer Sinnenwelt schließen sie auf das Daseyn und die Eigenschaften Gottes, und machen diesen Schluß eben indem man ihnen eine solche Existenz der Sinnenwelt als unabhängig von unserer Vorstellung und diese Vorstellung als unabhängig von unserer sittlichen Beziehung geradezu abläugnet" [9]). Gott ist also nur der Glaube des Ich, bei allem, was wir thun, daß jede moralische Handlung einen guten Erfolg haben werde, oder daß die Sittlichkeit ihren Werth in sich selbst habe. Wenn nun auch Fichte zur Begründung dieser Idee mit Recht sagen konnte, daß der Begriff von Gott als einer besondern Substanz ein unmöglicher und widersprechender Begriff sey, sofern nämlich Substanz nach Fichte nur ein in Raum und Zeit sinnlich existirendes Wesen bedeuten soll, daß Gott nur ein von aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusaze gänzlich befreites Wesen seyn kann, welchem nicht einmal der allein mögliche sinnliche Begriff der Existenz zugeschrieben werden kann, wenn er ferner mit gutem Grunde geltend machen konnte, daß jene moralische Ordnung nichts Zufälliges sey, was seyn könnte oder nicht, was so oder anders seyn könnte, so daß ihre Existenz und Beschaffenheit erst aus einem Grunde erklärt werden müßte [10]), so ist doch der Begriff Gottes dadurch aufgehoben, daß Gott seine Realität nur im Ich und durch das Ich hat, daß er nichts anders ist, als

9) Appellation an das Publicum. 1799. S. 53 f.

10) Appell. an das Publ. S. 59. 68. Ueber den Grund unsers Glaubens u. s. w. S. 15.

eine Beſtimmtheit des Ich. Alle Objectivität der Idee Gottes geht hier unter in der abſoluten Subjectivität des Ich.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß auf dieſem Standpunct von einer objectiven Trinitäts-Idee nicht die Rede ſeyn kann. Welche Bedeutung hier die Trinitäts-Idee allein haben kann, hat Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft gezeigt. Da der Menſch die mit der reinen moraliſchen Geſinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchſten Guts nicht ſelbſt realiſiren kann, gleichwohl aber die Pflicht hat, darauf hinzuwirken, ſo iſt die Aufgabe für die practiſche Vernunft die Idee eines moraliſchen Weltherrſchers, wobei es nicht darauf ankommt, was Gott an ſich iſt, ſondern nur was er für uns als moraliſche Weſen iſt. Dieſem Bedürfniß der practiſchen Vernunft gemäß iſt der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1. als den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, d. i. moraliſch als heiligen Geſezgeber; 2. an ihn, den Erhalter des menſchlichen Geſchlechts, als gütigen Regierer und moraliſchen Verſorger deſſelben, 3. an ihn den Verwalter ſeiner eigenen heiligen Geſeze, d. i. als gerechten Richter. Die dreifache höchſte Gewalt, welche jedem Gemeinweſen zu Grunde liegt, wird hier als die dreifache Qualität eines moraliſchen Oberhaupts des menſchlichen Geſchlechts in Einem Weſen gedacht. Der Glaube an dieſes Weſen iſt kein Geheimniß, man kann jedoch von einer Offenbarung desjenigen reden, was für die Menſchen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimniß war, ſofern in dieſem in der chriſtlichen Glaubenslehre zuerſt öffentlichen Glauben das moraliſche Verhältniß des Menſchen zu Gott von ſchädlichen Anthropomorphismen ſo gereinigt worden iſt, wie es der ächten Sittlichkeit eines Volkes Gottes angemeſſen iſt. Dazu gehört, daß man ſich 1. die Geſeze des höchſten Geſezgebers nicht als willkürliche, ſondern ächt ſittliche, die Heiligkeit des Menſchen bezweckende vorſtellt;

2. daß man ſeine Güte nicht in ein unbedingtes Wohlwollen gegen ſeine Geſchöpfe, ſondern darein ſezt, daß er auf die moraliſche Beſchaffenheit derſelben, durch die ſie ihm gefallen können, zuerſt ſieht, und dann erſt ihr Unvermögen, dieſer Bedingung von ſelbſt Genüge zu thun, ergänzt; 3. daß man ſeine Gerechtigkeit nur als Einſchränkung der Güte auf die Bedingung der Uebereinſtimmung der Menſchen mit dem heiligen Geſez betrachtet. In dieſem Sinne, in welchem das Glaubensſymbol die ganze reine moraliſche Religion enthält, die ohne dieſe Unterſcheidung in Gefahr wäre, in einen anthropomorphiſtiſchen Frohnglauben auszuarten, kann man von einer dreifach verſchiedenen moraliſchen Perſönlichkeit eines und deſſelben Weſens reden. Der Glaube an eine göttliche Dreieinigkeit iſt daher nur die Vorſtellung einer practiſchen Idee, nicht aber die Vorſtellung deſſen, was Gott an ſich iſt, in welcher Beziehung er nur ein alle menſchliche Begriffe überſteigendes, mithin einer Offenbarung für die menſchliche Faſſungskraft unfähiges Geheimniß ſeyn würde. Davon unterſcheidet ſich das practiſche Geheimniß dadurch, daß es als Geheimniß gar wohl geoffenbart und verſtanden werden kann. Ein ſolches Geheimniß iſt das der Dreieinigkeit, das Kant in drei uns durch unſere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimniſſe theilt. 1. Das der Berufung zur Bürgerſchaft im göttlichen Staat. Die Berufung zu dieſem Zweck iſt moraliſch ganz klar, unbegreiflich aber bleibt der Speculation die Möglichkeit, wie die Naturabhängigkeit vermöge der Schöpfung mit der moraliſchen Freiheit zuſammenbeſteht. 2. Das Geheimniß der Genugthuung; Gott muß bei dem verderbten Menſchen ein Mittel haben, den Mangel ſeiner zum Reiche Gottes erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle ſeiner eigenen Heiligkeit zu erſezen, wie ſich dieß aber mit der Spontaneität des Menſchen vereinigen läßt, iſt ein ſpeculatives Geheimniß. 3. Das Geheimniß der Erwählung. Wie die

Gnade im Menſchen wirkt, und durch unbedingten Rathſchluß dem einen zur Seligkeit bewilligt, dem andern zur Verwerfung verweigert wird, kann nur auf eine Weisheit bezogen werden, deren Regel uns Geheimniß bleibt. Dieſe drei Geheimniſſe betreffen nicht die innere Geſchichte des göttlichen Weſens ſelbſt, ſondern, wie Kant ſelbſt ſagt, die moraliſche Lebensgeſchichte jedes Menſchen, wie es zugeht, daß ein ſittlich Gutes oder Böſes überhaupt in der Welt iſt, und wie aus dem leztern doch das erſtere entſpringt, und in irgend einem Menſchen hergeſtellt wird. Der Grund hievon kann zwar nur in der Freiheit liegen, warum aber in der Wirklichkeit aus der Freiheit gerade dieß oder jenes hervorgeht, läßt ſich aus der Freiheit ſelbſt nicht erklären. Die höchſte in der Trinitätslehre enthaltene Wahrheit drückt Kant, in der Anerkennung, daß das höchſte, für den Menſchen nie völlig erreichbare Ziel der moraliſchen Vollkommenheit endlicher Geſchöpfe die Liebe des Geſezes iſt, in dem Saze aus: Gott iſt die Liebe. Als Vater iſt Gott der mit der Liebe des moraliſchen Wohlgefallens die ſeinem heiligen Geſez adäquaten Menſchen Liebende; als Sohn ſtellt er ſich in ſeiner alles erhaltenden Idee der von ihm ſelbſt gezeugten und geliebten Menſchheit, dem Urbild der Menſchheit, dar; als heiliger Geiſt beſchränkt er jenes Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinſtimmung der Menſchen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens, und beweist ſich dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe. Der heilige Geiſt leitet nicht nur in alle Wahrheit der Pflichtbeobachtung, ſondern iſt auch der eigentliche Richter der Menſchen vor ihrem Gewiſſen, ſofern er in Beziehung auf die Frage, ob den Menſchen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienſt zu ſtatten kommen kann, Würdige und Nichtwürdige unterſcheidet, und ſofern derſelbe Geiſt die Liebe Gottes als Seligmachers, oder vielmehr unſere dieſer gemäßen Gegenliebe, mit der Gottesfurcht vor ihm als Geſezgeber, d. i. das Bedingte mit der Bedingung ver-

einigt, kann man von ihm ſagen, daß er von beiden ausgehe [11]).

Auf dieſe Weiſe wird der ſpeculative Inhalt der Trinitäts-Idee von Kant moraliſch umgedeutet und auf das moraliſche Gebiet der practiſchen Vernunft übergetragen. Was alſo, ſpeculativ betrachtet, der immanente Lebensproceß des göttlichen Weſens iſt, wird hier der moraliſche Proceß des moraliſchen Bewußtſeyns, wie es in die verſchiedenen in ihm enthaltenen Momente ſich theilt, durch welche der Menſch hindurchgehen muß, um das Ideal der moraliſchen Vollkommenheit ſoviel möglich in ſich zu realiſiren. Die drei Momente dieſes Proceſſes, ſoweit ſie ſich aus der Kant'ſchen Entwicklung abſtrahiren laſſen, ſind eigentlich dieſe: 1. Der im moraliſchen Bewußtſeyn an ſich geſezte Unterſchied des Guten und Böſen. Daß es an ſich nicht blos ein böſes, ſondern auch ein gutes Princip gibt, iſt die Grundvorausſezung, unter welcher allein der Menſch ein moraliſch vollkommener werden kann. 2. Die im moraliſchen Bewußtſeyn geſezte Möglichkeit des Uebergewichts des guten Princips über das böſe. 3. Die in dem einzelnen Menſchen ſich verwirklichende Möglichkeit dieſes Uebergewichts, oder das in jedem zu ſeiner Herrſchaft gelangende gute Princip. Im Allgemeinen kann man ſagen, Schöpfung, Erhaltung und Vollendung ſeyen die drei Momente dieſer Trinitätsidee, nur haben alle dieſe Begriffe eine rein moraliſche Bedeutung. Es iſt der Proceß des moraliſchen Bewußtſeyns, welchen ſie zu ihrem Inhalt haben, da aber das Ziel dieſes Proceſſes nur das in dem einzelnen Menſchen nie vollſtändig ſich realiſirende Ideal der ſittlichen Vollkommenheit iſt, ſomit dieſer Proceß ſelbſt nur ein unendlicher iſt, ſo drücken alle jene Momente nur ein Sollen und Können aus, das moraliſche Sollen, und was

11) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793. S. 199 – 208.

die Vorausſezung deſſelben iſt, das moraliſche Können. Was demnach in der ſpeculativen Trinitäts-Idee objectiv das an ſich ſeyende abſolute Weſen Gottes iſt, wird hier in dem moraliſchen Bewußtſeyn des Menſchen ein unendliches Sollen; Gott ſelbſt iſt nur ein Sollen, oder ein Ideal, und nur ſofern das Ideal in unendlicher Ferne als Einheit ſezt, was in der Wirklichkeit nie ſich verwirklicht und zur Gegenwart des Seyns wird, ſchließt das Sollen auch ein Seyn in ſich. Selbſt nicht einmal als Poſtulat der practiſchen Vernunft wird demnach hier das Daſeyn Gottes geſezt, da dieſes Poſtulat auf der Harmonie der Sittlichkeit und Glückſeligkeit beruht, in der Entwicklung der Trinitäts-Idee aber Kant das ohnedieß äuſſerliche Band beider ſich vollends auflöſen läßt. Gott iſt nicht das unendliche Seyn, ſondern nur das unendliche Sollen des abſoluten Sittengeſezes, das nur in einem unendlichen Proceß ſich realiſirende Ideal der ſittlichen Vollkommenheit. Was von dem Inhalt der Trinitäts-Idee überhaupt gilt, muß auch von den einzelnen Momenten derſelben gelten. Wie von einem Seyn Gottes hier nur inſofern die Rede ſeyn kann, als in dem ſittlichen Ideal als Einheit angeſchaut wird, was in der Wirklichkeit nur ein unendliches Werden iſt, ſo ſpricht Kant in demſelben Sinne auch von einem Sohn Gottes. Iſt Gott der Proceß des moraliſchen Bewußtſeyns überhaupt, ſo iſt der Sohn ein beſonderes Moment deſſelben, in welchem, was der Vater an ſich iſt, concreter ſich darſtellt, und zwar, da hier von einer Menſchwerdung des Sohnes Gottes nicht die Rede ſeyn kann, in concreter menſchlicher Anſchauung, als weſentliche Form des Bewußtſeyns. Um die Kant'ſche Trinitäts-Idee richtig aufzufaſſen, iſt nicht zu überſehen, daß es ſich in den drei Momenten, die ſie bilden, um das Verhältniß des guten und böſen Princips handelt. Wir haben daher hier denſelben Gegenſaz der Principien, welche Böhme in die Natur Gottes ſezt, im moraliſchen Bewußtſeyn des Menſchen, woraus ſich

von ſelbſt ergibt, daß auch der Sohn eine analoge Stellung und Bedeutung haben wird, wie bei Böhme. Wie bei Böhme zwiſchen dem Vater und dem Sohn der Abfall Lucifers liegt, ſo hat die Kant'ſche Lehre vom Sohn Gottes zu ihrer Vorausſezung die Lehre vom radicalen Böſen. Daß es ein doppeltes Princip in der Natur des Menſchen gibt, ein gutes und ein böſes, iſt der eigentliche Inhalt des erſten Moments der Kant'ſchen Trinitäts-Idee. Weil es demnach nicht blos ein gutes, ſondern auch ein böſes Princip gibt, iſt der Menſch von Natur böſe, obgleich dieſer natürliche Hang zum Böſen ſeinen Grund nur in der moraliſchen Freiheit des Menſchen haben kann. Indem Kant dem Böſen, um es in ſeiner tiefſten Wurzel aufzufaſſen, den Character eines Princips gibt [12]), erhält der Proceß des moraliſchen Bewußtſeyns, welcher ſeiner Trinitäts-Idee zu Grunde liegt, eine um ſo größere Analogie mit der Böhme'ſchen Lehre von Gott. Auch Kant kann daher das Böſe nur aus einem Abfall erklären, unter deſſen Vorausſezung erſt der Sohn Gottes ſich ſeinem wahren Weſen nach begreifen läßt. Das Böſe hat nur aus dem moraliſch Böſen entſpringen können, und doch iſt die urſprüngliche Anlage eine Anlage zum Guten, für uns iſt alſo kein begreiflicher Grund da, woher das moraliſche Böſe in uns zuerſt gekommen ſeyn könne. Der Vernunfturſprung des Böſen läßt ſich daher nur ſo betrachten, als ob der Menſch unmittelbar aus dem Stande der Unſchuld in daſſelbe gerathen wäre. Auch in dem von Natur böſen Menſchen kann daher das Böſe immer nur als ein erſt gewordenes betrachtet werden, aber ebendeßwegen kann auch die Möglichkeit des Wiederaufſtehens vom Böſen zum Guten nicht in Zweifel gezogen werden. Des moraliſchen Sollens iſt ſich auch der gefallene

12) A. a. O. Philoſ. Rel.lehre I. St. Von der Einwohnung des böſen Princips neben dem guten, d. i. vom radicalen Böſen in der menſchlichen Natur.

Menſch bewußt, alſo muß er auch thun können, was er ſoll, und es muß in ihm immer noch ein unverdorbener Keim des Guten vorhanden ſeyn. Da die Achtung vor dem moraliſchen Geſez nie verloren gehen kann, ſo darf die in ihr beſtehende Triebfeder zum Guten nicht erſt erworben, ſondern nur in ihrer Reinigkeit als oberſter Grund aller unſerer Marimen hergeſtellt werden, aber demungeachtet kann dieſe Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in uns nur als eine Art von Wiedergeburt, als eine neue Schöpfung, eine Aenderung des Herzens gedacht werden, da, ſolange die Grundlage der Marime unlauter bleibt, das moraliſch Gute nicht durch eine allmälige Reform, ſondern nur durch eine Revolution in der Geſinnung des Menſchen, durch einen Uebergang zur Marime der Heiligkeit derſelben, durch eine Umwandlung der Denkweiſe bewirkt werden kann. So wenig ſich nun auch begreifen läßt, wie der Menſch bei ſeiner angeborenen Verderbtheit für alles Gute die urſprüngliche ſittliche Ordnung unter den Triebfedern und hiemit die Anlage zum Guten in ſeinem Herzen in ihrer Reinheit durch eigene Kraftanwendung wiederherſtellen kann, ſo ſchließt doch die Nothwendigkeit dieſer Umwandlung auch ihre Möglichkeit in ſich. Denn wenn das moraliſche Geſez gebietet, wir ſollen jezt beſſere Menſchen ſeyn, ſo folgt unumgänglich, wir müſſen es auch können, und wenn einmal der Menſch dem Princip und der Denkweiſe nach ein für das Gute empfängliches Subject iſt, ſo iſt er für den, der den intelligibeln Grund des Herzens, aller Marimen der Willkür, durchſchaut, für welchen alſo die Unendlichkeit des Fortſchritts Einheit iſt, für Gott ſoviel als wirklich ein guter ihm gefälliger Menſch. Dieſer gottgefällige Menſch iſt der Sohn Gottes im Kant'ſchen Sinne, das gute Princip in ſeiner Herrſchaft über die Menſchen, oder die Menſchheit in der Totalität ihrer moraliſchen Vollkommenheit, das Ideal dieſer Vollkommenheit, das Urbild der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, wie Kant

hierüber ſich ausdrückt [13]). Als Ideal, wie es gedacht werden muß, können wir es nur unter der Idee eines Menſchen denken, der nicht nur alle Pflichten ſelbſt ausübt, und durch Lehre und Beiſpiel das Gute im größten Umfang ausbreitet, ſondern auch alle Leiden bis zum ſchmählichſten Tode um des Weltbeſten willen übernimmt. Dieſe Idee nun hat ihre objective Realität vollſtändig in ſich ſelbſt, da ſie in unſerer moraliſch geſezgebenden Vernunft liegt; wir ſollen ihr gemäß ſeyn und müſſen es daher auch können. Billig ſollte jeder Menſch ein Beiſpiel zu dieſer Idee an ſich abgeben, darum muß auch eine Erfahrung möglich ſeyn, in welcher das Beiſpiel von einem ſolchen Menſchen gegeben wird, aber es kann dieß, wie Kant mit gutem Grunde hinzuſezt, immer nur ſo weit geſchehen, als überhaupt die äuſſere Erfahrung als ein Beweis der innern ſittlichen Geſinnung gelten kann. Es gehört überhaupt zur Natur eines Ideals, daß jede in der Sinnenwelt gegebene Erſcheinung nur in einem inadäquaten Verhältniß zu demſelben ſteht, und was insbeſondere das Ideal der höchſten moraliſchen Vollkommenheit betrifft, ſo könnte bei einem beſtimmten einzelnen Individuum gerade dasjenige, worin ſeine Congruenz mit dem Ideal beſtehen ſoll, die höchſte moraliſche Vollkommenheit, die nur in die Geſinnung geſezt werden kann, nicht aus der Erfahrung erkannt werden, da das Innere kein Gegenſtand der Erfahrung iſt, und das Aeuſſere, das die Erfahrung allein uns zeigt, uns nur mit größerer oder geringerer Wahrſcheinlichkeit auf das Innere ſchließen läßt. Wenn daher auch das in der

---

13) Philoſ. Rel.lehre II. St. Von dem Kampf des guten Princips mit dem böſen um die Herrſchaft im Menſchen. I. Abſchn. Von dem Rechtsanſpruch des guten Princips auf die Herrſchaft über den Menſchen. Perſonificirte Idee des guten Princips. S. 67 f. Dieß iſt der Geſichtspunct, unter welchen Kant den Sohn Gottes ſtellt.

Menſchheit ſich realiſirende Ideal der moraliſchen Vollkommenheit unter dem Begriffe des Sohnes Gottes gedacht werden kann, ſo kann doch von einer Menſchwerdung des Sohnes im Sinne der kirchlichen Lehre hier auf keine Weiſe die Rede ſeyn. Nicht nur gehört es zum Eigenthümlichen der Idee, daß ihr niemals eine Erfahrung congruiren kann, daß ſie immer über der Erſcheinung ſteht, die wir auf ſie beziehen, ſondern es kann auch die Realiſirung des Ideals in einem beſtimmten Individuum nicht mit Beſtimmungen zuſammengedacht werden, durch welche es aufhören würde, ein ſittliches Ideal im wahren Sinne zu ſeyn. Wäre auch, ſagt in dieſer Beziehung Kant [14]), ein ſolcher wahrhaftig göttlich geſinnter Menſch zu einer gewiſſen Zeit gleichſam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, ſo hätten wir doch nicht Urſache, an ihm etwas Anderes als einen natürlich gezeugten Menſchen anzunehmen, da die übernatürliche Erzeugung zu dem Urbild, das wir in uns ſelbſt haben, nichts hinzuthut, vielmehr alles darauf ankommt, daß der göttliche Menſch immer Beiſpiel der Nachahmung bleibt. Alle Prädicate, welche, wie vom Sohn Gottes der kirchlichen Lehre, ſo vom Sohn Gottes im Kant'ſchen Sinne ausgeſagt werden, kommen nur dem guten Princip, oder dem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit zu, ſofern es perſonificirt und als göttlich-menſchliche Perſon vorgeſtellt wird. In dieſem Sinne kann man daher ſagen, die Idee der gottwohlgefälligen Menſchheit ſey in Gott von Ewigkeit her, ſie gehe von ſeinem Weſen aus, und ſey inſofern kein erſchaffenes Ding, ſondern ſein eingeborener Sohn, das Wort, durch welches, d. h. um deſſen willen, alles gemacht iſt, in welchem Gott die Welt geliebt hat, weil die Menſchheit, oder das vernünftige Weltweſen überhaupt in ſeiner ganzen ſittlichen Vollkommenheit es allein iſt, was die Welt zum Gegenſtand des göttlichen Rathſchluſſes und

14) A. a. O. S. 72.

zum Zwecke der Schöpfung machen kann, und ſofern der Menſch nicht ſelbſt der Urheber dieſer Idee der moraliſchen Vollkommenheit iſt, ſondern ſie in ihm Plaz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menſchliche Natur für ſie auch nur habe empfänglich ſeyn können, kann man ſagen, daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen, und die Menſchheit angenommen habe, und dieſe Vereinigung mit uns kann als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angeſehen werden. Kann man es als die göttliche Natur des Sohnes Gottes betrachten, daß die auf dem Princip des Guten beruhende Idee der gottwohlgefälligen Menſchheit ihre objective Realität in ſich ſelbſt hat, an ſich in der moraliſch geſezgebenden Vernunft liegt, ſo kann unter der menſchlichen Seite des Sohnes, oder ſeiner Menſchwerdung, mit Recht die Art und Weiſe verſtanden werden, wie dieſe Idee zu allen Zeiten, vom Urſprung des menſchlichen Geſchlechts an, ſowohl in dem einzelnen Menſchen als in der Menſchheit im Ganzen wirkſam war, um ſich in dem unendlichen Proceß ihrer Entwicklung zu realiſiren, und wenn dieſe ihre Wirkſamkeit auch dadurch bedingt war, daß ſie als Urbild in concreter menſchlicher Form angeſchaut wurde, und in dieſer Form in das Bewußtſeyn und Leben der Menſchheit um ſo tiefer einging, ſo kann auch dieß mit Recht zur Menſchwerdung des Sohnes gerechnet werden. Die Idee der Menſchwerdung findet hier, wo alles in der Erfahrung Gegebene unter die Idee geſtellt werden muß, und nur in einem inadäquaten Verhältniß zu ihr erſcheinen kann, vollkommen ihre Stelle; im ſittlichen Bewußtſeyn des Menſchen wird der Sohn Gottes von Ewigkeit Menſch; er wird auch nach Kant, wie nach Böhme, immer aufs neue geboren, da geboren, wo jene Idee ſich in ihrer Kräftigkeit erweist, und das gute Princip in ſeiner Macht über das Böſe ſiegreich hervortritt. Derſelbe Proceß, welcher bei Böhme die ewige Geburt des göttlichen Weſens in der Natur und im Leben der Menſchen iſt, iſt

bei Kant der unendliche Proceß der ſich realiſirenden ſittlichen Idee, welcher aus einem doppelten Geſichtspunct, ſowohl als der Entwicklungsgang des einzelnen Menſchen, als auch als der Menſchheit im Ganzen betrachtet werden kann. In Anſehung des einzelnen Menſchen ſind die drei Hauptſchwierigkeiten, welche Kant der Erreichbarkeit der Idee der gottwohlgefälligen Menſchheit in uns, oder ihrer Realität entgegenſtellt, 1. in Beziehung auf die Heiligkeit des Geſezgebers bei dem Mangel unſerer eigenen Gerechtigkeit; 2. in Beziehung auf die moraliſche Glückſeligkeit, ſofern ſie von der Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden, nie daraus fallenden Geſinnung abhängt; 3. in Beziehung auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, ſofern auf dem Menſchen auch nach geſchehener Sinnesänderung eine immer noch nicht bezahlte alte Schuld liegt, als ebenſoviele Momente des in jedem Einzelnen erfolgenden ſittlichen Proceſſes anzuſehen. Unter den zweiten Geſichtspunct ſtellt Kant denſelben Proceß, wenn er den Fortgang vom ſtatutariſchen Kirchenglauben zum reinen Vernunftglauben, als den Sieg des guten Princips über das Böſe, wie die allmälige Gründung ſeiner Herrſchaft auf der Erde hiſtoriſch vorgeſtellt werden muß, betrachtet [15]). Die Herrſchaft des guten Princips oder der ſittlichen Idee kann nicht durch den einzelnen Menſchen, ſondern nur durch die Vereinigung der Menſchen zu einem ethiſchen Gemeinweſen, oder einem moraliſchen Volke realiſirt werden. In der Stiftung eines ſolchen will Kant ein Werk Gottes ſehen, durch deſſen allgemeine Veranſtaltung allein die für ſich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinſamen Wirkung vereinigt werden können, es kann dieß jedoch nur davon verſtanden werden, daß der Auctoritätsglaube, ohne welchen

15) Philoſ. Rel.lehre III. St. Der Sieg des guten Princips über das böſe, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden. S. 219 f.

nach der Schwäche der menſchlichen Natur ein ſolches Gemeinweſen nicht zu Stande kommen kann, in lezter Beziehung nur als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menſchen zur Beförderung des reinen Religionsglaubens betrachtet werden kann. So ſtellt ſich in der ganzen Religionsgeſchichte, vom Kant'ſchen Standpunct aus betrachtet, der allmälige Sieg des guten Princips über das böſe darin dar, daß ſich aus dem Poſitiven, Statutariſchen, das rein Vernünftige, die moraliſche Vernunftreligion entwickelt, wie überhaupt das Religiöſe nur zur Vermittlung des Moraliſchen dient.

In dem Zuſammenſeyn der beiden Principien, in der in dieſer Dualität an ſich enthaltenen Möglichkeit des Uebergewichts des guten Princips über das böſe, und in der mehr und mehr ſich verwirklichenden Herrſchaft des guten, in dieſem Proceß der ſowohl in dem einzelnen Individuum als in der Menſchheit im Ganzen ſich explicirenden ſittlichen Idee, explicirt ſich demnach die trinitariſche Gottes-Idee, deren Elemente bei Kant, wie bei Böhme, die beiden Principien des Guten und Böſen ſind, nur in anderem Sinne. Alles, was auf dem objectiven Standpunct zur objectiven Natur Gottes gehört und ein Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt iſt, iſt in das ſubjective Bewußtſeyn des moraliſchen Subjects herübergenommen, und hat einzig nur darin ſeine Bedeutung, daß es für das freie, durch das abſolute Sittengeſez ſich ſelbſt beſtimmende, Subject ein Moment ſeiner ſittlichen Selbſtbeſtimmung und ſeines ſittlichen Handelns iſt; nur das ſittliche Selbſtbewußtſeyn iſt das abſolute Princip, auſſer demſelben gibt es nichts Wahres und Objectives, nichts Abſolutes, alles hat ſeine Realität nur in dieſem Einen Princip. Es gilt ganz allgemein, was Kant von dem Gottmenſchen ſagt: „Wenn der Gottmenſch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menſchheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moraliſchen Vollkommenheit, ſondern als die in

einem wirklichen Menſchen leibhaftig wohnende und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgeſtellt wird, ſo iſt aus dieſem Geheimniß gar nichts Practiſches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gott gleich thun ſollen, er alſo inſofern kein Beiſpiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn ſolche Vereinigung einmal möglich iſt, die Gottheit nicht alle Menſchen derſelben hat theilhaftig werden laſſen, welche alsdann unausbleiblich ihr alle wohlgefällig geworden wären" [16]). Gilt dieß von einer zweiten Natur im Gottmenſchen, ſo gilt es von der Natur Gottes überhaupt, die objective Gottes-Idee ſelbſt iſt ein unpractiſches Geheimniß, weil das Abſolute ſeine Bedeutung nicht darin hat, daß es, was es iſt, an ſich iſt, ſondern nur darin, daß es durch das ſittliche Sollen erſt wird, was es werden ſoll. Alle Religion wird ſo zur Moral, die Religionsgeſchichte hat ihr Ziel nur in der Reinheit der ſittlichen Idee, in ihrer Befreiung von allem Unreinen des Religionsglaubens, der ganze Inhalt der chriſtlichen Religions-Urkunden wird erſt dadurch, daß er moraliſch umgedeutet wird (durch die Kant'ſche Interpretations-Methode), practiſch brauchbar. In dieſer Abſolutheit des ſittlichen Princips hat der Kant'ſche Standpunct ſeine abſolute Bedeutung, aber auch ſeine Einſeitigkeit. Seine Einſeitigkeit iſt, daß ihm das Abſolute nur ein unendliches Sollen iſt, ein unendlicher Proceß ohne Anfang und Reſultat. Das Sollen hat zwar das Können und das Können das Seyn zu ſeiner Vorausſezung, aber der feſte abſolute Punct, an welchem alles vorwärts und rückwarts hängt, iſt nur das im moraliſchen Bewußtſeyn des Subjects ſich ausſprechende Sollen, das Ich des Selbſtbewußtſeyns, das ſchlechthin iſt, weil es iſt, aber ſeines abſoluten Seyns nur als eines unendlichen Sollens ſich bewußt

16) Streit der Facultäten. Königsb. 1798. S. 50.

iſt. Daß alſo das Höchſte, was hier erreicht wird, nur das Sollen, nicht das Seyn iſt, Sollen und Seyn immer in einem inadäquaten Verhältniß zu einander ſtehen, der ganze Proceß über die Unendlichkeit des Sollens nie hinwegkommen kann und ſeinen Verlauf nur in einem Ich hat, das in ſeinem Sollen ins Unendliche über ſich hinausſtrebt, und doch von ſeinem abſoluten Sollen nie zum abſoluten Seyn ſich erheben kann, iſt das Einſeitige und Mangelhafte dieſes Standpuncts [17]).

---

17) Will man das Syſtem widerlegen, ſo ſollte man ihm wenigſtens nichts zum Vorwurf machen, was es nicht anerkennen kann, ohne ſich ſelbſt untreu zu werden. Nur wenn man die von Kant geläugnete, vom ſittlichen Selbſtbewußtſeyn unabhängige, Objectivität vorausſezt, kann man ſagen (vgl. Dorner, Entw.Geſch. der Lehre von der Perſon Chriſti S. 273 f.), Kant laſſe Gott als einen Fremden auſſerhalb des Menſchengeiſtes ſtehen und lehre eine pelagianiſche Selbſterlöſung. Nicht ein Fremder iſt aber Gott für Kant und Fichte, wenn er die moraliſche Weltordnung ſelbſt iſt, und wenn das Ich in ſeiner abſoluten Freiheit ſich als die abſolute Macht über alles weiß, warum ſollte es nicht auch, ſo weit es einer Erlöſung bedarf, ſich ſelbſt zu erlöſen im Stande ſeyn? Ebenſo wenig kann man Kant die Frage entgegenhalten: warum er, der doch ſonſt bei der theoretiſchen Vernunft ſo wenig Anſtand nahm, Antinomien zu ſezen, nicht auch für die practiſche Vernunft die aufſtelle: du ſollſt abſolut, aber du kannſt nicht? Würde eine ſolche Antinomie auch in der practiſchen Vernunft möglich ſeyn, ſo würde ja hiemit Kant nichts anderes zugemuthet, als daß er überhaupt auf die Abſolutheit der Vernunft hätte verzichten, ſomit alle Möglichkeit der Philoſophie, allen abſoluten Inhalt des Selbſtbewußtſeyns hätte aufgeben ſollen. Die Vorausſezung der Möglichkeit, daß es ſich mit der practiſchen Vernunft anders verhält als mit der theoretiſchen, gehört an ſich zu der Berechtigung dieſes Standpuncts. Darum kann ich auch in dem von Storr Bemerkten, daß aus dem abſoluten Sollen noch

Zweites Kapitel.

Die Kant'ſchen Theologen. Rationalismus und Supranaturalismus.

Eine Philoſophie, welche ſich zur Offenbarung ſo negativ verhält, wie die Kant'ſche (wenn ſie auch nach ihrer Weiſe die abſtracte Möglichkeit der Offenbarung nicht läugnen wollte), konnte in die Theologie nur den entſchiedenſten Rationalismus einführen. Das Eigenthümliche des Kant'ſchen Rationalismus iſt aber, daß er einzig nur auf Principien der practiſchen Vernunft beruht. Eben dieß iſt es, was dieſem Rationalismus ſeine abſolute Bedeutung gibt, indem er im Intereſſe der practiſchen Vernunft jede vom ſittlichen Bewußtſeyn unabhängige Objectivität läugnet, und ebendamit alles aufhebt, was eine übernatürliche Offenbarung zur nothwendigen Vorausſezung hat. Die Theologen, welche ſich ſtreng an die Kant'ſchen Principien hielten, konnten an die Spize der Theologie nur das Unbedingte der ſittlichen Idee ſtellen. Das Abſolute der Idee Gottes iſt, daß Gott der höchſte Grund des höchſten Gutes iſt, oder die abſolute Bedingung der Möglichkeit von allen nothwendigen Bedingungen der Möglichkeit des vollſtändigen Zwecks der Menſchheit. So nothwendig es nun iſt, dem höchſten Zwecke nachzuſtreben, und die Möglichkeit dieſes Zwecks practiſch vorauszuſezen,

---

nicht das Können aus eigener Kraft, ſondern höchſtens die Möglichkeit gefolgert werden könne, daß überhaupt irgendwie das Sittliche realiſirt werde, nicht die feine Bemerkung finden, welche Dorner darin finden will, weil, wenn das abſolute Sollen nicht auch ein abſolutes Können iſt, das ganze Princip zuſammenfällt. Auf dem Standpunct des ſittlichen Selbſtbewußtſeyns muß das abſolute Sollen auch ein abſolutes Können ſeyn, ſoll es alſo anders ſeyn, ſo muß erſt gezeigt werden, daß der Standpunct des abſoluten Sollens ein einſeitiger iſt.

folglich auch die nächſten Bedingungen dieſer Möglichkeit als real anzunehmen, ſo nothwendig iſt es auch, die objective Realität der höchſten unbedingten Bedingung von dieſen Bedingungen des abſolut nothwendigen Zwecks anzunehmen. Die Nothwendigkeit dieſes Strebens iſt in dem höchſten Geſeze des menſchlichen Geiſtes gegründet, alſo ſubjectiv, der Saz, daß ein Gott iſt, iſt ein ſubjectives Fürwahrhalten, weil es aber nicht in zufälligen Beſchaffenheiten gewiſſer Subjecte gegründet iſt, nicht individuell ſubjectiv, ſondern in den Geſezen des Subjects, des Ich überhaupt, folglich für alle Subjecte überhaupt gilt, iſt es ſubjectiv allgemeingültig [1]). Dieß iſt die Objectivität der Gottes-Idee auf dieſem ſubjectiven Standpunct, was aber den objectiven Inhalt dieſer Idee betrifft, ſo gilt dieſen Theologen [2]) der Grundſaz, daß es nicht mehr und nicht weniger Geheimniſſe des allgemeinen Religionsglaubens gebe, als ſich als ſolche durch das Sittengeſez ankündigen und moraliſch verſtehen laſſen. Das Sittengeſez kündige aber keine an, als ſolche, welche einzig mögliche Bedingungen der Realiſirung des moraliſchen Endzwecks betreffen. Was ſich mithin nicht als einzig mögliche oder nothwendige Bedingung der Bewirkung des höchſten Guts ankündige, ſey nicht heiliges Geheimniß und könne nicht als practiſche Glaubenslehre aufgenommen werden. Aus dieſem Geſichtspunct wollen alle Geheimniſſe betrachtet ſeyn, und die Geſchichte der Trinitätslehre gebe ſelbſt den Beweis, wie wenig alle bisherigen Verſuche, ſie zu begreifen, zu einer objectiven Erkenntniß Gottes geführt haben. Der Streit über die Vereinigung dreier an ſich durch abſolute Subjectivität oder Perſönlichkeit verſchiedener Subſtrate ſinke immer mehr in den Verdacht eines eitlen Wortſpiels, bei welchem Ver-

---

1) C. Chr. Erh. Schmid, Philoſophiſche Dogmatik. 1796. S. 74.

2) Man vgl. beſonders Tieftrunk, Cenſur des chriſtlich-proteſtantiſchen Lehrbegriffs. 1796. Th. 3. S. 25 f.

theidiger und Widerleger verſchiedene Begriffe zu Grunde legen, und beſonders die erſtern wohl ſelbſt nicht recht wiſſen, was ſie eigentlich wollen. Die Sache ſtehe nach allen Debatten immer auf demſelben Puncte der Dunkelheit, und der Vertheidiger einer dreifachen Subjectivität ſehe ſich zulezt ſelbſt genöthigt, in den Schatten der Unbegreiflichkeit, und hinter den Schirm eines unbegründeten Glaubens zurückzutreten. Man könne daher nichts Beſſeres thun, als daß man gänzlich von dieſem Kampfplaz abtrete, wozu man um ſo mehr befugt ſey, da man, indem man bei allem Wechſel der Streitpuncte und Grübeleien nichts einſah, doch endlich dieß einſehe, daß und warum man nichts einſehen und begreifen konnte, darum nämlich, weil alle Verſuche, ins Innere des göttlichen Weſens zu dringen, an ſich vermeſſen und vergeblich ſeyen, indem unſer Verſtand nicht dazu eingerichtet ſey, irgend ein Weſen an ſich zu ergründen; wir geben ja zu, daß Gott von uns nicht angeſchaut werden könne, folglich müſſen wir auch einräumen, daß alle objective Erkenntniß von ihm unmöglich ſey. Gleichwohl bleibe uns noch auf einem andern Wege etwas zu hoffen übrig, auf dem ſymboliſchen, auf welchem das einzig Erreichbare in dem Reſultate beſtehe, daß durch Vater, Logos, Geiſt, drei verſchiedene Verhältniſſe Gottes zu den Menſchen vorgeſtellt werden [3]). Gott

---

3) Eine ſymboliſche Erkenntniß iſt nach Tieftrunk a. a. O. Vorr. S. LXI. eine ſolche, bei welcher uns nicht ein Object ſelbſt, ſondern nur ein Verhältniß des Objects gegeben iſt, ſo jedoch, daß die Verhältnißbegriffe durch Beiſpiele belegt und dadurch veranſchaulicht werden. Ein den Exponenten des Verhältniſſes verſinnlichendes Beiſpiel iſt ein Symbol. Da nun Gott blos gedacht und nur ſeine Wirkungen erkannt werden, ſo können wir die Gründe ſeines Verhaltens zu den Wirkungen nicht aus ihm ſelbſt nehmen, ſondern allein aus uns, d. h. wir können blos erkennen, was die Wirkungen, verglichen mit unſern

wird demnach vorgestellt 1. zu den Menschen in dem Verhältniß eines Vaters zu seinen Kindern mit dem Prädicat der Liebe und des Wohlwollens; 2. zu der Welt in dem Verhältniß einer Weisheit zu ihren Wirkungen: das Eigenthümliche aber, das durch die Idee vom Logos zu dem Begriffe von Gott überhaupt hinzukommt, soll die Verbindung der Heiligkeit mit der Liebe seyn; wir sollen uns Gott nicht blos als Princip der Seligkeit, sondern auch als Princip der Heiligkeit vorstellen, als beides zusammen ist er die selbstständige Weisheit; 3. im Verhältniß eines heiligen Geistes zu den durch ihn als solchen möglichen Wirkungen. Da es nicht genug ist, zu denken, daß Gott gütig und heilig ist, sondern auch die Ordnung beider Qualitäten zu einander zu bedenken ist, so ist die Heiligkeit als die oberste Bedingung aller übrigen Verhältnisse aufzustellen. Das Eigenthümliche dieses dritten Verhältnisses ist, daß Gott 1. die ursprüngliche Heiligkeit, 2. nicht blos Gesezgeber, sondern heiliger Gesezgeber, und 3. Richter der Menschen ist, woraus demnach hervorgeht, daß auf dem Standpunct des practischen Religionsglaubens die wesentlichste Bestimmung Gottes, als des Dreieinigen, nur in den heiligen Geist, oder die Idee der Heiligkeit, gesezt werden kann [4]). Je mehr auf diese Weise alles Gewicht in die sittlichen Ideen gelegt wird, desto näher liegt der Uebergang zu einer solchen Behandlungsweise der christlichen Glaubenslehre, bei welcher man sich, mit absichtlicher Ausschließung alles Speculativen, einzig nur an das einfach Biblische, Populäre, practisch Erbauliche hält [5]), und

---

Wirkungen, für Gründe erfordern, inwiefern sie den unsrigen ähnlich sind, mithin für uns dieselben Exponenten zulassen. Es ist also aus der Identität des Verhältnisses nicht auf die Identität der Sache zu schließen.

4) Tieftrunk a. a. O. Th. 3. S. 23 – 57. Vgl. Th. 1. S. 196 f.

5) Man vgl., wie Eckermann (Handbuch für das systematische Stu-

ſich über alle theoretiſchen Fragen, ſoweit ſie nicht umgangen werden können, ſo negativ als möglich ausſpricht [6]). Auf demſelben Wege mußte man immer mehr von der Abſolutheit des Kant'ſchen Standpuncts hinwegkommen. Was dem Rationalismus ſeine abſolute Bedeutung gibt, iſt einzig dieß, daß er alles, auch die Idee Gottes, der Abſolutheit der ſittlichen Idee unterordnet. Allein in der Anwendung, welche man von der Kant'ſchen Philoſophie in der Theologie machte, konnte man ſich immer weniger auf derſelben Höhe behaupten, der Kant'ſche Rationalismus ging ſo von ſelbſt in den ältern, aus der Leibniz-Wolf'ſchen Philoſophie hervorgegangenen über, und der Unterſchied beſtund nur darin, daß demſelben durch die von Kant aufgeſtellten ſittlichen Ideen und Grundſäze eine ſolidere Grundlage gegeben wurde. Hatte Kant alles objective Wiſſen von Gott überhaupt für tranſcendent erklärt, ſo ſollte nun dieſe Tranſcendenz nur von dem unter der Auctorität einer übernatürlichen Offenbarung ſich geltend machenden Wiſſen behauptet werden, die theoretiſche Vernunft wurde in das gleiche Recht mit der practiſchen wieder eingeſezt, die von Kant beſeitigten Argumente für das

---

dium der chriſtlichen Glaubenslehre. Bd. 2. 1802. S. 703 f.) die Lehre von der Trinität darſtellt.

6) Wie Stäudlin (Lehrb. der Dogmatik und Dogmengeſch. 1801. S. 305.) die Trinitäts-Idee nur ſo erklärt: „Es iſt gar kein Wunder, daß man bald in Gott etwas Dreifaches unterſchied. Zwar war eigentlich nur gelehrt worden, daß Gott in der Perſon Jeſu erſchienen und geoffenbart ſey, aber da denn doch Gott, als Vater, und Gott, als Meſſias oder der Sohn Gottes, ſo oft neben einander genannt und von einander geſchieden werden, ſo war es ſehr natürlich, daß man bald in Gott eine zweifache Kraft, Wirkſamkeit und Beziehung auf Welt und Menſchen unterſchied, eine als Schöpfer und Vater der Welt und der Menſchen, und eine als Meſſias, als Lehrer, Erretter und Beglücker durch Jeſum."

Daſeyn Gottes als höchſt brauchbare Stüzen des Glaubens an Gott wieder herbeigeholt [7]), und aus dem geſammten Material ſowohl der theoretiſchen und der practiſchen Vernunft, als auch der Vernunft und der Schrift ein Syſtem conſtruirt, in welchem die von dem Allmachtsthron ihres kategoriſchen Imperativs zu ihrer rein menſchlichen Subjectivität herabgeſtiegene Vernunft alles ſo einrichtete, wie es ihr gerade am bequemſten und zweckmäßigſten zu ſeyn ſchien. In Ermanglung eines aus dem Denken ſelbſt producirten Inhalts hielt man ſich um ſo mehr an das hiſtoriſch Gegebene, und der ganze Inbegriff des vernünftigen Wiſſens und Glaubens wurde in das kritiſche Urtheil zuſammengefaßt, mit welchem die die lange Reihe der bisherigen Vorſtellungen durchlaufende, und alles nach ihrem Maasſtab bemeſſende Vernunft, in ihrer kritiſch geläuterten Anſicht, ſich über den geſammten ihr gegebenen Stoff ſtellte [8]). Es iſt dieß der hiſtoriſch-kritiſche

---

7) *Quae Kantius de his argumentis, vi demonstrationis apodicticae destitutis, et de causalitatis lege ejusque vi et ambitu monet, tantum abest, ut sanam rationem in sumenda primaria et absolute perfecta causa erroris convincant, ut ei contraria sententia, progressus nimirum causarum sine initio et fine, tanquam flumen sine fonte et ostio appareat.* Wegſcheider, Instit. theol. christ. dogmaticae. Ed. V. 1826. S. 210. Daneben ſollte aber beſonders Kants *argumentum practicum* als *persuasio, Deum vere esse, firmissima* gelten, a. a. a. O. S. 212.

8) *Omissis potius*, lautet die Epikriſis Wegſcheiders über das Trinitätsdogma a. a. O. S. 294., *quibusvis subtilitatibus atque argutiis, et quaecunque aevi incultioris ingenium prodant, quaestionibus et finitimibus, in eo maxime elaborandum est, ut dogma illud, fundamento biblico satis valido pariter ac rationali plane destitutum, ad doctrinam eam biblicam revocetur, cujus summa, mandato de baptismo simpliciter enunciata, in eo recte ponitur, ut Deum tanquam omnium hominum patrem*

Rationalismus, wie er in der ihm hauptſächlich durch Wegſcheider, Röhr, de Wette u. a. gegebenen Form zu einem ſehr gangbaren Syſtem geworden iſt. Es hatte ſeine größte Stärke darin, daß es auf der einen Seite die Rechte der Vernunft achtete, auf der andern aber keine zu großen Anſprüche an das vernünftige Denken machte, und der Vernunft nicht anmuthete, über die Sphäre der populären Vorſtellungsweiſe hinauszugehen. So wenig in dieſer Hinſicht dieſer Rationalismus irgend eine ſpeculative Bedeutung anſprechen kann, ſo bezeichnet er doch den Standpunct, auf welchem das Bewußtſeyn der Zeit ſtund, auf eine ſehr bemerkenswerthe Weiſe. Wenn auch die Zweifel, welche die Kant'ſche Philoſophie gegen die objective Realität der Idee Gottes erhoben hatte, keine weitere Beachtung fanden, ſo wollte man doch von keinem andern objectiven Inhalt der Idee Gottes wiſſen, als nur einem ſolchen, welchen die Vernunft ſelbſt als weſentliche Wahrheit anerkennen konnte. Nur das rein Vernünftige, das im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn ſich Ausſprechende, ſollte als höchſte Wahrheit gelten; in der Wirklichkeit des empiriſchen Bewußtſeyns wollte man vor allem feſten Fuß faſſen, um ſich vom Menſchlichen zum Göttlichen zu erheben. Hierin lag von ſelbſt, daß ſich das Bewußtſeyn immer mehr von dem eigentlich trinitariſchen Inhalt der Gottes-Idee hinwegwandte, und ſich dagegen um ſo mehr auf die Lehre von der Perſon Chriſti richtete, wobei es nur hauptſächlich darum zu thun war, das ächt Menſchliche ihrer Erſcheinung recht zu begreifen, um ſodann von dieſer Grundlage aus zu ſehen, welche weitere Vorſtellung über das Göttliche, das in ihr war, ſich bilden laſſe. Es iſt dieß der Punct, auf welchem beſonders die bekannten Röhr'ſchen Briefe

---

sanctissimum revereamur, Jesum autem Messiam s. filium Dei, h. e. legatum divinum Deum probatissimum etc.

über den Rationalismus in die Geschichte unserer Dogmen eingreifen. Was ihnen eine gewisse historische Bedeutung gibt, ist die Entschiedenheit und Consequenz, mit welcher sie das Menschliche der Person Christi als das Substanzielle seiner Erscheinung betrachten [9]). Daß der Stifter des Christenthums eine rein menschliche Erscheinung war, bei deren Erklärung man seine Zuflucht durchaus nicht zu einer übernatürlichen Causalität zu nehmen habe, in der vollsten umfassendsten Bedeutung des Worts Mensch wie wir, ein natürliches Product seines Volkes und Zeitalters, wenn auch in Absicht auf Geist, Weisheit, Tugend und Religiosität von keinem Sterblichen der Vor- und Nachwelt übertroffen, ein Heros der Menschheit im erhabensten Sinne, eine himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt; daß bei allem Dunkel, das auf seiner Geschichte liegt, sein Ursprung gewiß der natürliche Ursprung aller Menschen, seine Thaten und Schicksale, wofern man nur von ihnen abzieht, was blos der subjectiven Ansicht der Berichterstatter anheimfällt, rein natürliche Ereignisse waren, gehört zu den wesentlichsten Säzen der in den genannten Briefen dargelegten rationalistischen Ansicht. Und wenn man nach der Berechtigung dieser Ansicht fragt, so will sie in ihrem tiefsten Grunde eben auf dem rein menschlichen Interesse beruhen, das sie allein an der Person Jesu nehmen kann, oder darauf, daß sie dem Stifter des Christenthums von seiner Würde und Erhabenheit nicht nur nichts entzieht, sondern ihn vielmehr in einem weit würdigern und erhabenern Lichte darstellt, zu einem weit größeren und ausgezeichneteren Individuum macht, als er in dem System der Supranaturalisten erscheint. Trage der Supranaturalist seinen Begriff von übernatürlicher und unmittel-

9) Briefe über den Rationalismus. Zur Berichtigung der schwankenden und zweideutigen Urtheile, die in den neuesten dogmatischen Consequenz-Streitigkeiten über denselben gefällt worden sind. 1813.

barer Wirkſamkeit Gottes im ſtrengſten Sinn und in conſequenter Beſtimmtheit auf den Stifter des Chriſtenthums über, lege er ihm den Namen eines göttlichen Geſandten in einem Sinne bei, in welchem bei ſeiner intellectuellen und moraliſchen Ausbildung von allen natürlichen Wirkungsgeſezen abſtrahirt werden müſſe, zu welch einem werth- und verdienſtloſen Weſen werde er gemacht? Da ſtehe dieſer Gottgeſandte als ein in menſchlicher Geſtalt vom Himmel gefallenes Palladium, als eine von der Gottheit zugerichtete heilige Maſchine, in welcher alle geiſtigen Wirkungen durch einen übernatürlichen Mechanismus zu Stande kommen, als ein todtes Werkzeug, das ohne die mitwirkende Hand des Künſtlers keine in ihm liegende Kraft ſelbſtthätig äuſſern könne, als ein Inſtrument, das ohne den belebenden Hauch von oben keinen Ton von ſich zu geben vermöge. Was den Menſchen groß, edel und erhaben mache, Freiheit, Selbſtthätigkeit und unbeſchränkte Willkür, ſeine Geiſteskräfte ſo oder anders zu äuſſern, komme ihm durchaus nicht zu, nichts könne ſeiner eigenen freien Thätigkeit und Selbſtbeſtimmung zugerechnet werden, ſtumpfe Paſſivität, maſchinenmäßige Lenkſamkeit, blinder Organismus, der einer höhern Hand, die ihn an unſichtbaren Fäden in Bewegung ſeze, zu Dienſten ſtehe, ſey ſein characteriſtiſches Merkmal. So und nicht anders könne Jeſus im Sinne des Supranaturaliſten erſcheinen, und wenn derſelbe in dieſem maſchinenmäßigen Götterbilde ſeinen Jeſus nicht erkennen wolle, wolle er ihn zu einer halb überſinnlichen halb ſinnlichen Erſcheinung machen, ihm menſchliche Organiſation beilegen und doch zugleich die Fähigkeit, den Geſezen derſelben gemäß afficirt zu werden, abſprechen, wolle er ihm alle natürlichen Bedingungen geiſtiger Individualität ſorgſam vindiciren und dennoch den begünſtigenden Einfluß natürlicher Umſtände auf dieſelbe abläugnen, ſeine intellectuelle und moraliſche Erhabenheit übernatürlich nennen, und gleichwohl gegen eine unwiderſtehliche Einwir-

kung der Gottheit auf ihn proteſtiren, ſo nehme er mit der einen Hand was er mit der andern gebe, und komme in den handgreiflichſten Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Ohne Freiheit und Selbſtthätigkeit ſey der Menſch nichts, alle ſeine Vorzüge und Vollkommenheiten in intellectueller und moraliſcher Hinſicht haben nur inſofern einen Werth, als er ſich dieſelben den Bedingungen ſeiner natürlichen Organiſation gemäß und vermöge eines freien Willensacts ſelbſtthätig zu eigen gemacht habe. Daher erſcheine der Stifter des Chriſtenthums nur im Syſtem des Rationaliſten wahrhaft groß, erhaben und göttlich, alles ſey das Product ſeiner freien Selbſtbeſtimmung, das Reſultat ſeines eigenen Strebens nach einem ungewöhnlichen Maaße menſchlicher Vollkommenheit. Er ſtehe als Ideal der ganzen vernünftigen Menſchheit da, weil er ſich zufolge natürlicher Wirkungsgeſeze durch eigene Kraft dazu emporgeſchwungen habe, er trage das Siegel der Göttlichkeit an ſeiner Stirne, weil er ſich daſſelbe mit eigener Hand aufzudrücken gewußt; alles, was er war und wurde, ſey er ohne eine andere als nur mittelbare und natürliche Mitwirkung Gottes durch ſich ſelbſt geweſen und geworden [10]).

In allem dieſem legt ſich uns eine Anſicht von der Perſon Chriſti dar, deren Moment in ihrem Unterſchied von der ihr entgegenſtehenden ſchon Henke treffend bezeichnete, wenn er zwiſchen einer **religio Christi** und einer **religio in Christum** unterſchied [11]). Chriſtus iſt nicht Object der von ihm geoffenbarten Religion, er iſt nur Subject einer Religion, d. h. nur Religionslehrer, Stifter des Chriſtenthums, wie ihn der

---

10) A. a. O. S. 26 f. S. 377 f.

11) Lineam instit. fidei christ. hist. critic. 1793. Praef. S. 19. *Ut omnis haec in Christum religio* (welche nach Henke *Christolatria quaedam et propemodum genus aliquod idololatriae* genannt zu werden verdient) *ad religionem Christi magis revocetur, omni opera contendendum est.*

Rationaliſt zu nennen pflegt. Die Chriſtologie hört auf, ein eigener integrirender Beſtandtheil der Dogmatik zu ſeyn, die rationaliſtiſche Dogmatik zerfällt weſentlich nur in Theologie und Anthropologie, in welchen Gott und Menſch bei allen Beziehungen, in welche ſie zu einander geſezt ſind, ohne die Vermittlung eines Gottmenſchen, in abſtractem Gegenſaz einander gegenüberſtehen [12]). Chriſtus iſt, da er nicht Gott iſt, nur Menſch, ſeinem ganzen Weſen nach eine rein menſchliche Erſcheinung, alles, was er Uebernatürliches und Göttliches zu haben ſcheint, iſt nur Sage und Dichtung, eine Ausſchmückung, welcher es ebenſo an der äuſſern geſchichtlichen Realität, wie an der innern Wahrheit der Sache ſelbſt fehlt. Hatte die orthodoxe Anſicht, um Chriſtus als Gottmenſchen zu betrachten, das Menſchliche an ihm in dem Göttlichen völlig untergehen laſſen, ſo wird er dagegen hier alles Göttlichen entkleidet, um das Menſchliche zu ſeinem vollen Rechte gelangen zu laſſen, und geſtehen muß man unſtreitig, daß Chriſtus, wenn er überhaupt Menſch ſeyn ſoll, nur im Sinne des Rationaliſten Menſch geweſen ſeyn kann. Die Frage iſt aber nur, ob ſich aus dem rein Menſchlichen, an das ſich der Rationaliſt ausſchließlich hält, um es dem Supranaturaliſten mit allem Recht entgegenzuſezen, die ganze, in der Perſon Chriſti gegebene Erſcheinung begreifen läßt? Auf dieſe Frage kann nur eine verneinende Antwort gegeben werden, da ſie der Rationaliſt ſelbſt thatſächlich verneint, wenn er den in Eine Reihe mit allen übrigen Menſchen geſtellten Stifter des Chriſtenthums auf eine Weiſe über ſie ſtellt, welche ihn zu einer ganz einzigen Erſcheinung macht. Iſt Chriſtus als göttlicher Geſandter im Sinne des Rationaliſten Stifter einer Univerſalreligion, eines Syſtems von religiöſen Wahrheiten und Lehrſäzen, die unabhängig von allen beſondern Zeit- und

12) Man vgl., wie z. B. Henke a. a. O. S. 113. die Lehre von der Perſon Chriſti unter die theologiſche Anthropologie ſtellt.

Volks-Ideen ihren lezten Grund in den religiösen Bedürfnissen der ganzen vernünftigen Menschheit, in der allgemeinen theoretischen und practischen Menschenvernunft haben, nicht dem einen wahr, dem andern problematisch scheinen, sondern vielmehr für jeden Menschen von gesunder Vernunft gleich einleuchtend und verbindend sind, ist er dadurch Beglücker der ganzen Menschheit, ja überhaupt eine himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt, so drängt sich immer wieder die Frage auf, warum gerade nur ihm ein so hoher und eminenter Vorzug zu Theil wurde, wenn auch er nur wie ein anderer Mensch ist, und man muß daher auch immer wieder darüber ungewiß werden, ob die übermenschliche Glorie, in welcher er erscheint, mit Recht nur in das Gebiet der Sage und Dichtung zu verweisen ist. Ein menschliches Individuum, das als solches zugleich die personificirte allgemeine Vernunft, der Vermittler der Menschenvernunft für alle andern Menschen seyn soll, ist keine geschichtliche Erscheinung, sondern ein Wunder in der Geschichte. Wir haben also hier einen Christus, welcher sowohl geschichtlich als ungeschichtlich, sowohl menschlich als übermenschlich, sowohl natürlich als übernatürlich ist, und die Frage, um welche es sich handelt, ist von dem Rationalisten nicht gelöst, sondern nur auf einen andern Ausdruck gebracht. Diese Frage, wird auch dadurch nicht gelöst, daß der Rationalist mit allem Nachdruck daran erinnert, jede Reihe zufälliger, ursächlich verknüpfter, auf einen hohen, heiligen, Gottes würdigen Zweck weise berechneter, durch die tauglichsten Mittel motivirter und troz aller Hindernisse glücklich hindurchgeführter Begebenheiten sey ein Werk Gottes zu nennen, und wir finden in jeder Anstalt, zu deren Realisirung sich in dem bunt durch einander laufenden Gewirre menschlicher Bestrebungen und Thätigkeiten alles so ordnen und fügen müsse, wie es nur die über uns waltende Macht und Weisheit zu bewerkstelligen im Stande sey, einen absichtsvollen Plan der göttlichen Vor-

ſehung [13]). Wenn auch allerdings von dieſem Geſichtspunct aus die Religionsanſtalt des Chriſtenthums nicht als eine gemeine menſchliche Angelegenheit, als ein durch bloßen Zufall entſtandenes Inſtitut betrachtet werden kann, ſo erſcheint dagegen nur um ſo zufälliger der Zuſammenhang, in welchem das Werk Chriſti mit ſeiner Perſon ſteht. Es muß eine ſpecielle Concurrenz der höchſten Macht und Weisheit zu demſelben vorausgeſezt werden, welche ſich unter den Begriff der allgemeinen, die menſchlichen Dinge leitenden Providenz nicht ſubſumiren läßt, wir ſehen auch ſo in der Perſon Chriſti ein Individuum, das, über die Sphäre der menſchlichen Erſcheinungen in eine übermenſchliche Höhe hinausgerückt, mit der göttlichen Vorſehung oder der Gottheit in einer Verbindung ſteht, für welche die natürliche Anſicht, zu welcher ſich der Rationaliſt bekennt, keinen Erklärungsgrund darbietet [14]).

---

13) Briefe über den Ration. S. 390 f.

14) Aus der rein äuſſerlichen Vereinigung ſo heterogener Elemente erzeugte ſich jenes hohle unmotivirte Gerede über die göttliche Würde Chriſti, das für die rationaliſtiſche Chriſtologie characteriſtiſch iſt, wie z. B. Henke a. a. O. S. 117. für das *caput rei* in dieſer Lehre erklärt, *meminisse, Jesum a se ipso et a suis propositum esse ut hominem quidem nostri simillimum, ut personam tamen singulari, mirifico et unico cognationis quasi et familiaritatis cum Deo vinculo copulatam, plenam Numine, ut ipsum Numen praesens et adspectabile, atque talem nobis et tantum nobis propositum esse illum eo fine, ut legati hujus divini majestatem atque beneficii per illam hominibus impertiti ingens pretium agnosceremus, ut decreta, consilia, praecepta Dei, ab illo patefacta, citra dubitationem tanquam vere divina, amplecteremur etc.* Hält man dieß mit dem zuvor (Anm. 11.) angeführten Urtheil Henke's zuſammen, ſo erſcheint es als die leerſte Phraſeologie, und die in ihr ausgeſprochene Anſicht iſt auch in hiſtoriſch-kritiſcher Hinſicht völlig unmotivirt, da es bei dem bekannten Verfahren

Es stellt sich auf diese Weise über die natürliche Erscheinung der historischen Person eine übernatürliche Idee, welche mit derselben in keine Einheit zusammengeht, und uns nöthigt, von dem historischen Christus einen ideellen zu unterscheiden, ohne daß wir wissen und einsehen, wie sich beide ihrem innern Zusammenhang nach zu einander verhalten, wie beide in ihrem Unterschied eine und dieselbe Person seyn können.

Allein, warum sollen denn, entgegnet der Rationalist von einer andern Seite, nicht beide auch unvermittelt neben einander bestehen können, wenn doch die Religion überhaupt theils in Ideen, welche dem Glauben, theils in Gefühlen, welche der Ahnung und dem ästhetischen Vermögen angehören, besteht, also Glauben und Gefühl d. h. Wahrheit und Schönheit auf gleiche Weise zu ihren wesentlichen Elementen hat? Wie schon Kant die Thatsachen der evangelischen Geschichte als Symbole von Vernunftideen aufgefaßt und die Person Christi idealisirt hat, so ist dieselbe Ansicht besonders von de Wette, dessen Religionstheorie hier ihre Stelle findet, weiter ausgebildet worden. Die ewigen über Verstand und Gefühl stehenden Ideen des religiösen Glaubens, behauptet de Wette, sind an sich gleichsam todt und starr, erst im Gefühl aufgefaßt und zur ästhetischen Anschauung gestaltet, können sie ins Leben eingeführt werden. Wenn auch für den Verstand, dessen Betrachtungsweise überall in Geheimnissen endigt, und nur auf das Endliche geht, die Ideen das Unerreichbare, Unendliche sind, so kommen sie dagegen für das Gefühl in bildlicher Gestalt, in symbolischer Hülle zur Anschauung, und es kann so, was der Verstand als unwahr erkennen muß, in der Form des Gefühls gleichwohl seine Wahrheit haben. Von diesem Gesichtspunct aus ist, wie

---

der Rationalisten mit der evangelischen Geschichte bloße Willkür ist, jene Aussagen in dem hier vorausgesezten objectiven Sinne zu nehmen.

überhaupt jede Geſchichte ſymboliſch iſt, d. h. Ausdruck und Abbild des menſchlichen Geiſtes und ſeiner Thätigkeit, die Erſcheinung Chriſti, ſein Leben und Tod, ſofern darin die vollkommene Enthüllung des Göttlich-menſchlichen gegeben iſt, als Symbolik d. h. als anſchauliche Darſtellung überſinnlicher Ideen zu betrachten. Ebendarin beſteht der Character, welchen das Chriſtenthum als Offenbarung hat, weil nämlich in ihm die ewigen Vernunftideen in ihrer größten Reinheit und Fülle erſchienen ſind, und der Rationalismus iſt nichts weiter als die philoſophiſche Anſicht des Offenbarungsglaubens, oder das Bewußtſeyn des Verhältniſſes, in welchem Ideen und Symbole im Chriſtenthum zu einander ſtehen. Dieſer ſymboliſchen Anſicht zufolge kann der Verſtand ſich gegen die Wunder der evangeliſchen Geſchichte ſträuben, und doch behalten dieſe Wunder als Symbole von Ideen ihre übernatürliche Bedeutung. In demſelben Sinne kann man es für einen widerſprechenden Begriff halten, daß die Gottheit mit der Menſchheit in einem Individuum vereinigt iſt, weil dadurch die Gottheit zu einem Endlichen herabgewürdigt und eigentlich nicht mehr als ſolche gedacht würde, und doch bleibt das Dogma von der Gottheit Chriſti, wenn auch nicht als Begriff, doch als äſthetiſche Idee ſtehen. Der fromme Chriſt, überzeugt von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jeſu, von der in der Einführung derſelben ſichtbar gewordenen Weisheit und Gnade Gottes, und ergriffen von der Reinheit und Erhabenheit des Characters Jeſu, glaubt und ſchaut in ihm die leibhafte Gottheit, aber er grübelt nicht darüber und fragt nicht, wie es möglich ſey, da es ihm das lebendige Gefühl als wirklich zeigt. Hinweg alſo mit all' jenen dürren Formeln der Dogmatik, von welchen ohnehin die Bibel und der Volksglaube nichts weiß: Chriſtus gelte uns als göttlicher Geſandter, als Gottmenſch, als Ebenbild Gottes, man ſey nicht zu karg in ſeiner Verherrlichung und wäge die Ausdrücke nicht zu ängſtlich ab, aber nie vergeſſe man, daß da-

bei nicht von Verſtandeswahrheit, ſondern allein von religiöſer Schönheit die Rede iſt, und wer darüber zum Volke ſpricht, thue es nie ohne den Aufſchwung und die Wärme der frommen Begeiſterung. Hier bewähre ſich, ſagt De Wette, der Vortheil der Unterſcheidung der verſtändigen und äſthetiſchen Anſicht. Wer in der Religion nur die erſte gelten laſſe, müſſe dieſe Lehre verwerfen und conſequenter Weiſe haben es auch alle ſogenannten Rationaliſten gethan, wir aber können und müſſen ſie, als zur äſthetiſchen Anſicht gehörig, als ein ſchönes bedeutungsvolles Bild ſtehen laſſen, und nicht als ein Gedicht der frommen Phantaſie, der überſpannten Begeiſterung, ſondern als Ergebniß einer geſchichtlich religiöſen Erfahrung. Damit aber ſchließen wir die Metaphyſik davon aus, und ſtellen uns auf den ſittlichen Standpunct. Es ſey nicht ſowohl vom Weſen als vom Character Chriſti die Rede. Die vorhandenen dogmatiſchen Beſtimmungen ſeyen übrigens leicht auf das Verhältniß der natürlichen und idealen Anſicht zurückzuführen, nach welcher man Jeſus betrachten könne. Menſch ſey er natürlich betrachtet, und Gott ideal äſthetiſch betrachtet, und ſo wie beide Anſichten im Grunde Eins ſeyen, ſo ſey es nur Eine Perſon, der Gottmenſch, nicht zwei Perſonen, ſondern zwei Naturen [15]).

Es bedarf nur der einfachen Darlegung dieſer Theorie, um ſogleich zu ſehen, was an ihr iſt. Welchen Werth und Gehalt kann eine Theorie haben, deren kurzer Sinn iſt: Gott und Gottmenſch iſt Chriſtus freilich nicht, allein es

15) De Wette, Religion und Theologie. 1815. Zweite Ausg. 1821. S. 99. 185. 251. Vgl. Bibliſche Dogmatik §. 255. Kirchliche §. 64 f. Zur De Wette'ſchen Theorie darf wohl auch die Anſicht Haſe's (Lehrb. der ev. Dogm. 2te Ausg. 1838. S. 285.) gerechnet werden, ſo weit ſich dieſelbe auf einen beſtimmteren Begriff bringen läßt.

thut dieß nichts zur Sache, man kann ſich ja vorſtellen, daß er es iſt, und ſo von ihm reden, wie wenn er es wäre. Dem ſo vorgeſtellten oder idealen Chriſtus kann man ſodann getroſt alles zuſchreiben, was dem wahren und wirklichen beizulegen ohne Sinn und Verſtand wäre. Wie iſt es in der That möglich, eine ſo unnatürliche, ſelbſt in moraliſcher Hinſicht ſo zweideutige Theorie aufzuſtellen? Und für welchen Zweck geſchieht dieß? Um zu erklären, wie Chriſtus als bloßer Menſch zugleich die ſo eigenthümliche und einzige Erſcheinung ſeyn konnte, welche er der Geſchichte zufolge war. Wie wenn dadurch wirklich etwas erklärt würde, wenn ich mir etwas vorſtelle, wovon ich mir zugleich ſagen muß, es ſey nicht wirklich ſo, wie ich es mir vorſtelle! Soll mit der natürlichen geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti zugleich jene äſthetiſche Anſchauung als eine blos ideelle Vorſtellung verbunden werden, ſo wird hiemit nur geſagt, man habe ſich Chriſtus von Anfang an auf dieſe Weiſe vorgeſtellt, aber es iſt dieß nur eine Vorſtellung ohne Realität, und wenn man auch früher an der Realität der Vorſtellung nicht zweifelte, ſo kommt nun, was gerade das Bedenkliche der Sache iſt, ſobald ſie zur Theorie erhoben wird, das beſtimmte Bewußtſeyn hinzu, daß die Vorſtellung ohne alle objective Realität iſt. Doch es ſollen ſich ja in dieſen äſthetiſchen Symbolen und Anſchauungen höhere religiöſe Ideen reflectiren! Allein es deckt ſich uns hier nur ein neuer Mangel dieſer Theorie auf. Soll Chriſtus, wenn er auch nicht wahrhaft Gott und Gottmenſch war, doch wenigſtens als Gott und Gottmenſch angeſchaut werden, ſo ſoll er ideell geweſen ſeyn, was er in der Wirklichkeit nicht war, aber es läßt ſich ja auch nicht einmal ideell ein ſolche Idee mit ſeiner Perſon verbinden, da auf dem Standpunct des Rationalismus, auf welchem Gott und Menſch in abſtractem Gegenſaz einander gegenüberſtehen, von einer realen Einheit Gottes und des Menſchen, ſomit auch von einer Idee derſelben nicht die Rede ſeyn kann.

Die de Wette'sche Theorie steht in dieser Hinsicht selbst gegen die Kant'sche sehr zurück. Das sittliche Ideal hat als Ideal seine Realität darin, daß in ihm als Einheit gedacht wird, was in der Wirklichkeit unendliches Werden, die unendliche Annäherung an die Idee ist, das Ideal ist so wenigstens aus der Wirklichkeit abstrahirt, die Idee der Einheit Gottes und des Menschen aber, wie sie bei dem Dogma von der Gottheit und Person Christi zu Grunde liegt, ist kein Ideal, sondern der Begriff eines an sich seyenden Verhältnisses, dessen Realität vor allem für sich feststehen muß, wenn die Idee ihre innere objective Wahrheit haben soll. Darum löst sich alles, was diese Theorie zu der rein menschlichen Erscheinung Christi Uebermenschliches hinzufügen will, in einen rein subjectiven Schein auf [16]). Während der kritische Verstand

16) Alles, was auf diesem Standpunct von Christus prädicirt wird, ist eine rein subjective Vorstellung, oder Christus ist nur ein subjectives Ideal, bei welchem man es ganz dahingestellt läßt, was es objectiv ist. Offener ist dieß von niemand ausgesprochen worden, als von Jacobi in der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. 1811. in folgender, an den Wandsbecker Boten gerichteten, Stelle S. 62.: „Es leuchtet uns ein, redlicher Mann, wie sich dir alles, was vom Menschen Göttliches angeschaut werden, und mit diesem Anschauen ihn zu göttlichem Leben erwecken kann, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Sofern es das an sich Gute und Göttliche allein ist, was du in ihm verehrst, erhält sich deine Seele aufrecht, erniedrigst du nicht Vernunft und Sittlichkeit in dir durch Götzendienst. Was Christus ausser dir für sich gewesen, ob deinem Begriff in der Wirklichkeit gemäß oder nicht gemäß, ja ob überhaupt in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit deiner Vorstellung und des Werthes der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was er in dir ist, darauf allein kommt es an, und in dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen: du schauſt durch ihn die Gottheit, so weit du sie zu schauen vermagst, und in-

den unwiderſprechlichen Beweis führt, daß Chriſtus ſeinem Urſprung und Weſen nach nur Menſch war, ſoll ihn gleichwohl der doketiſche Schein einer höheren göttlichen Würde umſchweben. Wozu dieß, wenn ſie der bloße Schein des Göttlichen war, in welchem der Menſch ſich ſeiner wahren Einheit und Verſöhnung mit Gott nicht bewußt werden kann? Und doch bleibt uns von dieſer Theorie wenigſtens dieß als das hiſtoriſch Merkwürdige zurück, daß ſie auch auf ihrem rationaliſtiſchen Standpunkt das Bedürfniß anerkannte, über die menſchliche Erſcheinung die Idee zu ſtellen. Das Mangelhafte aber iſt, daß die Idee ſich erſt mit ihrem Inhalt erfüllen und zur objectiven Realität werden muß, und ſolange dieß nicht geſchehen iſt, bleibt auch die geſchichtliche Erſcheinung Chriſti nicht erklärt, wie er als bloßer Menſch, wie er war, auch nur das geweſen und geworden ſeyn kann, wofür der Rationaliſt ihn hält, der Stifter einer die ganze Menſchheit umfaſſenden und beglückenden Univerſalreligion. Dieß ſind alſo die Momente, die nun nicht mehr aus dem Auge gelaſſen werden dürfen.

Wir haben hier den Rationalismus in der Spize ſeiner Einſeitigkeit, ſeiner Subjectivität vor uns, aber es iſt durch ihn doch ein Punkt zur Evidenz gebracht, welcher ſeitdem die feſte unumſtößliche Grundlage jeder Vorſtellung von der Perſon Chriſti bleiben mußte, die ſich nicht in den geradeſten Widerſpruch zu dem ganzen Bewußtſeyn der Zeit ſezen wollte, die Realität der menſchlichen Natur Chriſti, oder die Wahrheit, daß Chriſtus, wenn er nicht wahrer und wirklicher, natürlicher Menſch war, nicht als freies ſittliches Subject gedacht werden kann. Daß er, wenn es überhaupt möglich ſeyn ſoll, eine vernünftige Vorſtellung mit ſeiner Perſon

---

dem du dich zu den höchſten Ideen mit ihm emporſchwingſt, wähnſt du, unſchädlich irrend, dich nur an ihm dazu emporzuſchwingen.

zu verbinden, vor allem Mensch im vollen Sinne des Worts gewesen seyn muß. Der Rationalismus hat hierin wenigstens das Seinige geleistet. Wendet man sich aber vom Rationalismus zu dem ihm gegenüberstehenden Supranaturalismus, so kommt man in der That in Verlegenheit, auch nur etwas zu sagen, was eine bestimmtere Vorstellung von ihm gibt. Er characterisirt sich eigentlich nur dadurch, daß er alle Merkmale eines in sich völlig haltungslosen Systems an sich trägt. Es kann nichts Matteres, Geistloseres, Unwissenschaftlicheres geben, als den Supranaturalismus, wie er in den ersten Decennien des jezigen Jahrhunderts in den dogmatischen Systemen eines Reinhard, Schott, Bretschneider u. a. erscheint. Theils werden die alten Formeln und Bestimmungen, deren undenkbarer Widerspruch längst nachgewiesen ist, auf eine völlig begrifflose Weise wiederholt [17]) und die biblischen und kirchlichen Vorstellungen so viel möglich ohne eigenes Urtheil aufgeführt, theils besteht das Urtheil nur in einer rationalistischen Kritik, in welcher Rationalismus und Supranaturalismus auf eine ganz indifferente

17) So begrifflos, daß Reinhard, wenn er in den Vorlesungen über Dogmatik. 1801. S. 150. den Begriff der Dreieinigkeit so definirt: ***Trinitas est illud attributum (!) naturae divinae, qua communis est tribus individuis, coexistentibus quidem illis, sed vere diversis***, ohne es zu ahnen, als Vertheidiger der orthodoxen Lehre, in den offenbarsten Tritheismus verfällt. Aber auch Schott, dessen Epitome theol. christ. dogmaticae 1811. gleichfalls eine der dürftigsten Gestalten des Supranaturalismus ist, drückt sich S. 190. beinahe ebenso tritheistisch aus. Man hat Storr und Reinhard Säulen des Supranaturalismus genannt (De Wette, Dogmatik der protest. Kirche. 3te Aufl. S. 24.), auf welcher schwachen Säule aber der Supranaturalismus, wenn er überhaupt je von Säulen getragen wurde, wenigstens in einem Reinhard ruhte, kann schon jener Eine Saz zeigen.

Weiſe in einander übergehen, und das kirchliche Syſtem, deſſen Grundſäze und Dogmen aufrecht erhalten werden ſollen, in allen Hauptpuncten preisgegeben wird. Das Leztere iſt am meiſten bei Bretſchneider der Fall [18]), welcher namentlich in Hinſicht der Lehre von der Perſon Chriſti das Verlangen, die Vernunft gefangen zu nehmen, und dieſe Lehre als bloßes Geheimniß zu glauben, für unſtatthaft erklärt. Die kirchliche Lehre habe kein practiſches Intereſſe, und man dürfe keinen verkezern, der es bedenklich finde, eine metaphyſiſche Verbindung zwiſchen Gott und Jeſus anzunehmen, und ſich begnüge, an eine moraliſche Verbindung beider zu glauben, nach welcher Jeſus der von Gott erleuchtete und belehrte Erlöſer und Beglücker der Menſchen war; auch die metaphyſiſche Vereinigung habe ja nur inſofern ein religiöſes und practiſches Intereſſe, in wiefern aus ihr eine moraliſche Vereinigung entſtanden ſey. Dabei ſoll aber gleichwohl die Schriftlehre, daß der Sohn Gottes, ein göttliches Weſen (nicht im Sinne der Subordinatianer), ſich mit dem Menſchen Jeſus bei ſeiner Geburt auf das innigſte vereinigte, ſo daß beide Eine Perſon bildeten, unter die Religionsgeheimniſſe gehören, die die Vernunft weder zu beweiſen, noch zu widerlegen wiſſe. — Wie wenn es, wenn man einmal alle Prämiſſen der Kirchenlehre in der Schrift findet, möglich wäre, zwiſchen Schriftlehre und Kirchenlehre ſo zu ſcheiden, und nicht auch die Kirchenlehre als die nothwendige Conſequenz der Schriftlehre mit demſelben Argument wie dieſe vertheidigt werden könnte, daß aus der ſubjectiven Unmög-

18) Schon in der erſten Ausgabe des Handbuchs der Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche 1818. Bd. 1. S. 509. Bd. 2. S. 159. In der Folge konnte Bretſchneider, wie bekannt iſt, der Einwirkung der rationaliſtiſchen Principien auf ſein der Grundlage nach ſupranaturaliſtiſches Syſtem noch weniger widerſtehen.

lichkeit, ſich eine ſolche Verbindung vorzuſtellen, nicht die objective Unmöglichkeit derſelben gefolgert werden könne! In lezter Beziehung zog man ſich aus ſo ſchwankenden Principien immer wieder in den allgemeinen Grundſaz zurück, daß es jedem Chriſten erlaubt ſeyn müſſe, die nähern Beſtimmungen der Kirche über eine ſolche Lehre auf ſich beruhen zu laſſen, und ſich die Art der Vereinigung eines Göttlichen und Menſchlichen in Jeſu ſo vorzuſtellen, wie er glaube, daß es den Ausdrücken der Schrift gemäß ſey [19]), womit nur ausgeſprochen wurde, was als Thatſache vor Augen liegt, daß der Supranaturalismus jener Periode nichts anderes iſt, als die völlige Auflöſung des kirchlichen Syſtems in ein Aggregat rein ſubjectiver Vorſtellungen. Von dieſem Rechte der Subjectivität hat unter den in dieſe Klaſſe gehörenden Theologen kaum ein Anderer ausgedehnteren Gebrauch gemacht als Steudel, welcher als „der lezte literariſch namhafte Sproß des vorzüglich unter der Auctorität Storrs ausgebildeten Supranaturalismus“ [20]) hier noch erwähnt zu werden verdient [21]). So ernſt und nachdrücklich die Steudel'ſche Glaubenslehre an dem Grundſaze feſthält, daß nichts als chriſtliche Wahrheit gelten könne, was nicht als ſicheres Ergebniß aus der Schrift ermittelt ſey, ſo ſubjectiv iſt das ganze Gepräge derſelben, und das geſchichtlich Merkwürdige iſt nur dieß, daß der Supranaturalismus auch in ihr an der Möglichkeit verzweifelt, die kirchliche Lehre mit ſeinem dogmatiſchen Bewußtſeyn zu vereinigen. Der kirchlichen Lehre von der Trinität wird zum Vorwurf gemacht, daß ſie ohne

19) Bretſchneider a. a. O. Bd. 2. S. 157.

20) Wie Steudel von Tholuck (Vermiſchte Schriften. Th. 2. S. 147.) bezeichnet wird.

21) Die Glaubenslehre der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche, nach ihrer guten Begründung, mit Rückſicht auf das Bedürfniß der Zeit. 1834.

Grund der heiligen Schrift ſich bemühe, begriffsmäßige Vorſtellungen über das innere Verhältniß, das in der Gottheit zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt ſtattfinde, zu bilden, und die Anmuthung mache, in Gottes Weſen, welches ſelbſt ein perſönliches ſey, drei Perſonen zu ſezen, was nicht angehe. Wenn jedoch nach der eigenen Anſicht Steudels die verſchiedenen Offenbarungen Gottes nicht blos auf einer Verſchiedenheit der Offenbarungsweiſen Gottes, da hieraus das Selbſtbewußtſeyn Chriſti, als des vorweltlich daſeyenden, nicht erklärbar wäre, ſondern auf dem reellen Unterſchiede der Offenbarungsſeiten in Gott beruhen ſollen, deſſen Idee ſomit verwirklicht ſey, 1. als Grund und Bedingung alles Seyns, Fortbeſtehens und Geſchehens; 2. als innigſte Verwandtſchaft Gottes mit dem Seyenden, Darſtellbarkeit Gottes durch das Seyende, und 3. als Mittheilbarkeit Gottes an das Seyende, ſo daß dieſes, um zu ſeyn, was Gott will, von ihm durchdrungen wird [22]); ſo möchte ſchwer zu beſtimmen ſeyn, wie Offenbarungsſeiten von Offenbarungsweiſen verſchieden ſeyn ſollen, wenn zugleich behauptet wird, daß es gegen die Schrift ſey, ſich die Trinität als ein inneres Verhältniß Gottes zu denken. Noch ſchwieriger dürfte es aber ſeyn, die Steudel'ſche Darſtellung der Lehre von der Perſon Chriſti, in welcher Steudel gleichfalls der kirchlichen Lehre völlig den Rücken kehrt, und die dabei gemachten Verſuche, zu erklären, wie das Selbſtbewußtſeyn Jeſu, als übergegangen in das Selbſtbewußtſeyn ſeiner, als Gottes, ſich denken laſſe, auf einen klaren und haltbaren Begriff zu bringen [23]). Wir kön-

22) A. a. O. S. 431 f. 435.

23) Im Allgemeinen ſoll die Darſtellung des Göttlichen in Chriſtus Selbſtdarſtellung Gottes in ihm ſeyn, und als koſtbares Ergebniß hervortreten: „Es iſt keine Grenze für die innige Nähe, bis zu welcher die Gottheit zu der Menſchheit ſich herablaſſen mag, um mit ihr ſich zu vereinigen, ſo wie die Menſch-

nen jedoch Vorstellungen, welche durchaus so subjectiver Natur sind, auf sich beruhen lassen, und mit dem negativen Resultate uns begnügend, daß selbst die strengsten Supranaturalisten sich nur dazu gestimmt sahen, das kirchliche System in der Subjectivität ihres Supranaturalismus, welcher selbst nur eine andere Form des herrschenden Rationalismus war, vollends untergehen zu lassen [24]), aus diesem ganzen Kreise

---

heit ihrem Einflusse sich zugänglich beweist, und es ist keine Grenze für die Verwandtschaft, in welche die Menschheit mit Gott treten mag, so wie sie für diese Verwandtschaft sich eignet" (a. a. O. S. 335.). Sobald man aber mit dieser schrankenlosen Einheit Gottes und des Menschen Ernst machen wollte, um sie in einem andern als moralisch-erbaulichen Sinne zu nehmen, würde sogleich die Steudel'sche Polemik gegen die speculative Theologie mit ihrem entschiedenen Widerspruch entgentreten.

24) Es erhellt auch aus dem Obigen, was überhaupt klar genug vor Augen liegt, wie verfehlt es ist, den Supranaturalismus der Periode, von welcher hier die Rede ist, für identisch mit dem alten kirchlichen System zu halten. Dieses hatte allerdings im Supranaturalismus seine lezte Stüze, der wesentliche Unterschied aber besteht in folgenden Momenten: 1. Während das alte System in seiner Grundlehre von der Göttlichkeit der Schrift die absolute Wahrheit aller seiner Lehren schlechthin voraussezte, verfährt der Supranaturalismus auf dieselbe räsonnirende Weise, wie der Rationalismus. Das alte Dogma hat demnach im Supranaturalismus seine Wahrheit nicht mehr unmittelbar in sich selbst, sondern das seiner denkenden Thätigkeit sich bewußte Subject will sich derselben erst von seiner innern Selbstgewißheit aus auf dem Wege der Reflexion gewiß werden. Supranaturalismus und Rationalismus stehen daher auf demselben Boden der Reflexions-Theologie und haben somit in dieser formellen Hinsicht dieselbe Stellung zum alten Dogma, als dem gegebenen Object, auf das sich das denkende Subject bezieht. 2. In Ansehung der einzelnen Lehren des Systems trägt der Supranaturalismus kein Bedenken,

trüber, beengender Anſichten uns hinwegwenden, um freiere und weitere Räume zu gewinnen.

Drittes Kapitel.

Schelling, Fichte, Daub.

Die Morgenröthe eines neu aufgehenden Tages war angebrochen, als Schelling ſeinen auf feſter, ſelbſtſtändiger Grundlage gewonnenen Standpunct in den ſchönen, begeiſterten Worten ausſprechen konnte: „Die Vorzeit hat ſich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens ſind wieder zugänglich, der Geiſt darf ſich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit ſpielen. Es regt ſich in allem Ernſte eine in Bezug auf die zunächſt vorhergegangene völlig neue Zeit,

---

im Intereſſe deſſelben Princips, das er mit dem Rationalismus theilt, die alten Beſtimmungen fallen zu laſſen. Es iſt im Grunde zufällig, wie viel er von ihnen in ſich aufnimmt, und es gibt Grundlehren der alten Orthodoxie, wie die Lehre von der Erbſünde, in welchen er dem Rationalismus weit näher ſteht als dem alten Syſtem. 3. Was er im Sinne des alten Syſtems und im Gegenſaz gegen den Rationalismus feſthält, iſt nur der übernatürliche Urſprung des Chriſtenthums. An dieſer Grundanſicht hängt eigentlich allein noch das alte kirchliche Syſtem, und der Supranaturalismus theilt mit ihm die Anerkennung deſſelben übervernünftigen Princips, aber auch dieſe Ueberzeugung will er erſt durch die logiſche Demonſtration begründen. Man kann daher ſagen, der Supranaturalismus ſey, wie er ja von Anfang an weſentlich apologetiſch war, die in die lezten Principien ſich zurückziehende Apologetik des alten Syſtems, deſſen übernatürliches Princip durch denſelben räſonnirenden Verſtand, welcher das Princip des Rationalismus iſt, gerettet werden ſoll.

und die alte kann sie nicht fassen, und ahndet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensaz sey. Ja, blind genug, will sie im Gefühl ihrer Ohnmacht sich selbst einen Theil des Bessern aneignen, ohne Einsicht und ohne Geschick. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit, und insofern ihre Grenze, sie liegt wissenschaftlich ausgesprochen in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und daurendes Denkmal bleiben wird. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das er kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen" [1]). Es war dieß der kräftige Umschwung des Bewußtseyns aus der Abstractheit des Kantisch-Fichte'schen Idealismus, welcher über die Subjectivität des Ich und die Unendlichkeit seines Sollens nicht hinwegkommen konnte, in die Objectivität des Seyns und der Natur. Dieser Umschwung selbst aber würde an die Stelle der bisherigen Einseitigkeit nur eine andere gesezt haben, wenn es jezt nur darum zu thun gewesen wäre, von dem bisher behaupteten Standpunct der Subjectivität auf den entgegengesezten der Objectivität überzugehen. Dieß wäre nur die andere Seite derselben Einseitigkeit gewesen, und wie stünde es mit dem immanenten Fortschritt des Geistes, wenn auf der folgenden Stufe sogleich wieder verloren gehen könnte, was auf der vorangehenden gewonnen zu seyn schien? Kam das Subject dadurch nur zu seinem Rechte, daß es seiner Unendlichkeit sich bewußt wurde, so kann dieses Bewußtseyn ihm nie mehr entschwinden. Nicht darin also besteht der weitere Fortschritt, daß die Unendlichkeit des Subjects schlechthin negirt wird, sondern nur darin, daß sie als eine einseitige erkannt und in das rechte Verhältniß zur Objectivität gesezt wird, der Idealismus auch zum Realismus wird. Daher

1) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Tüb. 1806. S. 46.

iſt die Epoche machende Bedeutung Schellings näher dieſe, daß er das Abſolute als die Identität des Subjects und Objects beſtimmte, und in dieſer abſoluten Einheit die Einſeitigkeit des Einen wie des Andern aufgehoben wiſſen wollte. Dieſe Einheit iſt nur Gott, und die Philoſophie wurde ſo mit Einem Male wieder zur Wiſſenſchaft des Göttlichen als des allein Poſitiven, zur Wiſſenſchaft des Göttlichen als des allein Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, zur Naturphiloſophie, mit deren Idee man nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, ſondern auch über die Erkenntniß überhaupt zu der Anſchauung in der Wirklichkeit fortgehen wollte: nur in dem Punct, wo das Ideale uns ſelbſt ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden iſt, in dieſem Punct allein ſollte die lezte, die höchſte Befriedigung und Verſöhnung der Erkenntniß liegen.

Gott iſt, als das Abſolute, die Identität des Subjects und Objects, des Erkennens und Seyns, des Idealen und Realen, des Unendlichen und Endlichen. Dieſe Einheit iſt aber keine abſtracte, ſondern concrete, in ſich lebendige, d. h. eine ſolche, mit welcher in Gott ſowohl ein Unterſchied als eine Einheit, nicht blos ein Seyn, ſondern auch ein Werden, ein nothwendiger Lebensproceß geſezt iſt. Ein Weſen, das blos es ſelbſt wäre, als ein reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm ſelbſt, denn es hätte nichts, darin es ſich offenbar würde, es offenbart ſich nicht, wenn es blos es ſelbſt iſt, wenn es nicht in ihm ſelbſt ein Anderes, und in dieſem Andern ſich ſelbſt das Eine, alſo wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von ſich ſelbſt und einem Andern iſt. Was als Eins iſt oder exiſtirt, muß in dem Seyn nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt und eines Andern ſeyn. Dieſes Andere kann von dem Einen nicht verſchieden, ſondern ſelbſt nur das Eine ſeyn, aber als ein Anderes. Was als Eines iſt, muß daher in dem Seyn ſelbſt nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt als Einheit und ſeiner ſelbſt als des Gegen-

theils oder als Vielheit seyn, und dieses Band ist eben die Existenz dieses Wesens selbst. Es existirt also wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige Copula beider, ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und nichts Anderes. Die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut, ist nichts anderes, als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht verschieden. Diese lebendige Identität, in welcher sowohl der Widerstreit, oder das Leben, als die Einheit, oder die Sänftigung des Lebens ist, nennt Schelling die Selbstgeburt des göttlichen Wesens. Das Wesen gebiert sich ewig in die Form, und gibt in dieser Geburt nur sich selbst, d. h. die Einheit zur Frucht, es hat den Gegensaz ewig und ursprungslos in sich, aber nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend tritt es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Wesen beruhigte Gegensaz, oder die Form, in das Wesen verklärt, und selbst wesentlich in ihm, also daß das Eine die Allheit und die Allheit das Eine ist, und so erst die Existenz aller Existenz vollendet hervorbricht. Dieses dem Wesen nach ewige Ineinanderscheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Daseyn ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und seiner Selbstoffenbarung betrachtet. Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, wodurch das Unendliche das Endliche und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe, welche allein durch den Gegensaz zur Einheit mit sich selbst bringt, oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes, aber es ist darum nichts Unbegreifliches, sondern durch sich selbst klar, wie der sonnenhelle, lebensvolle

Tag, ob es gleich den Meiſten das Unbegreiflichſte dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich und nicht todt ſey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erſcheinen müßte [2]).

Wird das Weſen Gottes auf dieſe Weiſe beſtimmt, ſo daß es zum Weſen Gottes gehört, ſich ſelbſt zu offenbaren, und in dieſer Selbſtoffenbarung die Momente eines durch das Weſen Gottes bedingten Lebensproceſſes zu durchlaufen, ſo ſind Natur und Geſchichte die Verwirklichung der Idee Gottes. Auch das Chriſtenthum kann daher nur unter den Geſichtspunct der Idee des allgemeinen Proceſſes, in welchem Gott als die Einheit des Endlichen und Unendlichen ſich verendlicht und Menſch wird, um im Endlichen der Unendliche zu ſeyn, geſtellt werden. Mit der Schelling'ſchen Idee Gottes iſt unmittelbar auch die Idee einer ſpeculativen Theologie gegeben, deren weſentlichen Inhalt Schelling ſchon in der erſten Entwicklungsperiode ſeines Syſtems in die Idee einer dem Weſen Gottes immanenten Dreieinigkeit und in die Idee einer ewigen Menſchwerdung Gottes ſezte [3]). Daß man, ſolange man ſich von der äuſſern Geſchichte nicht zur Idee erhebe, die hiſtoriſchen Thatſachen nur in ihrer empiriſchen Einzelnheit nehme, ſie alſo nicht ſpeculativ auffaſſe, keinen vernünftigen Sinn mit ihnen verbinden könne, daß, wenn die Theologen die Menſchwerdung Gottes blos empiriſch davon nehmen, daß Gott in einem beſtimmten Moment der Zeit menſchliche Natur angenommen habe, ſich ſchlechterdings nichts dabei denken laſſe, da Gott ewig auſſer aller Zeit ſey, die Menſchwerdung Gottes daher nur eine Menſchwerdung von Ewigkeit ſeyn könne, behauptete Schelling auf das Entſchiedenſte. Der Menſch Chriſtus iſt in der Erſcheinung nur

2) A. a. O. S. 60 f.

3) Vorleſungen über die Methode des academiſchen Studiums. 1803. Man vgl. beſonders die achte Vorl. S. 179.

der Gipfel der Menschwerdung, und insofern auch wieder der Anfang derselben, weil sie von ihm aus sich dadurch fortsezen sollte, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von welchen er das Haupt ist. Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft objectiv geworden, zeugt die Geschichte. Denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart? Der Gegensaz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besondern Bestimmungen des Christenthums einzusehen. Die alte Welt ist insofern die Naturseite der Geschichte, als die in ihr herrschende Einheit oder Idee das Seyn des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Welt und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche wurde, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten, er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt, und als solches das Licht der neuen Welt ist. Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in der Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums, und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben ist in der Idee der Dreieinigkeit, welche ebendeßwegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Die Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt liegt darin, daß

der ewige, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche ſelbſt iſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt, und welches als ein leidender und den Verhältniſſen der Zeit untergeordneter Gott erſcheint, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrſchaft des Geiſtes eröffnet.

Schon in dieſer erſten, noch in den allgemeinſten Umriſſen gegebenen Form der Schelling'ſchen Lehre von Gott ſind die Ideen enthalten, welche die ſpeculative Theologie ſeitdem nicht mehr fallen laſſen, die ſie nur weiter verfolgen und in ihrem innern Zuſammenhang tiefer begründen konnte. Der Grundgedanke iſt der göttliche Selbſtvermittlungsproceß, in welchem allein das Weſen Gottes ſeinen beſtimmten concreten Inhalt hat, und der Fortſchritt in der weitern Entwicklung der Schelling'ſchen Lehre geſchah daher (in der Abhandlung über die Freiheit) dgdurch, daß der in das Weſen Gottes geſezte Unterſchied, als die Dualität von Natur und Geiſt, oder des dunkeln und lichten, des böſen und guten Princips aufgefaßt und der Proceß des in der Natur und der Welt- und Menſchengeſchichte ſich entwickelnden göttlichen Lebens in ſeinen beſtimmteren Momenten und Wendepuncten dargelegt wurde. Wenn Schelling in dieſer weitern Durchführung ſeines Princips und Syſtems es nicht verſchmähte, auf dem Grunde der ältern proteſtantiſchen Myſtik in das Geheimniß des göttlichen Weſens einzudringen, ſo hat dieß für die hiſtoriſche Betrachtung noch das beſondere Intereſſe, daß ſich dadurch recht anſchaulich herausſtellt, wie dieſelben ſpeculativen Ideen, ſo verſchieden auch die Formen ſind, die ſie zu verſchiedenen Zeiten annehmen, immer wieder hervortreten, und ſich ſowohl in der Philoſophie als der Theologie als die innere bewegende Macht, als das den Fortſchritt des Geiſtes beſtimmende Princip kund thun. Die ewige Geburt des göttlichen Weſens, oder der immanente,

durch die Dualität der Principien bedingte Proceß ist das Gemeinsame, worin Schelling und Böhme zusammentreffen, und die genannte Abhandlung hat den Beweis gegeben, welcher wissenschaftlichen Verarbeitung das zwar noch formlose aber inhaltsreiche Material der Böhme'schen Idee fähig war. Der Gang, welchen Schelling in jener Abhandlung genommen hat, ist zu bekannt, als daß derselbe hier erst auseinanderzusezen wäre. Es genügt daher die wesentlichen Momente kurz hervorzuheben. Es sind folgende: 1. Gott an sich, als Einheit, oder, wie Schelling dieses höchste Princip seines Systems bezeichnet, als absolute Indifferenz oder als Ungrund; 2. die Welt oder die Schöpfung, in welcher Gott nach der realen, dunkeln, noch nicht intelligenten Seite seines Wesens, sofern der Grund in ihm ist, sich ausbreitet, oder sich herabläßt, indem er sich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von sich zum Grunde macht, damit die Creatur möglich sey, und in diesem Werke seiner Demuth und Herablassung, der Schöpfung, sich wie dem Werden, so auch dem Leiden unterwirft. 3. Der Wendepunct, in welchem der aus seinem Ansichseyn in die Besonderheit des Seyns, die Welt, die Natur herausgetretene Geist sich gleichsam sammelt und concentrirt, um zu sich zu kommen und sich in sich selbst in einem lichten Mittelpunct zu erfassen, ist der Mensch, in welchem das Besondere zugleich das Allgemeine, aber mit concreter Bestimmtheit ist. Der Mensch ist, wie Schelling sagt, der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte, oder er ist es, in welchem, um mit J. Böhme zu reden, das Centrum der Geburt auch ein Centrum der Wiedergeburt ist. Was Schelling über den Menschen, sofern er als der urbildliche und göttliche Mensch der höchste Gipfel der Offenbarung ist, kurz andeutet, schließt die ganze Lehre von der Erlösung in sich. Ist im Menschen, wie Schelling sagt, die ganze Macht des finstern Princips und zugleich die ganze Kraft des Lichts

geſezt, ſo hat er das Princip der Erlöſung und der Gnade ebenſo von Ewigkeit in ſich, wie das Princip des Falls und der Sünde, und die äuſſere Geſchichte des Chriſtenthums iſt nur die Manifeſtation deſſen, was die Idee des urbildlichen Menſchen in ſich begreift. Was der Menſch, ſo betrachtet, iſt, kann nur aus dem Zuſammenhang des ganzen Proceſſes begriffen werden, in welchem Gott in der Welt und Weltgeſchichte ſich offenbart. Die Momente des göttlichen Lebensproceſſes ſind auch die Momente der Welt- und Religionsgeſchichte. Wie in Gott Natur und Geiſt als zwei weſentlich verſchiedene Momente zu unterſcheiden ſind, ſo gibt es auch in der Geſchichte, als der Offenbarung Gottes, eine Periode der Natur und eine Periode des Geiſtes, und wie die Natur, oder der Grund in Gott, das Vorangehende iſt, die Vorausſezung Gottes, als des wahrhaft perſönlichen und intelligenten Weſens, ſo hat ſich auch in der Geſchichte der Geiſt der Liebe nicht alsbald geoffenbart. Der Grund mußte zuerſt für ſich wirken, oder Gott bewegte ſich nur nach ſeiner Natur und nicht nach ſeinem Herzen oder der Liebe. Daher iſt die ganze vorchriſtliche Zeit die Zeit der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für ſich vermöchte. Weil aber das Weſen des Grundes für ſich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, ſo mußte die Zeit kommen, wo die Herrlichkeit der Natur ſich auflöste und der ſchöne Leib der alten Welt in ſich ſelbſt zerfiel. Das Ende der alten Zeit iſt aber nur der Anfang der neuen, in welcher mit dem Chriſtenthum das zweite Princip, das Princip des Geiſtes und der Liebe das überwiegende wurde. Dieſes Uebergewicht konnte es erſt dadurch gewinnen, daß das erſte Princip ſich immer mehr in ſeiner Unmacht kund that. Die fortgehende Entwicklung iſt zugleich eine immer größere Scheidung und der Gegenſaz zwiſchen Natur und Geiſt, Dunkel und Licht, muß auch als der Gegenſaz des Böſen und Guten betrachtet werden. Je mehr das im Grunde waltende Prin-

cip sich in seiner Selbstheit ergreifen wollte, desto mehr nahmen die Mächte der Natur die Natur böser Geister an, den Glauben an die Götter verdrängte eine falsche Magie und Theurgie, und das höhere Licht des Geistes, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß, in noch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung, mußte ebendeßwegen, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher menschlicher Gestalt erscheinen. Nur Persönliches kann Persönliches heilen: daher mußte Gott Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. So begann mit dem Christenthum ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintrat, und ein erklärter bis zum Ende der jezigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und Bösen anfing, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als actu wirklich sich offenbart.

Die ganze Welt- und Religionsgeschichte zielt demnach darauf hin, daß Gott wahrhaft Mensch wird. Er wird Mensch in dem urbildlichen göttlichen Menschen, der, wie er im Anfang bei Gott war, so auch der höchste Gipfel der göttlichen Offenbarung ist. Nur in ihm geschieht die Verklärung der Natur zum Geist, wodurch Gott zum wahrhaft persönlichen und intelligenten Wesen wird. Wer ist aber dieser urbildliche und göttliche Mensch? Er kann nur Christus seyn, aber Christus nicht als einzelnes Individuum, sondern als allgemeiner idealer Mensch. Nur in der Menschheit im Ganzen erhebt sich Gott zur actuellen Existenz, zur Persönlichkeit, und wie auch das Verhältniß Christi zu den übrigen Menschen bestimmt werden mag, so kann doch, was nur von der Menschheit im Ganzen gelten kann, nie auf eine ausschließende Weise nur auf Christus, als das einzelne historische Individuum, übergetragen werden. Mit Kant und Schelling gewinnt die Idee des Gottmenschen eine immer

höhere Bedeutung für die ſpeculative Theologie. Die ſpeculative Vernunft geht immer tiefer in das Bewußtſeyn ein, daß Gott und Menſch an ſich Eins ſind. Wie ſchon die Kant'ſche Philoſophie dieſe Einheit wenigſtens in dem ſittlichen Ideal, in das ſie die Idee des Gottmenſchen ſezt, anſchaut, ſo muß ſie in der Schelling'ſchen auf dem Wege des Proceſſes, in welchem ſie das Weſen Gottes in der Welt- und Menſchengeſchichte ſich offenbaren und erpliciren läßt, zur geſchichtlichen Realität werden. In dem Bewußtſeyn der Einheit Gottes und des Menſchen haben jezt die Theologie und die Philoſophie ihren gemeinſamen Mittelpunct, was für die Theologie die Lehre von Chriſtus iſt, iſt für die Philoſophie die Idee des Gottmenſchen, in welcher ſie ihre concreteſte und intenſivſte Bedeutung hat. Die große Frage aber, um welche ſich nun das ganze Verhältniß der Theologie und der Philoſophie bewegt, iſt, ob auch die Philoſophie die Idee des Gottmenſchen mit demſelben geſchichtlichen Individuum identiſch erkennen kann, in welchem die Theologie die Einheit Gottes und des Menſchen verwirklicht ſieht? In der Kant'ſchen Philoſophie hebt ſich die hiſtoriſche Realität des Gottmenſchen ſchon dadurch auf, daß er für ſie nur ein ſittliches Ideal iſt, aber auch die Schelling'ſche Philoſophie kann die empiriſche Realität des Gottmenſchen nicht in demſelben Sinne anerkennen, in welchem die kirchliche Theologie dieſelbe behauptet, weil ſie mit ihrem urbildlichen und göttlichen Menſchen nicht bei einem bloßen Individuum ſtehen bleiben kann. Der ganze Proceß, in welchem die Schelling'ſche Philoſophie durch die Dualität der Principien, die die Momente deſſelben ſind, Gott zum actuellen perſönlichen Gott ſich entwickeln läßt, würde völlig bedeutungslos werden, wenn die Einheit, in welcher die Menſchwerdung Gottes ſich vollendet, nur in der Perſon Chriſti als in dieſem beſtimmten einzelnen Individuum ſich realiſirte. Sehr richtig ſagt in dieſer Beziehung Dorner: „Da das Endziel der ganzen Welt die Offenbarung,

die vollkommene Darstellung oder Actualisirung Gottes selbst ist, so wäre, wenn in Christus wahrhaft und vollkommen die Fülle der Gottheit sich dargestellt, wenn in diesem Menschen Gott zur actuellen Existenz gekommen wäre, kein Grund weiter zu denken, warum nicht die Weltzeit schon mit Christus sich geschlossen, weil in ihm Gott schon ganz zur actuellen Existenz gekommen wäre. Wird nun aber von Christus an erst eine neue noch nicht abgelaufene Periode datirt, so wird nach Schelling'schen Principien zu sagen seyn, daß Gott in Christus noch nicht wahrhaft und vollständig, sondern vielleicht nach Einer Seite hin sich actualisirt habe" [4]). Wenn aber dieß nur in der Absicht gesagt wird, um darauf die Einwendung gegen die Schelling'sche Philosophie zu gründen, daß sie der Person Christi die ihr gebührende Würde nicht zu geben wisse, so fragt sich, ob ihr dieser Vorwurf mit gutem Grunde gemacht werde? Christus, wird gesagt, sey nur ein Einzelner unter einzelnen aus dem Geiste Geborenen, nicht aber der die Fülle der Gottheit, die in seiner Gemeinde allgegenwärtige Gotteskraft in sich Tragende, seine Person könne hier nicht das Allbestimmende in dem Reiche des Geistes seyn. Sey Gott nur der Weltgeist, so sey es unmöglich, daß er seine ganze Fülle in Eine Persönlichkeit ausgieße, sondern nur in dem Ganzen der Menschheit sey er offenbar und allgegenwärtig. Da sey dann aber auch wieder jener äusserliche Begriff eines extensiv Unendlichen eingetreten, mit dem die concret menschliche Persönlichkeit einen Widerspruch bilde, und der tiefere, der der intensiven Unendlichkeit, der erst die Wahrheit von jenem sey, sey aufgegeben [5]). Was sollen wir uns aber unter diesem tiefern Begriff der intensiven Unendlichkeit denken? Der Grundfehler der Schelling'schen Lehre vom Gottmenschen soll also seyn, daß die Einheit des Endlichen und

4) Entw. Gesch. der Lehre von der Person Christi. S. 361.

5) Dorner a. a. O. S. 364.

Unendlichen nur ertenſiv nicht intenſiv, oder nur quantitativ nicht qualitativ beſtimmt wird. Man beantworte ſich nun aber doch vor allem die Frage, ob es nicht eine abſolute Unmöglichkeit iſt, daß das Endliche intenſiv oder qualitativ das Unendliche iſt? Wäre das Endliche als ſolches intenſiv oder qualitativ das Unendliche, ſo wäre es ja das Unendliche ſelbſt, das Endliche hätte die Qualität des Unendlichen, und könnte ebendeßwegen auch vom Unendlichen nicht mehr unterſchieden werden. Soll nun gleichwohl in dieſer qualitativen oder intenſiven Identität des Endlichen und Unendlichen noch ein Unterſchied zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen feſtgehalten werden, wie kann er anders beſtimmt werden, als quantitativ und ertenſiv? Das Endliche iſt alſo zwar das Unendliche, aber dieſe Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt von dem Unendlichen an ſich dadurch verſchieden, daß ſie, was das Unendliche an ſich, mit Einem Male, in der Identität mit ſich ſelbſt iſt, alſo qualitativ und intenſiv, nur in einem unendlichen Nacheinander iſt, als unendliche Entwicklung, oder als eine Einheit, die zugleich eine unendliche Reihe ſich ſezender und ſich wieder aufhebender Momente iſt. Der Begriff des Unendlichen ſelbſt alſo, in ſeinem Unterſchied vom Endlichen, geſtattet nicht, die Idee der Gottmenſchheit in ein einzelnes Individuum auf eine für alle andere ausſchließende Weiſe zu ſezen, ſie kann nur in der Entwicklungsgeſchichte der Menſchheit im Ganzen ſich realiſiren. Ein Endliches, das zugleich intenſiv oder qualitativ ein Unendliches ſeyn ſoll, iſt ein logiſcher Widerſpruch, und es iſt klar, daß wenn die kirchliche Chriſtologie, die ſich in ihrer kirchlichen Entwicklung in den Widerſpruch ihres Begriffs aufgelöst hat, nur mit Hülfe ſolcher Kategorien ſpeculativ gerechtfertigt und feſtgeſtellt werden ſoll, dieß nur zu dem entgegengeſezten Reſultat führen kann. Macht man daher an die Schelling'ſche Philoſophie die Forderung, daß ſie die Realität der Idee des Gottmenſchen in einem beſtimmten einzelnen Individuum ſpeculativ

hätte nachweisen sollen, so sezt man die Realität einer Vernunftwahrheit schon voraus, deren Möglichkeit oder Vernünftigkeit erst in Frage steht, und die Schelling'sche Philosophie gibt auf diese Frage nur dieselbe Antwort, die das Resultat der ganzen Geschichte der kirchlichen Lehre von der Person Christi ist, daß es ein für die Vernunft unvollziehbarer Begriff ist, die Einheit Gottes und des Menschen auf absolute Weise in ein einzelnes Individuum zu sezen, so daß sich alle andern Individuen zu diesem Einen nur negativ verhalten [6]).

Die bedeutendsten Einwendungen gegen die Schelling'sche Lehre treffen nicht die Idee des Gottmenschen, sondern die Idee Gottes selbst. Es fragt sich vor allem, ob die Dualität der beiden Principien, welche Schelling als Natur und Geist in das Wesen Gottes sezt, der absoluten Idee Gottes entspreche, oder ob, wie man dieselbe Frage näher bestimmt hat, in Gott eine von dem Geist und der Persönlichkeit Gottes unabhängige Wurzel irgend eines Lebens und ein wirkliches Fürsichwirken des Grundes gedacht werden könne? worauf von den gründlichsten Beurtheilern dieser Lehre die Antwort gegeben wurde: die Speculation habe hier eine Wendung genommen, bei welcher sie zum Behuf der gesuchten Wurzel

---

6) Als Vernunftwahrheit müßte die Lehre von der Person Christi genommen werden können, wenn sie im Schelling'schen System eine Stelle finden soll, denn Schelling ist der Meinung (Unters. über die Lehre von der Freih. Philos. Schr. I. S. 506.), „daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll." Hiemit ist das absolute Wunder der Person Christi im Sinne der kirchlichen Lehre für die Vernunft aufgehoben.

des Böſen die Idee der Einheit aus den Augen verliere. Die Urſache liege in dem Vorherrſchen der Natur, in der Hinneigung zum Realen, in der Vorliebe für die Naturphiloſophie auch bei der Unterſuchung des Allergeiſtigſten. Das Walten des Grundes in Gott habe die Folge, daß dieſer ſelbſt gleichſam organiſch aus tiefem Grunde zu der Blüthe perſönlichen Lebens ſich entwickle und ſo faſt gewächsartig erſcheine, weßwegen auch das göttliche Weſen, gleich der Pflanze, die durch ihre Wurzel der Nacht und der Schwere angehöre, in ihren Blüthen aber dem Licht und der Freiheit entgegenſtrebe, ſich der Nothwendigkeit und des Dunkels nicht völlig zu erwehren vermöge, und von einem durch das Ganze ſchreitenden Verhängniß nicht frei ſey [7]). Hierin liegt das Hauptmoment, das hier in Betracht kommt. Schelling bekämpfte mit allem Nachdruck die Anſicht, welche, wie er ſich beſonders gegen Jacobi ausſprach, einen für allemal fertigen, ebendarum unlebendigen, todten Gott annehme, oder die Begriffe eines ſchalen Theismus, der in Gott keine Unterſcheidung zulaſſe, der das Weſen, in dem alle Fülle wohnt, als ein ſchlechthin einfaches, rein ausgeleertes, ſubſtanzloſes, nur eben noch fühlbares beſchreibe. Gott muß, ſagt Schelling, wenn er ein lebendiger Gott ſeyn ſoll, ſein ewiges Weſen ſelbſt erſt gebären, ein Leben und darum auch ein Schickſal haben, er kann daher nicht blos unter dem abſtracten Begriffe des Seyns, er muß auch unter dem concreten Begriff des Werdens gedacht werden, jedes Werden aber ſezt Unterſchiede und Momente voraus, in welche das urſprünglich Eine, um ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln, auseinandergehen muß [8]). Allein das Mangelhafte der Schelling'ſchen Lehre

---

7) Bockshammer, die Freiheit des menſchlichen Willens. 1821. S. 48 f.

8) Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi u. ſ. w. 1811. S. 77 f. 95.

iſt, daß die im Weſen Gottes unterſchiedenen Principien ſich nicht als wirkliche Momente des in ſie ſich ſpaltenden Begriffs darlegen, ſondern demſelben gegenüber eine zu ſelbſtſtändige Stellung behaupten, ſo daß der Begriff ſelbſt nur als eine abſtracte Einheit erſcheint. Denn was iſt es anders, als eine rein abſtracte Vorſtellung, wenn Schelling die urſprüngliche Einheit der Principien die abſolute Indifferenz, oder den Ungrund nennt? Der Begriff iſt in ſich ſelbſt noch nicht kräftig und lebendig genug, um ſich aus ſich ſelbſt heraus zu beſtimmen und in ſeine Unterſchiede zu dirimiren. Daher erhält die ganze Auffaſſung der Idee Gottes, wie bei J. Böhme, von welchem ſich Schelling im Grunde nur dadurch unterſcheidet, daß er die Dualität derſelben Principien als immanenten Proceß des göttlichen Weſens zu begreifen ſuchte, eine vorherrſchende dualiſtiſche Geſtalt, und da die Natur in Gott, als der Grund der Exiſtenz Gottes, das vorangehende der beiden Principien iſt, ſo bleibt dem Realismus der Naturſeite das Uebergewicht: nur auf dem Grunde der Natur entwickelt ſich Gott zum Geiſt. Gott als die abſolute Identität des Objectiven und Subjectiven, des Idealen und Realen, hatte in der Schelling'ſchen Lehre von Anfang an den Schwerpunct ſeines Weſens auf der realen Seite der Natur, die Identitäts-Philoſophie wurde zur Natur-Philoſophie, und was Schelling beſonders gegen Fichte hervorhob, daß Gott weſentlich die Natur ſey [9], iſt das Characteriſtiſche auch noch der ſpätern Form ſeiner Lehre. Solange aber Gott weſentlich nur die Natur iſt, iſt er ebendarum noch nicht weſentlich der Geiſt, und der Dualismus der Principien iſt in der Einheit des ſich ſelbſt beſtimmenden Geiſtes noch nicht überwunden.

Der von Schelling genommene Standpunct der Objectivität wirkte auf Fichte ſelbſt ſo mächtig zurück, daß Fichte

9) Darlegung des wahren Verſ. u. ſ. w. S. 16.

ſelbſt ſeinem urſprünglichen, rein ſubjectiven Standpunct eine andere Wendung zu geben ſich bewogen ſah [10]). An dieſer ſpätern Form der Fichte'ſchen Lehre ſtellt ſich das Verhältniß der beiden Standpuncte, welche hier einander gegenüber ſtehen und in einander eingreifen, auf eine ſehr merkwürdige Weiſe dar.

Der weſentliche Unterſchied der frühern und der ſpätern Lehre Fichte's beſteht mit Einem Worte darin, daß Fichte an die Stelle des reinen, alle reale Objectivität in ſich negirenden, Ich Gott ſezte, und zwar Gott als die abſolute Einheit alles Seyns und Lebens, auſſer welchem kein Seyn und Leben iſt, und jener nie zu durchbrechende Zirkel, deſſen Entdeckung die Wiſſenſchaftslehre als ihr Verdienſt betrachtete, der ewige Widerſpruch in Anſehung des Abſoluten oder Anſich, daß es etwas für das Ich und folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, ſondern auſſer ihm ſeyn ſollte, weil es ſonſt kein Anſich wäre, ſollte nun nicht mehr beſtehen; zwiſchen dem Abſoluten, oder Gott, und dem Wiſſen in ſeiner tiefſten Lebenswurzel ſollte keine Trennung mehr ſeyn, ſondern beide völlig in einander aufgehen. Auſſer Gott, lehrte Fichte [11]), iſt gar nichts wahrhaftig, und in der eigentlichen Bedeutung des Worts da, als das Wiſſen, und dieſes Wiſſen iſt das göttliche Daſeyn, ſchlechthin und unmittelbar, und wiefern wir das Wiſſen ſind, ſind wir ſelber in unſerer tiefſten Wurzel das göttliche Daſeyn. Alles andere, was noch als Daſeyn uns erſcheint, die Dinge, die Körper, die Seelen, wir ſelber, wiefern wir uns ein ſelbſtſtändiges und unabhängiges Seyn zuſchreiben, iſt gar nicht wahrhaftig und an ſich da, ſondern es iſt nur da im Bewußtſeyn und Denken als Bewußtes und Gedachtes, und durchaus

10) Beſonders in der Anweiſung zum ſeligen Leben, oder der Religionslehre. Berl. 1806.

11) A. a. O. beſonders in der fünften Vorleſung S. 124 f.

auf keine andere Weiſe. Gott iſt nicht nur innerlich und in ſich verborgen, ſondern er iſt auch da, und äuſſert und offenbart ſich, ſein Daſeyn aber unmittelbar iſt nothwendig Wiſſen oder Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn (das Daſeyn des Seyns iſt das Bewußtſeyn, die Vorſtellung des Seyns). In dieſem ſeinem Daſeyn iſt er alſo da, wie er ſchlechthin in ſich ſelber iſt, ohne irgend ſich zu verwandeln auf dem Uebergang vom Seyn zum Daſeyn, in ſich ſelbſt Einerlei, und da wir das Wiſſen oder dieſes göttliche Daſeyn ſelbſt ſind, ſo kann auch in uns, wiefern wir dieſes Daſeyn ſind, keine Veränderung oder Wandel, kein Mehreres oder Mannigfaltiges, keine Trennung, Unterſcheidung noch Zerſpaltung ſtattfinden. Nun aber findet ſich dieſe Mannigfaltigkeit und Zerſpaltung des Seyns in dem Seyn und der Wirklichkeit, und hiedurch entſteht die Aufgabe, dieſen Widerſpruch zwiſchen der Wahrheit und dem reinen Denken zu vereinigen. Dieß geſchieht dadurch, daß das Bewußtſeyn als ein Unterſcheiden es iſt, in welchem das urſprüngliche Weſen des göttlichen Seyns und Daſeyns eine Verwandlung erfährt. Durch den Begriff wird dasjenige, was an ſich unmittelbar das göttliche Leben im Leben iſt, zu einem ſtehenden und ruhenden Seyn. Dieß iſt die Geſtalt, die es in dieſer Verwandlung annimmt. In der Reflexion auf ſich ſelbſt ſpaltet ſich das Wiſſen durch ſich ſelber und ſeine eigene Natur, indem es nicht nur überhaupt ſich einleuchtet, welches Eins wäre, ſondern zugleich auch ſich einleuchtet als das und das, welches zum Erſten das Zweite gibt, ein aus dem Erſten gleichſam Herausſpringendes, ſo daß die eigentliche Grundlage der Reflexion gleichſam in zwei Stücke zerfällt. Der erſte Gegenſtand der abſoluten Reflexion iſt die Welt. Dieſe Welt muß aber, der innern Form der Reflexion zufolge, in dieſer Reflexion zerſpringen und ſich zerſpalten, ſo daß die Welt, oder das ſtehende Daſeyn überhaupt und im Allgemeinen, mit einem beſtimmten Character heraustreten und die allge-

meine Welt in der Reflexion zu einer beſondern Geſtalt ſich gebären kann. Wie alſo der Begriff überhaupt als Welterzeuger ſich zeigt, ſo zeigt ſich der freie Reflexionsact als Erzeuger der Mannigfaltigkeit, einer unendlichen Mannigfaltigkeit in der Welt. Die Eine Welt ſpaltet ſich unwiederbringlich in unendliche Geſtalten, deren Auffaſſung nie vollendet werden kann, von denen daher immer nur eine endliche Reihe im Bewußtſeyn eintritt.

Die Antwort, welche Fichte auf die genannte Frage gibt, iſt ſomit: Im Bewußtſeyn wird das abſolute Seyn zum Daſeyn, und ebendamit auch zu einem ſo oder anders beſtimmten Seyn, d. h. zum endlichen Seyn, wie aber dieſer Uebergang vom abſoluten Seyn zum endlichen durch das Bewußtſeyn vermittelt wird, wird nicht weiter erklärt, auſſer ſofern geſagt wird, daß das Bewußtſeyn auch ein Unterſcheiden ſey, woraus aber nur folgt, daß das Bewußtſeyn, wenn es das Daſeyn oder das Wiſſen des abſoluten Seyns ſeyn ſoll und doch immer zugleich auch einen Unterſchied in ſich ſchließt, in einem inadäquaten Verhältniß zu dem abſoluten Seyn ſteht. Es zeigt ſich ſchon hier, welche widerſprechende Beſtimmungen der neue Standpunct Fichte's in ſich vereinigt. Die Unbegreiflichkeit und die Begreiflichkeit Gottes ſind auf analoge Weiſe im Streit mit einander, wie bei Scotus Erigena. Wie Erigena vom Platonismus aus von der Vorausſezung der abſoluten Unerkennbarkeit Gottes ſich nicht trennen konnte, ſo konnte Fichte auch auf ſeinem ſpätern Standpunct die Hauptſäze des Kant'ſchen Idealismus nicht ganz fallen laſſen, daß eine Erkenntniß des Anſich oder Abſoluten für den Menſchen ewig unmöglich ſey, daß wir nur von unſerm Wiſſen wiſſen, nur von dieſem als dem unſrigen ausgehen und nur in demſelben verbleiben können. Auf der andern Seite ſollte nun aber doch das Weſen Gottes kein verborgenes, ſondern ein offenbares, für das Bewußtſeyn aufgeſchloſſenes ſeyn. Darum entſpricht nach beiden,

nach Fichte, wie nach Erigena, dem absoluten Seyn Gottes das absolute Wissen Gottes. Es gibt also nicht blos ein absolutes Seyn, sondern auch ein absolutes Wissen, oder Gott ist als der Absolute auch für das Bewußtseyn, indem nun aber bei diesem Uebergang von dem Seyn zum Bewußtseyn, ohne weitere Begründung, in das Bewußtseyn unmittelbar auch die Bestimmung des Endlichen gesezt wird, bleibt beides unvermittelt neben einander stehen, die Unbegreiflichkeit und die Begreiflichkeit Gottes. Ist das Bewußtseyn, in welchem das Seyn zum Wissen wird, immer nur ein so oder anders bestimmtes, so kann sich auch das absolute Seyn selbst nicht im Bewußtseyn offenbaren, sondern es ist immer nur ein bestimmter Reflex des Absoluten, der im Bewußtseyn sich darstellt. Das Absolute bleibt daher für das Bewußtseyn ein schlechthin Jenseitiges, und das Verhältniß, in welchem im Bewußtseyn das Endliche und Unendliche zu einander stehen, ist völlig unvermittelt. So verhält sich auch bei Scotus Erigena das zweite Princip zum ersten, wie das Wissen zum Seyn, aber auch Erigena kann nicht weiter erklären, wie in dem zweiten Princip alle Dinge sowohl auf zeitliche als auf ewige Weise gesezt sind.

Wenn das Unendliche schlechthin als das allein wahre Seyn bestimmt wird, und das Endliche nur in einem äusserlichen, unvermittelten Verhältniß zum Unendlichen steht, so kann das Wesen der Religion nur in die Flucht aus dem Endlichen in das Unendliche gesezt werden. Solange der Mensch noch etwas für sich selbst seyn will, kann das wahre Seyn und Leben in ihm sich nicht entwickeln, und er bleibt ebendarum auch der Seligkeit unzugänglich, denn alles eigene Seyn ist nur Nichtseyn und Beschränkung des wahren Seyns. Wenn aber der Mensch durch die höchste Freiheit seine eigene Freiheit und Selbstständigkeit aufgibt und verliert, wird er der einigen wahren, des göttlichen Seyns und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, theilhaftig. Dieses Leben an

ſich iſt Eins und bleibt ohne alle Wandelbarkeit ſich ſelbſt gleich, es iſt im Grunde überall, wo eine Geſtalt und ein Grad des Lebens angetroffen wird, nur muß es, wenn es durch Beimiſchung von Elementen des Todes und des Nichtſeyns verdeckt iſt, aus dem Scheinleben ſich erſt entwickeln. Wie kann aber dieß geſchehen, wie das, was wir für uns ſelbſt ſind und haben, in der Form unſerer ſelbſt, das Ich der Reflexion, im Bewußtſeyn mit dem Seyn an ſich Eins ſeyn? „Es gibt," ſagt Fichte, „ein Band, das höher als alle Reflexion, das reine Seyn und die Reflexion verbindet, die Liebe Gottes. In dieſer Liebe iſt das Seyn und das Daſeyn, iſt Gott und der Menſch Eins, völlig verſchmolzen und verfloſſen. Unſere Liebe zu Gott iſt ſeine eigene Liebe zu ſich ſelbſt in der Form der Empfindung, indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, ſondern nur er ſelbſt es vermag, ſich zu lieben. Dieſe Liebe iſt die Quelle aller Gewißheit, Wahrheit, Realität, vollendete Seligkeit." Man kann alſo das Weſen der Religion, ſo betrachtet, als die Liebe Gottes zu ſich definiren, aber wie kommt denn, muß man fragen, Gott dazu, die Liebe zu ſeyn, und in uns nur ſich ſelbſt zu lieben? Sezt dieß nicht einen göttlichen Lebensproceß voraus, deſſen Begriff und Momente hier noch nicht zum klaren Bewußtſeyn gekommen ſind [12])?

Einheit des Seyns und Daſeyns, oder Gottes und des Menſchen, durch die Liebe vermittelt, iſt demnach auch auf dieſem Standpunct das Weſen der Religion. Wie verhält ſich nun aber zu dieſer, auf dem Wege der Speculation ſich

---

12) Hieraus und zwar beſonders auch aus dem Mangel an Vermittlung erhellt die Richtigkeit der von Martenſen (Meiſter Eckart S. 121.) gemachten Bemerkung, daß ſich in Fichte's ſubjectiv-practiſchem Idealismus das Princip der Myſtik wiederhole. Als Anweiſung zum ſeligen Leben nehmen ja auch die Myſtiker die Religion.

ergebenden, gottmenschlichen Einheit die thatsächliche des Christenthums? Diese Frage hat Fichte nicht unbeantwortet gelassen, wie aber in seiner Religionslehre schon das Endliche dem Unendlichen gegenüber nicht zu seinem Rechte kommt, so weiß sie sich auch zur Geschichte in kein adäquates Verhältniß zu sezen. Was Fichte Jesu von Nazareth zugesteht, ist, daß er die allerhöchste und den Grund aller andern Wahrheiten enthaltende Erkenntniß von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit besessen, daß in ihm zu allererst und auf eine, keinem andern Menschen also zukommende, Weise das ewige Daseyn Gottes eine menschliche Persönlichkeit angenommen habe, allein es sey dieß blos ein historischer, kein metaphysischer Saz, und nur das Metaphysische mache selig, nicht das Historische. Der metaphysische Bestandtheil jener Erscheinung sey nur dasjenige, was nicht als bloßes Factum für sich stehe, sondern aus einem höhern und allgemeinern Geseze folge und daraus abgeleitet werden könne. Wenn daher nur jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt sey, so sey es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen sey, und es wäre eine sehr unnüze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Wegs sich zu wiederholen. Wie die ganze Menschheit aus dem göttlichen Wesen hervorgehe, lasse sich als allgemeine metaphysische Wahrheit begreifen, daß aber das absolut unmittelbare Daseyn Gottes, das ewige Wissen oder Wort, rein und lauter, wie es in sich selbst ist, ohne alle Beimischung von Unklarheit oder Finsterniß und ohne alle individuelle Beschränkung in Jesus von Nazareth in einem persönlich sinnlichen und menschlichen Daseyn sich dargestellt habe, sey nur ein für die Zeit Jesu und der Stiftung des Christenthums und den nothwendigen Standpunct Jesu und der Apostel gültiger historischer Saz, für uns könne als historisches Urfactum nur gelten, was am Tage liege, daß Jesus jene

allgemeine Wahrheit zuerſt gewußt und gelehrt habe. Metaphyſicirt aber werde dieſes Factum durch einen daſſelbe überfliegenden Verſtandesgebrauch, wenn man es in ſeinem Grunde zu begreifen ſtrebe, und etwa zu dieſem Behuf eine Hypotheſe, wie das Individuum Jeſus als Individuum aus dem göttlichen Weſen hervorgegangen ſey, aufſtelle [13]). So entſchieden ſpricht ſich Fichte gegen die Annahme aus, daß der Gottmenſch als einzelnes geſchichtliches Individuum exiſtire; das Weſentliche der Lehre vom Gottmenſchen iſt daher nur, daß der Menſch an ſich mit Gott Eins iſt, und daß er dieſer Einheit ſich bewußt iſt. Wenn nun auch Fichte nicht unbeachtet läßt, daß das Bewußtſeyn dieſer Einheit durch die Perſon Jeſu von Nazareth vermittelt iſt, ſo hat doch dieſe geſchichtliche Vermittlung für ihn kein weiteres Moment, und es zeigt ſich auch hier wieder das ſchroffe, unvermittelte, negative Verhältniß, in das ſich Fichte immer zur Natur, zur Geſchichte, zur äuſſern Objectivität überhaupt ſezte, wodurch ſich ſein Standpunct fortgehend von dem Schelling'ſchen weſentlich unterſchied [14]). Während nach Schelling Gott in ſeiner ewigen Menſchwerdung in der Menſchheit Menſch wird, ſchließt ſich nach Fichte die gottmenſchliche Einheit im Bewußtſeyn des Individuums ab, ſie hat ihre Bedeutung nur in dem ſubjectiven Bewußtſeyn des Indivi-

13) A. a. O. ſechste Vorl. S. 153. Beilage S. 341.

14) Schroffer hat Fichte den ihm mangelnden Sinn für die geſchichtliche Vermittlung nirgends ausgeſprochen, als in ſeinem deducirten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranſtalt, geſchrieben im J. 1807, herausgeg. im J. 1817, wo er (S. 50.) ganz nach Kant'ſcher Weiſe die chriſtlichen Religions-Urkunden für bloße Vehikel des Volksunterrichts erklärte, und in dieſer Hinſicht für unnöthig, die bibliſchen Schriftſtellen nach ihrem wahren, von ihnen beabſichtigten, Sinn zu verſtehen, wie denn ohne Zweifel dieß auch bisher in der Exegeſe nicht der Fall geweſen ſey.

duums. Wir haben so schon verschiedene, aber noch auseinander liegende Elemente der speculativen Lehre vom Gottmenschen: 1. sein Werden in dem geschichtlichen Entwicklungsgange der Menschheit; 2. das individuelle Bewußtseyn des Subjects von seiner Einheit mit Gott, und 3. die Vermittlung dieses Bewußtseyns durch den historischen Christus, als das erste Subject, in welchem sie auf eine eigenthümliche Weise zum Bewußtseyn kam.

Bei Schelling und Fichte kann von Gott nicht die Rede seyn, ohne daß sogleich auch vom Gottmenschen, der Menschwerdung Gottes, der Einheit Gottes und des Menschen die Rede ist. Bei Schelling bringt dieß der in das Wesen Gottes gesezte Proceß so mit sich, bei Fichte die nothwendige Beziehung, in welcher das Seyn zum Daseyn oder Wissen steht. Die abstractere Betrachtung der Idee Gottes, Gott im Verhältniß zu sich selbst, ist der Gegenstand der auf demselben Standpunct entstandenen Daub'schen Theologumena, welche ihrer Idee nach die Darstellung einer speculativen Religionsphilosophie seyn sollten, wie eine solche die Voraussezung der eigentlichen Dogmatik ist[15]). Die Theologumena sind so der erste umfassendere Versuch, auf der Grundlage jener neuen Form der Philosophie ein dogmatisches System zu construiren.

Aus der Idee Gottes wollen die Theologumena den Inhalt der Religion entwickeln. Forschend in der Idee Gottes erkennt die menschliche Vernunft Gott, aber die Vernunft verdankt ja die Gottes-Idee nur Gott selbst, die Religion ist die Offenbarung Gottes im menschlichen Geist. Daher kann nun auch die geistige Bewegung, durch welche die Vernunft Gott erkennt, nur die Selbstbewegung Gottes selbst seyn.

---

15) Theologumena, sive doctrinae de religione christiana, ex natura Dei perspecta repetendae, capita potiora. 1806. Vgl. Strauß, Charakteristiken und Kritiken. 1839. S. 68 f.

Allein ſchon hier zeigt ſich das Mangelhafte der Daub'ſchen Idee Gottes. Es fehlt ihr die lebendige Dialektik der Momente des Abſoluten. Das Princip der Bewegung wird nicht in der objectiven Idee Gottes nachgewieſen, ſondern es fällt nur auf die ſubjective Seite, in die in der Idee Gottes forſchende und über ſie reflectirende menſchliche Vernunft. Daher geht Daub von der ganz äuſſerlich gemachten Eintheilung ſeiner Theologumena aus, daß er 1. von Gott, 2. von der Religion, 3. von der Religionslehre handelt. Bei näherer Betrachtung zeigt ſich zwar, daß dieſe drei Haupttheile eigentlich von Gott an ſich, oder den Eigenſchaften des Vaters, von Gott als Sohn, und von Gott als Geiſt handeln; es iſt alſo die Idee der Dreieinigkeit Gottes, welche den Theologumena zu Grunde liegt, aber daß Gott ſeinem Weſen nach ein dreieiniger Gott ſey, wird nicht aus der Idee Gottes ſelbſt begründet. Es iſt immer nur die menſchliche Vernunft, oder der reflectirende Verſtand, welcher die Momente des Unterſchieds in Gott ſezt, daß aber Gott, der dieſe Momente ſelbſt ſezende und durch ſie ſich ſelbſt beſtimmende abſolute Geiſt iſt, wird noch nicht klar. In dieſem Uebergreifen des ſubjectiven Standpuncts in den objectiven hat es ſeinen Grund, daß Daub zwar von der objectiven Gottes-Idee ausgeht, den Fortſchritt aber nur ſo zu machen weiß, daß er derſelben die reflectirende Vernunft gegenüberſtellt.

Was zuerſt die Idee Gottes an ſich betrifft, oder das Weſen, das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes, ſo erkennt die Vernunft Gott vor allem als Princip und Urſache ſeiner ſelbſt; Gott iſt von ſich ſelbſt, und zwar nicht als bloßes Seyn, ſondern als die Einheit des Seyns und Denkens, ſofern ſeine Idee von ſich von ſeinem Weſen nicht verſchieden iſt. Wie Gott aus ſich iſt, ſo iſt er auch in ſich und nur in ſich ſelbſt, und ebenſo auch für ſich und ſich ſelbſt genug. Es ſind dieß die drei zuſammengehörenden Eigenſchaften der Aſeität, Ewigkeit und Selbſtgenugſamkeit, drei

abſolute Anſchauungen oder Ideen, die divergirenden Strahlen des Einen Lichts, wie ſie durch den trennenden Verſtand des Menſchen gebrochen, zu ſeiner Vernunft dringen. An ſich ſind ſie unter ſich und mit Gott Eins, nämlich eben die ewige, nicht von der Vernunft gebildete, ſondern dieſe erſt ſezende Idee Gottes, und nicht eher erkennt der Menſch Gott, wie er iſt, als bis der Unterſchied jener drei Anſchauungen von einander und von Gott getilgt wird. Iſt dieſer getilgt, und der, von welchem und in welchem und für welchen Gott iſt, als Einer und derſelbe Gott angeſchaut, ſo iſt dieß die Idee Gottes, als des Vaters. Schon die Idee des Vaters ſchließt demnach eine Dreiheit in ſich, aber es iſt auch klar, daß nur die Reflexion dieſen Unterſchied macht, welcher an ſich nicht in Gott iſt. Ebenſo wird, daß Gott Sohn iſt, nicht als ein objectives Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt aus der Idee Gottes entwickelt, ſondern durch den Begriff der Welt vermittelt. Die Welt hat das dreifache Vermögen, daß ſie ſich unaufhörlich aus ſich erſchafft, ſich beſtändig in ihr ſelbſt erneuert, und fortwährend ſich ſelbſt genug thut; dieſes dreifache Vermögen verdankt aber die Welt in lezter Beziehung nicht ſich ſelbſt, ſondern Gott. Das Ausſichſelberwerden der Welt kommt ihr von dem göttlichen Inſichſelberſeyn, iſt ihr Erhaltenwerden von Gott, das in Gott iſt, und ebenſo kommt ihr auch ihr Selbſtgenugthun nur aus dem Sichſelbſtgenugſeyn, iſt ihre Ausgleichung mit ſich ſelbſt, d. h. mit ihrem von dem göttlichen Weſen ſelbſt nicht verſchiedenen Princip, durch Gott, welcher für Gott iſt. Die drei göttlichen Thätigkeiten des Erſchaffens, Erhaltens und Genugthuns ſind nur Eine und nicht verſchieden von Gott, wie er aus Gott, in Gott und für Gott iſt, d. h. von Gott dem Sohn. So wird der Begriff des Sohns durch die Reflexion auf die Welt gewonnen, der Sohn iſt der Inbegriff der auf die Welt ſich beziehenden göttlichen Thätigkeiten, oder die Anſchauung des göttlichen Weſens unter dem Geſichtspunct der Welt, alſo

nicht ſowohl eine Beziehung Gottes zu ſich ſelbſt als vielmehr nur zur Welt. Eine Beziehung Gottes zu ſich ſelbſt wäre der Sohn nur, wenn die Welt mit Gott ſelbſt identiſch wäre, allein die Welt iſt ja das von Gott Unterſchiedene. Deßwegen drängt ſich ſchon hier die Frage auf, woher kommt denn überhaupt die Welt, wie gelangt man von dem Begriffe Gottes zu dem Begriffe der Welt? Darauf gibt Daub die Antwort: Da Gott das Princip ſeines Seyns nur in ſich ſelbſt hat, und auſſer ihm nichts wahrhaft Seyendes iſt, ſo kann er auch nur das Princip alles Werdenden ſeyn, das, wenn es nicht eitel, ſondern wahrhaft göttlich iſt, von Gott geſchaffen iſt. Die Natur Gottes kann daher nur als eine ſchöpferiſche gedacht werden, und weil die Natur Gottes eine ſchöpferiſche iſt, muß es auch eine geſchaffene Natur geben, ſchöpferiſch aber iſt die Natur Gottes, weil es nicht blos ein Seyn, ſondern auch ein Werden gibt. Aber warum gibt es denn, muß man weiter fragen, auch ein Werden, wenn doch Gott ſelbſt nicht als Werdender, ſondern ſchlechthin nur als Seyender gedacht werden kann, wie kann von Gott eine ſchaffende und erhaltende Natur ausgeſagt werden, wenn doch Gott weder geſchaffen noch erhalten wird, und auſſer Gott nichts iſt? Die Frage löst ſich nur dadurch, daß der ganze Unterſchied zwiſchen Seyn und Werden, alſo auch zwiſchen Gott und Welt, dem Endlichen und Unendlichen bei Daub in lezter Beziehung ein blos ſubjectiver iſt. An ſich iſt zwiſchen Gott und Welt kein Unterſchied. Die wahrhafte Welt iſt ewig und von Gott nicht verſchieden [16]). Nur der Verſtand iſt es, der zwiſchen Gott und Welt unterſcheidet, vom Verſtand aber ſagt Daub [17]), daß er nicht aus der

16) *Mundus genuinus et aeternus a Deoque nil omnino diversus non potest non intelligi, nil sane ab ipso Deo abest aut distat.* A. a. O. S. 279.

17) A. a. O. S. 92 f.

Vernunft als solcher hervorgehe, sondern aus der Nothwendigkeit, welcher die Vernunft wie einem Fluche unterliege, sich von sich zu unterscheiden, und sich auf sich zurückzubeziehen, er werde nicht ausgeboren aus der Vernunft, sondern ihr eingeboren. Nur der Verstand also ist der Weltschöpfer, oder wie Strauß treffend sagt [18]), der Gaukler, welcher dem Menschen auf unvermeidliche Weise den täuschenden Schein einer endlichen Welt vorspiegelt. An sich gibt es kein Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten, und statt nach dem Ursprung des Endlichen und der Weltschöpfung zu fragen, kann man nur fragen, woher denn der reflectirende und unterscheidende Verstand kommt, ohne welchen die Anschauung des Absoluten nur die reine, mit dem Absoluten, dem Wesen Gottes selbst identische Vernunft-Anschauung seyn würde? Mit der Antwort auf diese Frage sehen wir uns ganz auf den Standpunct Spinoza's zurückversezt. Wie Spinoza seiner absoluten Substanz den intellectus gegenüberstellt, um an ihr die nöthigen Unterschiede zu machen, ohne welche ein Denken der Substanz gar nicht möglich wäre, ebenso verhält sich bei Daub der reflectirende Verstand zu Gott als dem Absoluten. Daraus erhellt dann aber auch zugleich, daß die Unterscheidung zwischen Gott, dem Vater, und Gott, dem Sohn, eine blos subjective und äusserliche und als solche auch eine leere und nichtige ist. Sollte durch sie ein inneres objectives Verhältniß Gottes zu sich selbst gesezt seyn, so müßte aus dem Wesen Gottes selbst begriffen werden können, warum Gott sowohl Vater als Sohn ist, d. h. der denkende und unterscheidende Verstand müßte in das Wesen Gottes selbst gesezt seyn, als ein immanentes Moment des göttlichen Wesens selbst, während so bei Daub, wie bei Spinoza, der Verstand, das unterscheidende Denken, zu dem Seyn Gottes gleichsam nur äusserlich hinzutritt, ohne daß man weiß, wie auf

18) A. a. O. S. 88.

einmal dem Einen abſoluten Princip dieſes zweite endliche ſich gegenüberſtellt.

Auf dieſelbe Weiſe, wie mit dem zweiten Moment, Gott als Sohn, verhält es ſich mit dem dritten, Gott als Geiſt. Wie der Begriff des Sohnes durch den Begriff der Welt vermittelt wird, ſo wird der Begriff Gottes, als des Geiſtes, durch die Reflexion auf die intelligente Natur des Menſchen gewonnen, welche ſich in Sinnlichkeit, Verſtand und Vernünftigkeit theilt. Als ſinnlicher findet ſich der Menſch durch göttliche Kraft befähigt, über ſeine ſinnliche Natur ſich zu erheben, in der Sinnlichkeit von der Sinnlichkeit frei zu ſeyn; ſo weiß er Gott als den Heiligen. Als verſtändiger erkennt der Menſch das Eine im Vielen und das Viele im Einen, aber das Eine im Einen, Gott in Gott, zu erkennen, iſt er nicht fähig. Dennoch findet er ſich durch höhere Kraft zu dieſer Erkenntniß emporgehoben, und erkennt ſo Gott als den Wahrhaftigen, oder als die Wahrheit. Endlich, indem es eben ſeine Vernunft, ihrem göttlichen Theile nach iſt, durch welche Gott den Menſchen über Sinn und Verſtand hinausrückt, und gleicherweiſe nach Wahrheit, wie nach Heiligkeit, ſtreben macht, wird er Gottes als desjenigen inne, der ohne Sinne ſich anſchaut, und ebenſo ohne endlichen Verſtand ſich, den er anſchaut, erkennt, als intellectuelle Selbſtanſchauung oder intuitive Intelligenz. Dieſe drei durch den Verſtand unterſchiedenen Ideen laufen zuſammen in die Eine Idee von demjenigen, welcher als Urheber der geiſtigen Natur des Menſchen Gott gleicherweiſe als denjenigen, von welchem, in welchem und für welchen Gott, d. h. als Vater, wie als denjenigen, der aus Gott in Gott und für Gott iſt, oder als Sohn zum Princip hat, d. h. Gott den Geiſt, welcher vom Vater und Sohn ausgeht. Auch hier iſt es nur der reflectirende Verſtand, welcher ſo unterſcheidet. Wie Gott als Sohn nur die Beziehung Gottes zur Welt iſt, ſo iſt Gott als Geiſt die Beziehung Gottes zur geiſtigen Natur des Menſchen, und

wie in Beziehung auf den Sohn gefragt werden muß, woher der Begriff der Welt kommt, so kehrt nun dieſelbe Frage in Beziehung auf die geiſtige Natur des Menſchen, oder den Menſchen ſelbſt zurück. Iſt der Menſch Geiſt, ſo kann der Urheber ſeiner geiſtigen Natur nur Gott ſeyn, aber der Menſch als Geiſt wird nicht von der Idee Gottes aus geſezt, ſondern ſeine geiſtige Natur wird nur vorausgeſezt. Nur der reflectirende Verſtand unterſcheidet den Menſchen als Geiſt von Gott und Welt, wüßten wir alſo nur, woher dieſer Verſtand kommt, ſo wüßten wir auch, woher die geiſtige Natur des Menſchen, da der mit ſeiner Reflexion Gott ſich gegenüberſtellende Verſtand weſentlich die geiſtige Natur des Menſchen ſelbſt iſt.

Mit allem dieſem iſt jedoch die Trinitäts-Idee noch nicht erſchöpft: die ganze Conſtruction dieſer Theologumena beruht auf ihr. Der zweite Haupttheil derſelben hat die Religion zu ſeinem Object. Das Weſen der Religion iſt vor allem die Verſöhnung. Was verſöhnt wird, iſt die Welt, der Menſch, verſöhnen aber kann nur Gott. Was an ſich das ewige Inſichzurückgekehrtſeyn des göttlichen Weſens iſt, iſt von der endlichen Seite der Vermittlung und des Werdens angeſehen, ſein ewiges Zurückführen der Welt zu ſich. Zum erſten, das Weſen Gottes an ſich betrachtenden, Theil verhält ſich der zweite ſo, daß nun dem an ſich ſeyenden Gott ein von ihm verſchiedenes Subject gegenübergeſtellt und in ſeinem Verhältniß zu Gott betrachtet wird. Der bisher blos ideell in Gott geſezte Unterſchied wird jezt als ein wirklicher in ſeiner vollen Realität vorausgeſezt; es handelt ſich daher um die Aufhebung dieſes Unterſchieds, die Verſöhnung, und da Gott als Sohn das Princip der Verſöhnung iſt, ſo hat in dem zweiten Theile der Theologumena der Sohn als das zweite Moment der Trinitäts-Idee ſeine Stelle. Das Subject der Verſöhnung iſt die Welt, denn die Welt iſt in ihrem Fürſichſeyn das Eitle und Nichtige, in ſtetem Abfall von Gott Be-

griffene. Ihr Abfall iſt aber nichts anders, als ihre Endlichkeit, weßwegen ſie eigentlich nicht erlöst werden kann. Von der Endlichkeit gibt es keine Erlöſung als durch Tod und Untergang: in ihrer Endlichkeit iſt die Welt dem beſtändigen Untergang unterworfen. Was Erlöſung und Verſöhnung genannt wird, iſt nur die Gott zugewandte, mit Gott ſtets identiſche Seite der Welt. Was von der Welt gilt, gilt auch vom Menſchen, ſofern er der Erſcheinungswelt angehört; als Theil derſelben iſt er in denſelben Abfall mit der Welt verwickelt, doch iſt ſeine Endlichkeit nicht ſchon die Sünde ſelbſt, ſondern böſe wird der Menſch erſt, wenn er an dem Endlichen, als dem Wahren und Weſentlichen, hängt, oder endlich nicht blos iſt, ſondern auch ſeyn will. Nur um ſo unangemeſſener iſt es aber, wie Strauß richtig bemerkt [19]), auch ſchon ohne Rückſicht auf den Menſchen von einem Abfall der Welt zu reden; die Endlichkeit der Welt kann nur in Gott ſelbſt ihren Grund haben, ſomit nur aus der Schöpfung begriffen werden. Es fehlt alſo den Daub'ſchen Theologumena noch der eigentliche Schöpfungsbegriff, aber mit demſelben auch, was er zu ſeiner Vorausſezung hat, die wahre Idee des Sohnes: Daub kommt nicht über den Widerſpruch hinaus, daß Gott, um ſich genug zu ſeyn, nichts auſſer ihm bedarf, und doch ſich nicht genug ſeyn kann, ohne daß das ſelbſtſüchtige Streben der Welt aufgehoben wird. Soll dieß kein Widerſpruch ſeyn, ſo kann er nur dadurch aufgehoben werden, daß der die Welt von Gott trennende Unterſchied als eine Entzweiung des göttlichen Weſens mit ſich ſelbſt gedacht wird, die von Ewigkeit ebenſo geſezt als aufgehoben iſt. Zu dieſer Idee der Selbſtvermittlung Gottes iſt Daub noch nicht fortgeſchritten, daher wird auch bei ihm das Verhältniß des Sohnes zur Welt nicht klar.

Auf die Religion, als das zweite Moment, folgt als

19) A. a. O. S. 95.

das dritte die Religionslehre, welche demnach nur das Moment des Geistes seyn kann. Wie Daub schon im ersten Theil die Trinitäts-Idee durch die drei Momente Gott, Welt und die intelligente Natur des Menschen begründete, so kann auch hier das dritte Moment nur das geistige, sich selbst wissende Subject seyn, das Selbstbewußtseyn des Subjects, in welchem die Religion in ihrer Objectivität, der objectiv gegebene historische Glaube zum Wissen werden soll. Daher handelt Daub im zweiten Theil nicht blos von der Religion, sofern ihr Wesen die Versöhnung ist, sondern auch von der Frömmigkeit und dem öffentlichen Gottesdienst, und unter dem leztern Gesichtspunct von dem Gottmenschen, von der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts und dessen öffentlicher Weihe durch Taufe und Abendmahl für das Reich Gottes, also von dem historisch gegebenen Inhalt der christlichen Offenbarung. Diese Religion soll nun aber zur Religionslehre werden, d. h. im Geiste des Menschen, in der Vernunft, deren Princip Gott ist, subjectiv werden. Zwar kommt auch dieß, daß sie subjectiv werden kann, nur von Gott, sofern der Geist, in welchem die Religion subjectiv wird, und das Object, das der Geist in sich aufnimmt, von Gott ist, aber die Hauptsache ist nun eben diese Aufnahme der Religion in das Subject, durch welche die Religion für das Subject, und durch die Thätigkeit des Subjects gesezt ist. Es handelt sich hier um den Begriff der Religion, die Religion soll als Religionslehre begriffen werden, was nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch die absolute Geistigkeit der Natur Gottes erkennt, und sich des absoluten Grundes des Unterschieds bewußt wird, vermöge dessen Gott als Princip seiner selbst, als Princip der Welt und als Princip des Geistes von Ewigkeit der Dreieinige ist. Das Mangelhafte der Daub'schen Entwicklung ist nun aber, daß Daub, statt das dritte Moment durch die Identität der beiden ersten zu gewinnen, und das göttliche Wesen als mit sich zusammen-

gehend mittelſt der Unterſcheidung von ſich, d. h. als Subject-Object, oder als Geiſt, zu begreifen, ſich blos an die abſtracte Vorſtellung Gottes, als des Geiſtes, oder des heiligen Geiſtes, hält. Die Anerkennung, daß das dritte Moment ſeinen Boden im Selbſtbewußtſeyn des Subjects hat, blickt zwar überall durch, aber das Subject kommt nicht zu ſeinem vollen Recht, der abſolute Geiſt iſt noch nicht als die Identität des ſubjectiven und objectiven Geiſtes, als der in der Unendlichkeit des Subjects ſich ſelbſt wiſſende und mit ſich einige Geiſt klar erkannt, indem überhaupt der ganze Proceß, durch welchen Gott als Geiſt ſich von ſich unterſcheidet, bei Daub noch nicht zum klaren Bewußtſeyn gekommen iſt. So handelt er nun zwar von Gott als Geiſt, oder der abſoluten Geiſtigkeit Gottes, man ſieht aber nicht recht, was zu den beiden erſten Momenten in dem dritten weſentlich Neues und Eigenthümliches hinzukommt. Die abſolute Geiſtigkeit Gottes wird nach den drei Momenten des Ausſich, Inſich und Fürſichſeyns beſtimmt. Als abſoluter Geiſt iſt Gott das Princip der Wahrheit und Heiligkeit, oder die Eigenſchaften Gottes, als des abſoluten Geiſtes, ſind die abſolute Intelligenz, die Heiligkeit und die Wahrheit. Die abſolute Intelligenz wird näher beſtimmt als abſolute Unkörperlichkeit, abſolute Unermeßlichkeit und abſolute Einfachheit, die Heiligkeit als Gerechtigkeit, Güte und Seligkeit, und die Wahrheit als Weisheit, Wahrhaftigkeit und Allwiſſenheit. Die drei Begriffe abſolute Intelligenz, Heiligkeit und Wahrheit zuſammen geben den Begriff der Spiritualität.

Bemerkenswerth iſt noch in Betreff der Chriſtologie, daß Daub, wie er überhaupt die beiden Begriffe Welt und Menſch nicht gehörig auseinanderhält, nicht blos von einer Menſchwerdung, ſondern auch einer Weltwerdung Gottes ſpricht. Sofern nämlich Gott als Sohn durch ſeinen genugthuenden Gehorſam die Welt verſöhnt und erlöst, iſt die Welt ſchlechthin von ihm abhängig, er ſelbſt aber wirkt auf die Welt

bestimmend ein, und nimmt ihre Natur an, so daß er nach seiner Aseität über sie erhaben, nach seiner versöhnenden Natur aber mit ihr identisch ist, und die ganze Welt zu seinem Körper macht [20]). Die eigentliche Menschwerdung Gottes stellt Daub unter den Begriff des öffentlichen Gottesdienstes. Durch seinen Gehorsam versöhnt Gott die Menschen, durch seine Allmacht macht er sie fromm und schafft sie wahrhaft, durch seine Allgegenwart erhält er sie. Als ihr Erhalter erzieht und weiht er sie in der dreifachen Eigenschaft des Königs, Propheten und Hohepriesters. Gott ist der allgegenwärtige König des Menschengeschlechts und macht, daß die Menschen, die geboren werden, und in der Welt leben, seinem Reiche angehören, indem er sie theils als Prophet erzieht, theils als Priester öffentlich sich weiht. Daher besteht der öffentliche Gottesdienst in der Erziehung und öffentlichen Weihe des Menschengeschlechts und für diesen Zweck hat Gott selbst die Natur eines Menschen angenommen, und stellt sich den Menschen in menschlicher Natur dar. Die Menschwerdung selbst beschreibt Daub nicht als eine zeitlich geschehene, sondern als eine ewige. Von Ewigkeit hat Gott als Sohn, als Schöpfer des Universums, der Welt, des Geistes, des Menschengeschlechts, die menschliche Natur mit sich verbunden, die ihrer wahren Seite nach wesentlich Unschuld und höchste Weisheit ist, und vermöge dieser Menschwerdung offenbart er die göttliche Natur und Gott selbst in sichtbarer Gestalt den Menschen. Daß Gott die menschliche Natur angenommen hat, zeigt das absolute Verhältniß zwischen ihm und dem Menschengeschlecht. Gott ist das Princip der menschlichen Natur, die sich ins Unendliche verendlicht und im Endlichen unendlich ist; Gott ist nach seiner göttlichen Natur, d. h. nach seiner Aseität, Ewigkeit und Selbstgenugsamkeit über das Unendliche und Endliche erhaben, als Schöpfer des

20) A. a. O. S. 272.

Univerſums iſt er nach ſeiner ſchaffenden, erhaltenden und verſöhnenden Natur von der Welt nicht getrennt, die ins Unendliche ſich verendlicht, und nach ſeiner heiligen, wahren, abſolut intelligenten Natur iſt er Eins mit dem Geiſt, der im Endlichen ſich zum Unendlichen erhebt. So ſind in dem Sohn Gottes beide Naturen, die menſchliche und die göttliche, von Ewigkeit Eins. Es erhellt von ſelbſt, daß dieſe gottmenſchliche Einheit nur darin ihren Grund hat, daß Gott das abſolute Princip der Welt und des menſchlichen Geiſtes iſt, Gott und Welt in der pantheiſtiſchen Weltanſchauung Eins ſind, wie ſich aber dieſe ewige Menſchwerdung Gottes zu der in Chriſtus zeitlich geſchehenen verhält, läßt Daub völlig auf ſich beruhen. Die Anſicht Daubs über das Verhältniß des Bibliſch-hiſtoriſchen und Kirchlich-dogmatiſchen zum Speculativen im Chriſtenthum iſt, wie Strauß mit Recht bemerkt [21]), noch nicht zur Klarheit und Beſtimmtheit durchgebildet, beide Seiten ſind in ihm noch nicht dialectiſch vermittelt. In den Erzählungen der Bibel und den Dogmen der Kirche ſieht Daub unmittelbar die Idee, ob ihr Verhältniß zu jenen ein ſchlechthin affirmatives ſey, oder zugleich ein negatives, darauf wird noch nicht reflectirt, doch wird das Uebergewicht auf die Seite der Idee gelegt, mithin das Factum und Dogma wenigſtens nicht als unerläßlich Feſtzuhaltendes geſezt. Die geſchichtlichen Thatſachen der chriſtlichen Offenbarung können auf dem Standpunct der Daub'ſchen Theologumena nur als Symbole gelten, aber auch darüber, wiefern dieſe Symbole zur Vermittlung des religiöſen Bewußtſeyns nothwendig ſind, hat ſich Daub in keine ſpeculative Unterſuchung eingelaſſen. Das Verhältniß des Hiſtoriſchen und Speculativen bleibt bei ihm noch völlig unbeſtimmt, aber auch dem Speculativen für ſich betrachtet, fehlt noch die concrete Lebendigkeit der Idee. Die durchgreifende

21) A. a. O. S. 99.

Bedeutung, welche Daub der Trinitäts-Idee gegeben hat, kann als ein wesentlicher Fortschritt angesehen werden; es ist ächt speculativ, wie Daub sagt [22]), daß die Trinität die absolute Form des absoluten Wesens sey, d. h. Gottes, sofern wir ihn als Princip seiner selbst, der Welt und des Geistes betrachten, aber wie stimmt damit zusammen, diesen Unterschied auch wieder nur für eine Schwäche des menschlichen Geistes, für etwas rein Subjectives zu erklären [23]), und wie äusserlich und unvermittelt stehen die drei Momente, Gott, Welt und Geist neben einander! So kommen wir immer wieder auf die spinozistische Einheit zurück, und wo die Idee des Absoluten dialectisch sich bewegen sollte, sehen wir bei allem speculativen Gedankeninhalt doch nur einen abstracten Formalismus und Schematismus, welcher zwar darin seine Bedeutung hat, daß in der unterschiedslosen Einheit nun gleichsam die Umrisse gezogen werden, die es begreiflich machen, wie die Einheit sich trinitarisch zum Unterschied bestimmen kann, aber erst noch den Geist erwarten läßt, durch welchen diese abstracten Formen beseelt und erfüllt werden sollen. In dieser Hinsicht hat Daub, indem er in seinen Theologumena die damalige Naturphilosophie in ihrer Verwandtschaft mit dem Spinozismus darstellt, eine wichtige vermittelnde Stellung zwischen Spinoza und Hegel.

22) A. a. O. S. 444.

23) Sehr characteristisch sagt Daub a. a. O. S. 372., um das Princip der Wahrheit und seine wahre Natur recht zu erkennen, sey es *pro mentis humanae imbecillitate* nothwendig, *numen Dei a Deo distinguere*, und die absolute Wahrheit nicht auf Gott, als denjenigen, aus welchem Gott ist, d. h. den Vater, dessen Natur die Aseität ist, noch auf Gott, als denjenigen, der in Gott ist, d. h. den Sohn, welchem die *natura conservatrix* zukommt, zu beziehen, sondern vielmehr *ad Deum, qui est a Deo, in quo Deus, ab eoque, qui Deo inest, ad Deum igitur, qui est a patre filioque. i. e. ad Deum spiritum.*

Viertes Kapitel.

Schleiermacher.

Als Schelling die Idee Gottes von der Spize der Subjectivität, zu welcher ſie in Kant und Fichte fortgegangen war, zur Objectivität zurückrief, beſtimmte er ſie, um das Abſolute der Idee weder in das Objective noch in das Subjective, in der Trennung des Einen von dem Andern, ſondern nur in beide Seiten zuſammen, in ihrer unzertrennlichen Einheit, zu ſezen, als die abſolute Identität des Objectiven und Subjectiven. Aber die Identität erhielt ſich nicht in dieſer Indifferenz; die eine der beiden Seiten wurde der andern gegenüber die überwiegende, die Subjectivität des Idealismus trat gegen die Objectivität des Realismus zurück, und das Identitätsſyſtem trug, wie beſonders auch an der Darſtellung deſſelben in den Daub'ſchen Theologumena zu ſehen iſt, ganz die Farbe und den Character des Spinozismus an ſich. Was bei Kant noch der Gegenſaz des Dings an ſich und des Bewußtſeyns innerhalb eines und deſſelben Standpuncts war, wurde nun zum Gegenſaz zweier, von ganz entgegengeſezten Standpuncten aus ſich gegenüberſtehender, Syſteme, des Kantiſch-Fichte'ſchen Idealismus und des Spinoziſtiſch-Schelling'ſchen Pantheismus. Zwiſchen dieſen beiden Standpuncten in der Mitte ſchwebend ſich hin und her zu bewegen, um, bald dem einen bald dem andern näher tretend, und die Einſeitigkeit des einen durch die Einſeitigkeit des andern ausgleichend, beide nur als die entgegengeſezten Pole einer und derſelben Weltanſchauung zu betrachten, machte ſich Schleiermacher zu ſeiner eigentlichſten Aufgabe. Das Eigenthümliche ſeiner Anſicht iſt, daß der Spinoziſtiſche Pantheismus ebenſo viel Antheil an ihr hat, als der Fichte'ſche Idealismus. Das Univerſum und das Ich beziehen ſich gegenſeitig auf einander ſo, daß das Ich ebenſo der Reflex des in unendlichen Formen ſich abſpiegelnden Univerſums iſt,

als dagegen das Ich, als absolute Totalität, in der Unendlichkeit des Universums nur sich selbst anschaut: was auf der einen Seite das absolute Abhängigkeitsgefühl ist, ist auf der andern das absolute Freiheitsgefühl des sich selbst als das absolute Subject wissenden Ich. Und nicht blos in verschiedenen Darstellungen der Schleiermacher'schen Ansicht treten diese beiden Standpuncte einander gegenüber, wie namentlich in den Reden über die Religion die spinozistische Betrachtungsweise, in den Monologen die idealistische vorherrscht, sondern in einer und derselben Darstellung, und zwar am meisten in derjenigen, welche als die vollendetste hier vorzugsweise in Betracht kommt, in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, gehen beide so in einander über, daß die eine immer wieder durch die andere ergänzt wird.

Am auffallendsten stellt sich das Characteristische der Schleiermacher'schen Lehre von Gott in ihrem Unterschied von der Schelling'schen dar. Wie Schelling, um der Idee Gottes ihren objectiven Inhalt zu geben, und einen wahrhaft lebendigen Gott zu haben, kein Bedenken trug, einen realen Unterschied, eine Dualität von Principien in das Wesen Gottes zu sezen, somit dasselbe durch eine Reihe von Momenten sich mit sich selbst vermitteln zu lassen, oder einem successiv fortschreitenden Vermittlungsproceß zu unterwerfen, so schließt dagegen Schleiermacher alle Bestimmungen dieser Art aufs entschiedenste vom Begriffe Gottes aus. Nicht blos alles Zeitliche und Menschliche, auch alles Concrete und Bestimmte muß von der Idee Gottes ferngehalten werden, wenn nicht als Objectives sich geltend machen soll, was rein subjectiver Natur ist. So sehr diese Forderung durch den Gegensaz zur Schelling'schen Idee Gottes gerechtfertigt wird, so sehr zeigt sich in der Consequenz, mit welcher Schleiermacher sie durchführte, nur das entgegengesezte Extrem. Der von allem concreten Inhalt rein ausgeschiedene Schleiermacher'sche Gottesbegriff ist eine bloße Abstraction, der ab-

ſtracte Inbegriff aller jener Beziehungen, welche vom abſoluten Abhängigkeitsgefühl aus in den Begriff einer abſoluten Urſächlichkeit zuſammenlaufen. Das Abſolute iſt zunächſt nur in das unmittelbare Gefühl geſezt, als abſolutes Abhängigkeitsgefühl, und nur von dieſer Grundlage aus ergeben ſich die den Begriff Gottes bildenden Beſtimmungen. Alles aber, was auf dieſem Standpunct über das Weſen Gottes geſagt werden kann, beſteht nur darin, daß Gott die Vorausſezung des Abhängigkeitsgefühls, oder in demſelben mitgeſezt iſt, indem das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht wäre, was es ſeinem Begriff nach ſeyn ſoll, wenn es nicht als Bewußtſeyn ſchlechthiniger Abhängigkeit auch Gottesbewußtſeyn wäre. Von Beweiſen für das Daſeyn Gottes kann daher hier auf keine Weiſe die Rede ſeyn, ſondern die Anerkennung, daß das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unſer Selbſtbewußtſeyn die Endlichkeit des Seyns im Allgemeinen vertritt, nicht etwas Zufälliges iſt, noch auch etwas perſönlich Verſchiedenes, ſondern ein allgemeines Lebenselement, ſoll vollſtändig alle ſogenannten Beweiſe für das Daſeyn Gottes erſezen [1]). Wäre der Begriff Gottes erſt dadurch zu gewinnen, daß man auf dem Wege logiſcher Beweisführungen ſich zu ihm erhebt, ſo würde nicht nur durch dieſe Vermittlung die Unmittelbarkeit der im ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl enthaltenen Gefühlsausſage aufgehoben, ſondern auch eine Reihe objectiver Beſtimmungen auf das Weſen Gottes übergetragen, durch welche die Idee Gottes der abſtracten Form entrückt würde, in welche ſie hier über allen concreten Inhalt des Bewußtſeyns hinausgeſtellt werden ſoll. Aus demſelben Grunde kann auch von Gott nichts ausgeſagt werden, was als eine Eigenſchaft des göttlichen Weſens anzuſehen wäre, ſondern die ſogenannten Eigenſchaften Gottes ſind nach Schleiermacher nichts anders,

1) Der chriſtl. Glaube. Zweite Ausg. Bd. I. S. 187.

als die verschiedenen Ausdrücke, mit welchen das Allgemeinste, was überhaupt von Gott gesagt werden kann, daß er die absolute Ursächlichkeit ist, nach den verschiedenen Gesichtspuncten, unter welche dieselbe, dem auf sie bezogenen Abhängigkeitsgefühl gegenüber, gestellt werden kann, bezeichnet wird. Die Ewigkeit Gottes ist die mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende, schlechthin zeitlose, seine Allgegenwart die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende, schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes, der Begriff der göttlichen Allmacht ist nur der Ausdruck dafür, daß der gesammte, alle Räume und Zeiten umfassende, Naturzusammenhang in der göttlichen als ewig und allgegenwärtig aller endlichen entgegengesezten Ursächlichkeit gegründet und diese Ursächlichkeit in der Gesammtheit des endlichen Seyns vollkommen dargestellt ist, und wenn die göttliche Allmacht in dem Begriffe der göttlichen Allwissenheit als schlechthinige Geistigkeit gedacht werden soll, so wird, um von jener Ursächlichkeit nichts weiter auszusagen, als daß sie eine lebendige sey, d. h. keine todte und blinde Nothwendigkeit, sogleich bevorwortet, daß dadurch auf keine Weise irgend eine Aehnlichkeit zwischen Gott und dem, was wir in dem uns gegebenen Seyn als Geist bezeichnen, festgestellt werden soll. Dieselbe göttliche Ursächlichkeit wird, sofern durch sie in jedem menschlichen Gesammtleben mit der Sünde auch das Gewissen gesezt ist, Heiligkeit, sofern in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist, Gerechtigkeit, sofern in dem Werke der Erlösung das göttliche Wesen sich mittheilt, Liebe, und sofern die Welt durch sie für diese Mittheilung bestimmt und geordnet wird, Weisheit genannt [2]). Es ist also immer wieder dieselbe Eine, schlechthin einfache und ungetheilte absolute Ursächlichkeit, welche durch die sämmtlichen

2) A. a. O. §. 52. 53. 54. 55. 83. 84. 166. 168.

Begriffe von den göttlichen Eigenſchaften ausgedrückt wird. Nicht im Weſen Gottes ſelbſt iſt der objective Grund eines realen Unterſchieds, ſondern alle Unterſchiede, durch welche Begriffe von göttlichen Eigenſchaften geſezt werden, haben ihren Grund nur in der Verſchiedenheit der Beziehung, in welche das Abhängigkeitsgefühl ſich zu Gott ſezt. „Alle Eigenſchaften, welche wir Gott beilegen," ſagt Schleiermacher [3]), „ſollen nicht etwas Beſonderes in Gott bezeichnen, ſondern nur etwas Beſonderes in der Art, das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen", und zwar ſoll der ſpeculative Gehalt aller in der chriſtlichen Glaubenslehre aufzuſtellenden göttlichen Eigenſchaften ſchon um deßwillen und ſofern ſie mehrere ſind, geläugnet werden. „Denn ſollten ſie als ſolche eine Erkenntniß des göttlichen Weſens darſtellen, ſo müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenſtand angemeſſen, ſo müßte dieſer, wie die Erkenntniß eine zuſammengeſezte wäre, auch ein zuſammengeſezter ſeyn. Ja, wenn auch dieſe Eigenſchaften nur Verhältniſſe deſſelben zur Welt ausſagen, müßte doch Gott ſelbſt wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden; und da dieſe als von einander verſchiedene auch beziehungsweiſe einander entgegengeſezt ſeyn und wenigſtens theilweiſe einander ausſchließen müſſen, ſo würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegenſazes geſtellt." Wie dieß ſchon den Forderungen der ſpeculativen Vernunftthätigkeit nicht entſpricht, ſo glaubt Schleiermacher auch im Intereſſe der Frömmigkeit dogmatiſche Beſtimmungen dieſer Art nicht zugeben zu können, weil auch das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht, an und für ſich betrachtet, ſich ſelbſt immer und überall gleich ſeyn könnte, wenn in Gott ſelbſt Differentes geſezt wäre, indem es dann Verſchiedenheiten

3) A. a. O. S. 280 f.

darin geben müßte, die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erscheinung kommt, womit deutlich genug gesagt ist, daß alle objective Realität dem Begriff Gottes aus dem Grunde abgesprochen werden muß, weil der objectiven Gottes-Idee gegenüber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht die reine Selbstbestimmung seyn könnte, die es seyn muß, wenn alle Realität nur auf die Seite des Subjects fallen soll, alles nur insofern ist, sofern es für das Subject ist, und in seiner Beziehung zum Subject betrachtet wird. Was Schleiermacher in seiner Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes bemerkt, daß, wenn Gott uns nicht unmittelbar gewiß ist, dann eigentlich das unmittelbar Gewisse, woraus Gott bewiesen werden könnte, Gott seyn müßte [4]), findet ganz seine Anwendung auf das Schleiermacher'sche Abhängigkeitsgefühl. Das Abhängigkeitsgefühl ist selbst das Absolute, wenn alles nur von ihm aus bestimmt werden kann. Gott kann daher nur so viel Realität haben, als ihm das Abhängigkeitsgefühl läßt. Dieses selbst aber kann ihm keine lassen, wenn es anders wirklich ist, was es seyn soll, absolutes Abhängigkeitsgefühl. Als solches ist es die schlechthinige Negation von allem empirischen Bestimmtseyn, von allem Gegebenseyn überhaupt. Schleiermacher sagt zwar ganz unbefangen, Gott sey uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise [5]). Wie kann aber Gott im Gefühl gegeben seyn? Ist Gott uns im Gefühl gegeben, so ist Gott auch das unser Selbstbewußtseyn bestimmende Object, ein solches Object kann aber Gott nicht seyn, da das Abhängigkeitsgefühl reines, absolutes Abhängigkeitsgefühl nur dadurch ist, daß es überhaupt auf kein Object geht und durch kein Object bestimmt wird. Einem Object gegenüber und im Unterschied von demselben geht das

4) A. a. O. S. 191.
5) A. a. O. S. 23.

Abhängigkeitsgefühl in das Freiheitsgefühl auf eine Weiſe über, welche es nicht mehr möglich macht, das Bewußtſeyn der Abhängigkeit von Gott von dem Bewußtſeyn der Abhängigkeit von der Welt ſo zu unterſcheiden, wie Schleiermacher das eine von dem andern unterſcheiden will [6]). Soll daher das Abhängigkeitsgefühl in ſeiner Reinheit und Abſolutheit feſtgehalten werden, ſo kann Gott überhaupt nichts Gegebenes, kein Object ſeyn, er kann dem Subject des Abhängigkeitsgefühls nicht als Object gegenüberſtehen, ſondern nur eine Beſtimmtheit dieſes Subjects, des Ich, ſeyn. Wo ein Abhängiges iſt, muß freilich auch ein Anderes ſeyn, wovon es abhängt. Das abſolut Abhängige aber kann als Abſolutes nur von ſich abhängen. Abſolute Abhängigkeit iſt auch wieder abſolute Freiheit, und wenn im abſoluten Freiheitsgefühl das Ich als empiriſches ſich abhängig weiß, ſo kann dieß auf abſolute Weiſe nur geſchehen, wenn das abſolute Abhängigkeitsgefühl nicht Gott, als das vom Ich unterſchiedene Object, ſondern das abſolute, ſich ſelbſt als abhängiges ſezende, Ich zu ſeiner Vorausſezung hat. Auf dieſe Weiſe löst ſich die, das abſolute Abhängigkeitsgefühl bedingende, abſolute Urſächlichkeit in das abſolute Abhängigkeitsgefühl ſelbſt auf, und wir ſtehen hier auf der äuſſerſten Spize des Schleiermacher'ſchen Standpuncts der Subjectivität, auf welchem alle Realität in das Ich geſezt wird, und das Ich, für

6) Unſer Selbſtbewußtſeyn als Bewußtſeyn unſers Seyns in der Welt oder unſers Zuſammenſeyns mit der Welt iſt, wie Schleiermacher a. a. O. S. 19. ſagt, eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, d. h. ohne ein auf daſſelbe Mitbeſtimmende bezügliches Freiheitsgefühl gibt es in dieſem ganzen Gebiete (des Weltbewußtſeyns) nicht. Nun ſagt Schleiermacher freilich wieder a. a. O. S. 22.: ohne alles Freiheitsgefühl wäre ein ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich. Allein es iſt dieß eben mit Einem Worte ein Widerſpruch.

welches und durch welches alles iſt, nur das abſolute Ich ſeyn kann.

Wenden wir uns nun aber von dieſer rein ſubjectiven, oder idealiſtiſchen Seite der Schleiermacher'ſchen Lehre von Gott zu der andern, der objectiven oder ſpinoziſtiſchen, auf welcher Schleiermacher nicht minder ſeinen Standpunct nimmt, ſo ſehen wir dieſen Uebergang bei ihm dadurch geſchehen, daß er das Selbſtbewußtſeyn zum Weltbewußtſeyn ſich erweitern läßt. Durch die Beziehung des Abhängigkeitsgefühls auf unſer Geſeztſeyn in dem allgemeinen Naturzuſammenhang, wird, indem unſer Selbſtbewußtſeyn zugleich die Geſammtheit alles endlichen Seyns darſtellt, daſſelbe ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das ein allgemeiner Beſtandtheil unſers Selbſtbewußtſeyns iſt, auch auf das geſammte endliche Seyn übergetragen. In Anſehung dieſes Uebergangs iſt mit Recht auf die Unzulänglichkeit des Schleiermacher'ſchen Princips aufmerkſam gemacht worden, auf die Schwierigkeit, in das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch die Welt mit einzuſchließen. Zu einer Ausſage über die Welt als Ganzes, bemerkt Strauß [7]), ſcheine auf dem Wege des bloßen Gefühls nicht gelangt werden zu können, da ſie dieſem niemals als Ganzes gegeben ſey, in unſerm Selbſtbewußtſeyn als Gefühl ſey immer nur einzelnes Weltliche geſezt, als Ganzes aber trete die Welt nur vermittelſt des Denkens in unſer Selbſtbewußtſeyn ein, und ein Denken, ein Schließen ſey es auch, wodurch wir die Welt in die gleiche Kategorie der ſchlechthinigen Abhängigkeit von einer höchſten Urſache mit uns ſelber ſezen. Ebendeßwegen aber läßt ſich die Möglichkeit jenes Uebergangs von dem einen Standpunct auf den andern nur daraus erklären, daß Schleiermacher mit demſelben zugleich aus der Sphäre der Religion, wie er ſie ſelbſt beſtimmt, in die der Philoſophie übertritt. Sezt man das Weſen der Re-

7) A. a. O. S. 163 f.

ligion in das Gefühl, oder das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn, ſo mag man immerhin ſagen, die Religion oder die Frömmigkeit habe mit der Philoſophie nichts zu thun, aber man beſchränke dann auch den ganzen Inhalt der Religion auf das blos zuſtändliche Bewußtſeyn, auf die unmittelbaren Ausſagen des in ſeinem Gefühle nur ſeiner ſelbſt ſich inne werdenden und ſich in ſich ſelbſt abſchließenden Ichs, ſoll aber gleichwohl auch die ganze Lehre von der Welt, von unſerm Geſezſeyn in dem allgemeinen Naturzuſammenhang, zum Inhalt der Religion oder der Glaubenslehre gehören, ſo geht man ebendamit aus dem zuſtändlichen Bewußtſeyn in das gegenſtändliche, oder aus dem Gefühl in das Denken über, und alle jene Proteſtationen Schleiermachers gegen die Einmiſchung der Philoſophie werden durch die ganze Conſtruction ſeiner Glaubenslehre factiſch widerlegt. An die Stelle des Abhängigkeitsgefühls tritt nun auf dieſem zweiten Standpunct die Idee des Naturzuſammenhangs, und das Weſentliche dieſer Seite der Schleiermacher'ſchen Lehre von Gott iſt mit Einem Worte dieſelbe Immanenz Gottes und der Welt, welche der Spinozismus lehrt. Sind Gott und Welt in lezter Beziehung nur ſo verſchieden, daß Gott, wie Schleiermacher ſagt [8]), zwar die abſolute ungetheilte Einheit iſt, die Welt aber, wenn auch als Einheit geſezt, doch nur die in ſich getheilte und zerſpaltene Einheit, welche zugleich die Getheiltheit aller Gegenſäze und Differenzen, und alles durch dieſe beſtimmten Mannigfaltigen iſt, ſo bleiben zwar Gott und Welt immer zwei weſentlich verſchiedene Begriffe, ſie ſind aber doch nur ſo verſchieden, wie ſie auch der Spinozismus unterſcheiden kann und muß: es iſt das Verhältniß der **natura naturans** zur **natura naturata**. In dieſer Hinſicht hat Strauß [9]) ſogar die Behauptung aufgeſtellt und

8) A. a. O. S. 185.
9) A. a. O. S. 167.

näher begründet, daß alle Hauptsäze des ersten Theils der Schleiermacher'schen Glaubenslehre erst dann recht verständlich werden, wenn man sie in die Formeln Spinoza's zurückübersezе, aus welchen sie ursprünglich geflossen seyen. Nicht nur lasse sich das allem Uebrigen zu Grunde gelegte Verhältniß Gottes zur Welt, wornach beide, als Größen betrachtet, sich decken, wie Strauß den so eben erwähnten Saz ausdrückt, in lezter Beziehung nur aus dem Verhältniß der **natura naturans** zur **natura naturata** bei Spinoza erklären, sondern auch die Säze, daß wir in Gott nichts als frei denken dürfen, ohne es zugleich als nothwendig zu denken, und umgekehrt; daß Gottes Wollen der Welt von seinem sich selbst Wollen nicht getrennt, lezteres im erstern schon eingeschlossen sey; daß in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott die sogenannten freien Ursachen ganz auf dieselbe Weise befaßt seyen, wie die zum Naturmechanismus gehörigen, finden sich ganz in demselben Sinn bei Spinoza [10]). Ganz besonders augenscheinlich aber haben die vielfachen dialectischen Auseinandersezungen bei Schleiermacher über die Unanwendbarkeit der Unterschiede zwischen Denken und Wollen, Wirklichem und Möglichem u. s. w. auf das göttliche Wesen und Wirken ihre Wurzel bei Spinoza [11]), und auch einen Gott, der „Acte der Selbstbeschränkung ausübt", würde Schleiermacher nicht so undenkbar finden, wie er ihn dafür erklärte [12]), wenn ihm nicht mit Spinoza **omnis determinatio negatio** wäre.

---

10) Vgl. Glaubensl. I. §. 54. S. 316. Eth. P. I. Prop. 17. Coroll. 2. Glaubensl. I. S. 317. Eth. P. II. Prop. 3. Schol. Glaubensl. I. §. 49. Eth. P. I. Prop. 29. Dem.

11) Eth. P. I. Prop. 17. Schol. Vgl. Cogit. metaph. P. 2. cap. 7.

12) Erstes Sendschreiben. Theol. Stud. u. Kritik. 1829. S. 270.

Welche Bedeutung nun die Trinitätslehre bei Schleiermacher hat, ergiebt ſich aus dem Bisherigen von ſelbſt. Wir mögen von dem einen oder dem andern der beiden unterſchiedenen Standpuncte ausgehen, beide Wege führen uns zu einer unterſchiedsloſen Einheit. Wie vom Abhängigkeitsgefühl aus alle Begriffe göttlicher Eigenſchaften nur ſubjective Unterſcheidungen ſind, welchen in der abſoluten, ſchlechthin mit ſich ſelbſt identiſchen, Urſächlichkeit nichts objektiv entſpricht, ſo iſt auch auf der andern Seite, auf welcher Gott vom Naturzuſammenhang aus betrachtet wird, Gott an ſich nicht die Einheit des Endlichen und Unendlichen, ſondern in ſeinem Unterſchiede von der Welt nur die ſchlechthin einfache ungetheilte Einheit. Welche Stelle kann daher die Trinitätslehre in einem Syſtem finden, das allen innern Unterſchied aus Gott ausſchließt, und ſchon darin nur eine Vermenſchlichung ſieht, daß überhaupt die Eine und ungetheilte göttliche Cauſalität in Einem Kreiſe göttlicher Eigenſchaften dargeſtellt wird [13])? Es fehlt in dem Princip der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre an jedem Anknüpfungspunct für eine Lehre, wie die kirchliche Trinitätslehre iſt; ſie kann ſich zu ihr nur indifferent und negativ verhalten. Die Vorausſezung von einer ewigen Sonderung im höchſten Weſen iſt, wie Schleiermacher erklärt [14]), keine Ausſage über ein frommes Selbſtbewußtſeyn. In dieſem kann eine ſolche Ausſage nie vorkommen, da in den frommen Erregungen Gott niemals an ſich, ſondern nur in ſeinem Verhältniß zur Welt und zum Menſchen erſcheint, und da ſich nicht behaupten läßt, daß in dem Eindruck, welchen das Göttliche in Chriſtus macht, die Aufgabe liegt, eine ſolche ewige Sonderung als Grund deſſelben zu denken. Wenn es ſich daher auch mit der kirchlichen Trinitätslehre ganz anders verhielte, als

13) Glaubensl. B. 2. S. 558.
14) A. a. O. S. 576.

es ſich wirklich verhält, würde nach Schleiermacher eine ſolche Lehre in einer chriſtlichen Glaubenslehre keine Stelle finden können; daß aber Schleiermacher ganz beſonders auch das Unvollziehbare des ganzen Begriffs, welcher der kirchlichen Trinitätslehre zu Grunde liegt, für ſeine Anſicht geltend macht, läßt ſich nicht anders erwarten. Mit Recht nimmt Schleiermacher die kirchliche Trinitätslehre nicht in dem ſchlaffen oberflächlichen Sinne, welchen ihr die matte Orthodoxie der neuern Zeit ſo oft unterlegte, ſondern in der ganzen Strenge ihrer Aufgabe, als die Forderung, daß wir jede der drei Perſonen ſollen dem göttlichen Weſen gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Perſonen den andern gleich. Aber eben dieß iſt das Unmögliche, das gefordert wird: wir vermögen weder das Eine noch das Andere, ſondern wir können die Perſonen nur in einer Abſtufung vorſtellen, und ebenſo die Einheit des Weſens entweder geringer als die drei Perſonen, oder umgekehrt. Die kirchliche Lehre hat ſelbſt ein Element der Ungleichheit in ſich aufgenommen, wenn ſie den Sohn in ein Abhängigkeitsverhältniß zum Vater dadurch ſezt, daß dem Vater von Ewigkeit die Macht beigewohnt hat, den Sohn als eine zweite göttliche Perſon zu zeugen, dem Sohn aber eine ſolche Macht nicht einwohnt, wobei es ſich auch mit dem Geiſt ebenſo verhält. Es kommt alſo ſchon ſo keine Gleichheit der Perſonen heraus. Für ein ſolches Verhältniß aber, wie das aufgeſtellte iſt, haben wir, wenn wir uns überhaupt etwas dabei zu denken im Stande ſeyn ſollen, durchaus keinen andern Typus, als den des Gattungsbegriffs und der unter ihm enthaltenen Einzelweſen. Sollen wir nun dieſer Analogie folgen, ſo iſt keine Gleichheit zwiſchen der Einheit und der Dreiheit möglich, ſondern wir müſſen entweder mehr realiſtiſch der Einheit, als dem allen Dreien gemeinſamen Weſen, die Oberſtelle einräumen, und dann erſcheint die Geſchiedenheit der Perſonen als das Untergeordnete, und tritt

zurück, die göttliche Monarchie aber hervor, oder mehr nominaliſtiſch die Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das Abſtracte zurück, die Gottheit des Geiſtes und die Gottheit Chriſti hervor, aber es entſteht auch die Gefahr, an das Tritheiſtiſche zu ſtreifen. Ebenſo iſt das Verhältniß der göttlichen Urſächlichkeit zur Einheit und Dreiheit nicht frei von einem Widerſpruch. Soll nach der gewöhnlichen Anſicht die geſammte göttliche Urſächlichkeit den Perſonen, als ſolchen, zukommen, ſo kommt ſie einer jeden zu, ſofern ſie ſich von den andern unterſcheidet, und iſt alſo dieſelbige Urſächlichkeit in der einen Perſon die des Ungezeugten, in der andern die des Gezeugten, mithin jede dreifach, weil von dem unterſcheidend Perſönlichen mitausgehend, und doch ſoll jede dieſer Urſächlichkeiten in allen dreien auch eine und dieſelbe ſeyn, nicht in jeder ihre eigene, womit ſie eigentlich nicht auf die Perſonen, ſondern auf das göttliche Weſen in ſeiner Einheit zurückgeführt werden. So kommen wir, wird einmal die ewige Dreiheit in der Einheit vorausgeſezt, immer nur zu demſelben Schwanken zwiſchen Hervortreten der einen und Zurücktreten der andern, und umgekehrt, während der Vorzug, welchen man in den gewöhnlichen Darſtellungen dem Vater gibt, beweist, daß dieſer doch in einem andern Verhältniß zu der Einheit des göttlichen Weſens gedacht wird, das ganze Verhältniß ſomit nicht ſowohl Trinität als vielmehr Subordination iſt [15]).

So negativ aber die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre ſich zur Trinitätslehre ſtellt, ihr Widerſpruch gilt gleichwohl nur der kirchlichen Form dieſer Lehre, und wenn Schleier-

---

15) Dieß ſind kurz die Hauptpuncte der mit meiſterhafter Dialektik durchgeführten Schleiermacher'ſchen Kritik, in welcher alle weſentlichen Momente mit der ſchärfſten Präciſion ſo zuſammengefaßt ſind, daß zu jedem einzelnen Punct die Geſchichte den fortlaufenden Commentar gibt.

macher die ganze objective Bedeutung dieſer Lehre auf den Werth eines blos formell verknüpfenden Sazes herabzuſezen ſcheint, ſo erklärt er es zugleich für das Wichtigſte, die Unabhängigkeit der Hauptangelpuncte der kirchlichen Lehre, Seyn Gottes in Chriſto und in der chriſtlichen Kirche, von der Trinitätslehre feſtzuſtellen. Als das Weſentliche ſeiner Darſtellung betrachtet er die Lehre von der Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur, ſowohl durch die Perſönlichkeit Chriſti, als durch den Gemeingeiſt der Kirche, womit die geſammte Auffaſſung des Chriſtenthums in unſerer kirchlichen Lehre ſtehe und falle. Denn ohne ein Seyn Gottes in Chriſto anzunehmen, könnte die Idee der Erlöſung nicht auf dieſe Weiſe in ſeiner Perſon concentrirt werden, und wäre nicht eine ſolche Vereinigung auch in dem Gemeingeiſt der Kirche, ſo könnte auch dieſer nicht auf ſolche Weiſe der Träger und Fortbeweger der Erlöſung durch Chriſtus ſeyn. Eben dieß nun ſeyen auch die weſentlichen Elemente in der Lehre von der Dreieinigkeit, die ſich offenbar nur feſtgeſtellt habe in der Verfechtung deſſen, daß nicht etwas Geringeres als das göttliche Weſen in Chriſtus war und der chriſtlichen Kirche als ihr Gemeingeiſt einwohnt. So ſchließt ſich an Schleiermachers Kritik der kirchlichen Trinitätslehre von ſelbſt ſeine Lehre von der Perſon Chriſti und dem heiligen Geiſte an, und es iſt ſchon hier zu ſehen, wie an die Stelle der von ihm beſtrittenen Lehre doch wieder eine andere Form derſelben Lehre tritt, wenn er von dem Seyn Gottes an ſich das Seyn Gottes in Chriſtus und in der Kirche unterſcheidet. Ebendarum aber iſt auch ſchon hier die Frage ins Auge zu faſſen, ob, wenn in dieſem Sinne ein dreifaches Seyn Gottes zu unterſcheiden iſt, dennoch die gleiche Berechtigung vorhanden iſt, jeden objectiven Unterſchied im Weſen Gottes zu läugnen?

Die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre kann, wenn wir ſie in ihrer Lehre von Gott nach ihrem Verhältniß zur

Philoſophie betrachten, als der reinſte und geläutertſte Ausdruck des damaligen Zeitbewußtſeyns angeſehen werden. Mit der beſonnenſten und gemeſſenſten Haltung hat ſie die Hauptrichtungen, welche ſich in der Bewegung der Zeit als die bedeutendſten hervorthaten, zu einer vermittelnden, alles Extreme abſchneidenden, die Gegenſäze ſo viel möglich verſöhnenden Einheit zuſammengefaßt. Dieſelbe vermittelnde und verſöhnende Stellung hat ſich die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre auch zu den Gegenſäzen gegeben, in welche das Gebiet der Theologie ſich theilte. Es war die Zeit, in welcher noch der Rationalismus und der Supranaturalismus in ihrem endloſen unentwirrbaren Streit in einander verwickelt waren. Da beide Denkweiſen ſich mit derſelben formellen Freiheit des reflectirenden Verſtandes dem kirchlich-bibliſchen Dogma gegenüberſtellten, nur mit dem Unterſchied, daß die eine alles Uebernatürliche ſchlechthin läugnete, die andere die Möglichkeit, Wahrſcheinlichkeit und Wirklichkeit des Uebernatürlichen als das Reſultat derſelben Reflexionsthätigkeit angeſehen wiſſen wollte, ſo war der Hauptgegenſtand des Streits das Wunder. In der Anſicht vom Wunder mußte daher der Streit der beiden Denkweiſen ſich ausgleichen. Da nun aber alle Wunder des chriſtlichen Glaubens an dem Einen Hauptwunder der Perſon Chriſti hängen, und durch daſſelbe bedingt ſind, ſo konnte es in lezter Beziehung nur die Chriſtologie ſeyn, in welcher die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre die Aufgabe, die ſie dem Rationalismus und Supranaturalismus gegenüber hatte, die Gegenſäze beider in einer höhern Einheit aufzuheben, zu Stande brachte. Die Löſung dieſer Aufgabe konnte, wenn ſie keine einſeitige ſeyn ſollte, nur dadurch geſchehen, daß die entgegengeſezten Intereſſen beider auf gleiche Weiſe gegeneinander ausgeglichen wurden. Auf der einen Seite ſollte dem Supranaturalismus das Weſen des Glaubens als ein vom Denken unabhängiger und von ihm weſentlich verſchiedener In-

halt, welcher auf keine Weise in eine bloße Verstandesreflexion aufzulösen ist, gerettet werden, auf der andern Seite durfte aber auch dieser Glaubensinhalt, was das Interesse das Rationalismus war, nicht blos als ein äußerlich gegebener und in seiner positiven Aeußerlichkeit dem denkenden Subject fremdartiger und gleichgültiger stehen bleiben. Die Auflösung dieser beiden einander entgegengesezten Interessen gab das christliche Bewußtseyn, als eine bestimmte Form des religiösen Bewußtseyns oder des Abhängigkeitsgefühls, in welcher der aus der Aeußerlichkeit jenes, dem Rationalismus und Supranaturalismus auf gleiche Weise gemeinsamen, Reflexionsstandpuncts in sich zurückgehende und sich in sich selbst vertiefende Geist den ganzen Inhalt des christlichen Glaubens als sein ursprüngliches Eigenthum für sich in Anspruch nahm, als eine Bestimmtheit seines eigenen Selbstbewußtseyns, die nicht erst von aussen in ihn hineingekommen war, sondern in seinem eigenen tiefsten und innersten Grunde wurzelte.

Hiemit ist der Gesichtspunct festgestellt, aus welchem die Schleiermacher'sche Lehre von Christus nach den beiden Seiten, die an ihr zu unterscheiden sind, in ihrem Zusammenhang mit dem ganzen Organismus der Schleiermacher'schen Glaubenslehre aufgefaßt werden muß. Das, worauf der ganze Entwicklungsgang der neuern Theologie hinstrebte, die Realität der menschlichen Natur Christi festzustellen, das Menschliche, Natürliche, rein Geschichtliche in ihm zu seinem vollen Recht kommen zu lassen, konnte auch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre nicht fallen lassen, sie hätte ihr ganzes Zeitbewußtseyn verläugnen müssen, wenn sie zu einem Gottmenschen im Sinne des alten Glaubens sich bekannt hätte. Um aber die Realität der menschlichen Existenz Christi festzustellen, mußte auch der Boden, auf welchem er als Mensch auftreten sollte, ein auf festem Grunde ruhender seyn. Wurde dieser Boden immer wieder durch eine Wundertheorie

untergraben, die an die Stelle des Natürlichen ein ſchlechthin Uebernatürliches ſezte, ſo konnte auch die wahrhaft menſchliche Perſönlichkeit Chriſti nie ihren feſten Halt und Beſtand gewinnen. Zwar ſuchte auch ſchon der Rationalismus das Wunder zu beſeitigen, ja die Beſtreitung des Wunderglaubens war ſeine weſentlichſte Aufgabe, ſollte aber das Falſche des bisherigen Wunderbegriffs gründlich abgeſchnitten werden, ſo mußte man über die dem Rationalismus mit dem Supranaturalismus gemeinſame Grundlage hinausgehen. „Das Wunder iſt", iſt in dieſer Beziehung neueſtens mit Recht geſagt worden, „die unmittelbarſte Conſequenz des gewöhnlichen Theismus. Wird Gott einmal als auſſerweltlicher Wille gedacht, ſo muß man auch eine Bethätigung dieſes Willens in der Welt zugeben, dieſe Bethätigung aber, als Hereingreifen eines tranſcendenten Princips in den Weltlauf, kann nur eine übernatürliche, ein Wunder, ſeyn. Der Rationalismus befand ſich daher mit ſeiner Abneigung gegen das Wunder auf keinem günſtigen Boden; von der ſupranaturaliſtiſchen Vorausſezung über das Verhältniß Gottes und der Welt ausgehend, hatte er kein Recht mehr, ihre Folge zu beſtreiten, und das Gefühl dieſer mißlichen Stellung war es, was die ältern Vertreter dieſer Denkart veranlaßt hat, ihre Polemik gegen den Wunderglauben faſt ausnahmslos, mit einer auch dem ungeübteren Blick auffallenden Halbheit, auf die Erkennbarkeit des Wunders zu beſchränken, ſeine Möglichkeit dagegen wenigſtens nicht entſchieden zu läugnen. Von dieſer Halbheit hat ſich Schleiermacher dadurch befreit, daß er die Quelle derſelben verſtopft, die Vorſtellung von Gott als auſſerweltlichem abſolutem Willen, oder richtiger als abſoluter Willkür aufgegeben hat. Die göttliche Cauſalität hat keine andere Sphäre ihrer Bethätigung, als die Welt, und kein anderes Geſez ihres Wirkens, als die Nothwendigkeit der Sache, dieſe zwei Säze, die uns auf jeder Seite der Schleiermacher'ſchen Dogmatik entgegenkommen, enthalten das ganze Geheimniß

ihres Spinozismus" [16]). Wenn Schleiermacher, wie es scheint, zunächst nur vom Standpunct seines Abhängigkeitsgefühls aus den Saz aufstellt, daß aus dem Interesse der Frömmigkeit nie ein Bedürfniß entstehen könne, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtseyn durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben wird, so hat dieser Saz selbst zu seiner Voraussezung den weitern, daß das fromme Selbstbewußtseyn, vermöge dessen wir alles, was uns erregt, und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, ganz zusammenfällt mit der Einsicht, daß eben dieses durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist. Die Abhängigkeit einer Erscheinung von Gott ist demnach nichts anders als ihr Bedingtseyn durch den Naturzusammenhang und nur unter der Voraussezung der Unzerstörbarkeit dieses Zusammenhangs kann Schleiermacher behaupten, daß das Gefühl der Abhängigkeit um so vollständiger sey, je mehr wir die ganze Welt darin aufnehmen, am vollständigsten somit, wenn wir alles in der Erscheinung Getrennte in Gedanken als Eins sezen, oder alles im Naturzusammenhang betrachten [17]). Es ist mit Einem Worte die spinozistische Weltbetrachtung, welche vermittelst der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, indem ihre Auffassung des Wunderbegriffs wenigstens soviel bewirkte, daß man immer mehr Bedenken tragen mußte, das Wesen des Wunders in das schlechthin Uebernatürliche zu sezen, einen neuen Haltpunct im allgemeinen Bewußtseyn der Zeit gewonnen und dem Rationalismus und Supranaturalismus ihren gemeinsamen Boden entzogen hat. Auf das Verhältniß Schleiermachers zu dem Gegensaz dieser beiden Denkweisen muß man daher zurückgehen, um seine Lehre von

16) Zeller, Erinnerung an Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Theol. Jahrb. Bd. I. H. 2. S. 285.

17) Der christl. Glaube. I. §. 46. 47.

Chriſtus unter den richtigen Geſichtspunct zu ſtellen. Alles, was je im Intereſſe des Rationalismus liegen konnte, wurde aufs vollkommenſte erreicht, wenn Schleiermacher nur in dem Sinne, in welchem er überhaupt alles Uebernatürliche, nur ſofern es zugleich als natürlich begriffen werden kann, für übernatürlich gehalten wiſſen wollte, eine übernatürliche Erſcheinung in Chriſtus anerkannte. Auch er konnte ihn nur in die Reihe derer ſtellen, welche man, jeden in ſeinem Gebiet, als Heroen bezeichnet, um dadurch, ſo wie durch die höhere Begeiſterung, die man ihnen zuſchreibt, anzudeuten, daß ſie zum Beſten des beſtimmten Kreiſes, in welchem ſie erſcheinen, aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet ſind, und deren Erſcheinen von Zeit zu Zeit als etwas Geſezmäßiges anzuſehen iſt, wenn wir überhaupt die menſchliche Natur in ihrer höhern Bedeutung feſthalten wollen [18]). Nehmen wir noch dazu, mit welcher freiſinnigen Kritik Schleiermacher über diejenige Momente des Lebens Chriſti, die die Hauptſtüzpuncte der ſupranaturaliſtiſchen Anſicht ſind, ſeine übernatürliche Erzeugung, ſeine Auferſtehung und Himmelfahrt, urtheilte, ſo ſehen wir hierin die bisher angeſtrebte natürliche Anſicht von der Perſon Chriſti, als einer wahrhaft menſchlichen, ihrem Ziele zugeführt.

Hiemit iſt alſo dem rationaliſtiſchen Intereſſe volle Genüge geſchehen, aber wie ſteht es, müſſen wir nun weiter fragen, mit dem ſupranaturaliſtiſchen, welchem doch auch das gleiche Recht zu Theil werden ſoll? Dieſe Frage heißt uns wieder uns in den innerſten Mittelpunct der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre, von welchem alle Fäden ihres kunſtreich gewobenen Ganzen ausgehen, hineinverſezen. Wie ſie auf der einen Seite den ganzen Inhalt des ſupranaturaliſtiſchen Glaubens aus ſeiner ſtarren Aeuſſerlichkeit in das innerſte Selbſtbewußtſeyn des Subjects herübergenommen hat, um ihn aus

18) A. a. O. I. S. 89.

der Tiefe dieſes Lebensquells in friſcher verjüngter Geſtalt hervorgehen zu laſſen, ſo will ſie auf der andern Seite doch wieder alles, was ſie aus ſich ſelbſt erzeugt und aus ihrem innern Princip ans Licht geboren hat, nur als ein Empfangenes und Mitgetheiltes betrachtet wiſſen. Wir werden hiemit auf die bekannte Deduction hingewieſen, welche Schleiermacher von der Perſon des Erlöſers gegeben hat. Ihre Hauptſäze ſind kurz dieſe: Als Glied der chriſtlichen Gemeinſchaft iſt ſich der Geiſt der Wirkſamkeit eines die Macht der Sünde in ihm hemmenden und aufhebenden Princips bewußt. Die Wirkſamkeit dieſes Princips kann er aus der chriſtlichen Gemeinſchaft ſelbſt nicht ſo herleiten, daß ſie nur durch die Wechſelwirkung ihrer Mitglieder hervorgebracht wäre, da in dem Geſammtleben der Sünde, in welchem ſich jeder zunächſt vorfindet, jeder Einzelne die Sünde ſowohl ſelbſt erzeugt, als von Andern empfängt. Sie kann nur von einem Solchen ausgehen, der auf der einen Seite diejenige Unſündlichkeit und Vollkommenheit hatte, welche die Wirkſamkeit dieſes Princips vorausſezt, auf der andern aber zu der chriſtlichen Gemeinſchaft in einem ſolchen Verhältniß ſteht, daß ſeine perſönlichen Eigenſchaften ſich ihr mittheilen können, d. h. ihr Stifter iſt. Es iſt alſo der Schluß von der Wirkung auf die Urſache, welcher dieſer Theorie zu Grunde liegt. Was wir in unſerm Bewußtſeyn als Wirkung vorfinden, kann nur durch Chriſtus gewirkt ſeyn, und wie wir von der Wirkung auf die Wirkſamkeit Chriſti zurückſchließen, ſo gilt derſelbe Schluß auch wieder von der Wirkſamkeit Chriſti auf ſeine Perſon. Was Chriſtus durch die Vermittlung der chriſtlichen Gemeinſchaft in uns wirkt, iſt die Kräftigung des Gottesbewußtſeyns in ſeinem Verhältniß zum ſinnlichen, d. h. wir finden es uns erleichtert, die Uebermacht der Sinnlichkeit in uns zu brechen, alle Eindrücke, die wir empfangen, auf das religiöſe Gefühl zu beziehen, und hinwiederum alle Thätigkeiten aus demſelben hervorgehen zu laſſen.

Indem Chriſtus dieß in uns wirkt, und durch die Mittheilung der Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeyns uns von der Knechtſchaft der Sinnlichkeit und Sünde befreit, iſt er ebendadurch der Erlöſer. Aus allem dieſem nun, was Chriſtus in uns wirkt, ergibt ſich, was er geweſen iſt. Verdanken wir ihm die immer ſteigende Kräftigung unſers Gottesbewußtſeyns, ſo muß dieß in ihm in abſoluter Kräftigkeit geweſen ſeyn, ſo daß es, oder Gott in Form des Bewußtſeyns, das allein Wirkſame in ihm war, oder Gott in Chriſtus Menſch wurde. Wirkt ferner Chriſtus in uns die immer vollſtändigere Ueberwindung der Sinnlichkeit, ſo muß dieſe in ihm ſchlechthin überwunden geweſen ſeyn, es kann in ihm nie ein Schwanken, nie ein Kampf zwiſchen dem ſinnlichen Bewußtſeyn und dem Gottesbewußtſeyn ſtattgefunden haben, die menſchliche Natur in ihm war alſo unſündlich, ſo daß er vermöge des weſentlichen Uebergewichts der höhern Kräfte in ihm über die niedern unmöglich ſündigen konnte. Iſt er ſo durch dieſe Eigenthümlichkeit ſeines Weſens das Urbild, welchem ſeine Gemeinde ſich nur annähern, über welches ſie aber nie hinauskommen kann, ſo muß er doch, weil ſonſt keine wahre Gemeinſchaft zwiſchen ihm und uns ſeyn könnte, unter den gewöhnlichen Bedingungen des menſchlichen Lebens ſich entwickelt haben, das Urbildliche muß in ihm vollkommen geſchichtlich geworden ſeyn, jeder ſeiner geſchichtlichen Momente zugleich das Urbildliche in ſich getragen haben, was der eigentliche Sinn der kirchlichen Formel iſt, die göttliche und menſchliche Natur ſeyen in ihm in Einer Perſon vereinigt geweſen.

Gegen keinen andern Punct der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre ſind ſo viele und ſo ſtarke Angriffe gerichtet worden, wie gegen dieſe Lehre von der Perſon Chriſti, und in der That, wenn ihre Bedeutung einzig nur an dieſem Puncte hing, könnte ſie nicht ſehr hoch geſtellt werden. Allein das negative Reſultat der Kritik kann nur dazu dienen, der

Schleiermacher'schen Christologie ihre wahre geschichtliche Stellung zu geben.

Fassen wir für diesen Zweck die Hauptmomente der Kritik kurz ins Auge, so läßt sich vor allem der Schluß, welcher der ganzen Theorie zu Grunde liegt, nicht rechtfertigen. Die christliche Erfahrung, von welcher Schleiermacher ausgeht, sezt zwar ein wirkendes Princip voraus, wie aber dasselbe sich sowohl zu dem Gesammtleben, welchem der Einzelne angehört, als auch zu dem der Wirksamkeit dieses Princips sich bewußt werdenden Subject verhält, bleibt noch ganz dahingestellt, ebendeßwegen kann man auch nicht von der wirkenden Ursache auf eine bestimmte Person schließen. Daß im christlichen Bewußtseyn auch eine Beziehung auf Christus mitgesezt ist, nöthigt nur zu der Voraussezung, daß die Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit, in welcher das Wesen der Erlösung besteht, auf irgend eine Weise durch Christus vermittelt ist, aber warum soll diese Vermittlung nur so gedacht werden können, daß die Person Christi die concrete Darstellung dieser absoluten Unsündlichkeit und Vollkommenheit ist? Wie Schleiermacher so die historische Existenz eines urbildlichen Erlösers durch den einfachen Schluß von der Wirkung auf die Ursache als eine in der Wirklichkeit gegebene nachweisen zu können glaubt, so will er sie auch als eine nothwendige darthun in dem Saz, daß die Erscheinung des Erlösers als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sey. Das Erscheinen des Erlösers war daher schon der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts, wenn auch gleich bei dieser nur der noch unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung kam, auf unzeitliche Weise eingepflanzt. Dadurch wird die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit als eine nothwendige gesezt, sofern sich alle andere Menschen zu dem Erlöser nur wie die untergeordneten Grade zu dem höchsten in sich vollendeten Grad verhalten. Denn sobald man, wie

Schleiermacher ſagt [19]), die Möglichkeit einer beſtändigen Fortſchreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeyns zugibt, aber daß die Vollkommenheit derſelben irgendwo ſey, läugnet, kann man nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menſchen ſey oder werde vollendet, weil ja in der beſtändigen Fortſchreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich geſezt bliebe, wenn ſie zwar im Begriff geſezt, aber in keinem Einzelnen gegeben wäre. Wir kommen aber auch auf dieſem Wege der hiſtoriſchen Realität des urbildlichen Erlöſers nicht näher. Die Argumentation iſt einfach dieſe: Da es in der Menſchheit verſchiedene Grade von Vollkommenheit gibt, ſo muß es auch einen abſolut vollkommenſten Menſchen geben. Dieſer abſolut vollkommenſte Menſch muß aber wirklich, d. h. als einzelnes Individuum exiſtiren, weil, wenn er nicht als ſolches exiſtirte, die Schöpfung der menſchlichen Natur nicht vollendet wäre, es wäre immer noch eine bloße Möglichkeit, die noch nicht zur realen Wirklichkeit geworden iſt. In logiſcher Form würde alſo ſo geſchloſſen: Alles, was als das Vollkommenſte gedacht werden muß, muß auch wirklich exiſtiren, nun muß ein abſolut vollkommenſter Menſch gedacht werden, alſo muß der abſolut vollkommenſte Menſch auch wirklich exiſtiren. Das Abſolute wäre nicht das Abſolute, oder könnte nicht als das Abſolute gedacht werden, wenn es nicht auch wirklich exiſtirte. Faſſen wir die Frage, um die es ſich handelt, ſo auf, ſo hängt alles davon ab, wie wir die Begriffe Seyn, Exiſtenz, Realität in Beziehung auf das Abſolute zu nehmen haben. Gehört es nun zum Begriff Gottes, daß er nur als exiſtirend gedacht werden kann, ſein Begriff auch das Seyn in ſich ſchließt, ſo muß dieß vom Abſoluten in jeder Beziehung gelten. Fällt daher der Begriff des Urbildlichen mit dem Begriff des Abſoluten zuſammen, ſo kann die Exiſtenz nicht blos tranſitoriſch mit

19) A. a. O. Bd. 2. S. 24.

ihm verbunden seyn, wie die Existenz des Einzelnen, eines einzelnen Individuums nur etwas Transitorisches ist, sondern der Begriff schließt an sich schon das Seyn in sich. Das Urbildliche hat unabhängig von der äussern historischen Erscheinung seine Realität in sich selbst, und es läßt sich daher auch nicht behaupten, daß ohne die geschichtliche Erscheinung des Urbildlichen in der Person eines Individuums die Schöpfung nicht vollendet sey, und immer noch der Gedanke zurückbliebe, die Menschheit werde noch einmal über Christus hinausgehen. Ist im Urbildlichen Begriff und Seyn identisch, so kann nichts zu ihm hinzukommen, und die Schöpfung des Menschen ist ebendadurch vollendet, daß das Urbildliche nur in einer das Wesen des Menschen darstellenden Form zum Bewußtseyn kommen kann. Der urbildliche Mensch, der Gottmensch, hat seine objective Realität in sich selbst, in seinem Begriff, wird sie aber in die historische Existenz eines bestimmten einzelnen Individuums gesezt, so wird sie dadurch subjectiv an ein endliches vergängliches Seyn geknüpft, wovon die natürliche Folge ist, daß das Urbildliche sich immer wieder davon lostrennt, weil es nie in eine vollkommene Einheit mit ihm zusammengehen kann, ohne daß deßwegen zu behaupten ist, das Urbildliche verliere dadurch seine objective Realität, sondern es folgt daraus vielmehr nur dieß, daß seine Realität nicht diese sinnliche empirische Existenz ist. Wir bleiben somit auch hier nur bei der Idee stehen, bei dem Urbildlichen, wie es an sich ist, daß es aber als solches auch ein geschichtlich existirendes seyn müsse, ist nicht nachgewiesen. Als eine neue Wendung, diese Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen als eine an sich nothwendige darzuthun, kann man die Behauptung Schleiermachers ansehen, daß die sündhafte Menschheit vermöge des Zusammenhangs von Willen und Verstand gar nicht das Vermögen habe, ein fleckenloses Urbild zu erzeugen, daß also das Urbildliche gar nicht im Bewußtseyn der Menschheit vorhanden seyn könnte, wenn es

nicht voraus ſchon ein geſchichtliches wäre, der ideelle Chriſtus demnach zu ſeiner nothwendigen Vorausſezung den hiſtoriſchen hat. Die zuvor ſchon gemachte Vorausſezung, daß das Prius der Idee immer das empiriſch Gegebene ſeyn müſſe, tritt hier noch offener, aber nur um ſo unbegründeter hervor. Warum ſoll denn das Wunder, das Schleiermacher für die Entſtehung ſeines hiſtoriſchen Chriſtus poſtulirt, nicht auch für die Entſtehung des Ideals von einem Chriſtus in der menſchlichen Seele in Anſpruch genommen werden dürfen? Iſt der Erlöſer, ſofern er der geſchichtliche Menſch Jeſus iſt, wie Schleiermacher ſagt [20]), als eine wunderbare Erſcheinung deßwegen anzuerkennen, weil ſein eigenthümlicher geiſtiger Gehalt nicht aus dem Gehalt des menſchlichen Lebenskreiſes, dem er angehört, erklärt werden kann, ſondern nur aus der allgemeinen Quelle des geiſtigen Lebens durch einen ſchöpferiſchen Act, in welchem ſich als einem abſolut größten der Begriff des Menſchen, als des Subjects des Gottesbewußtſeyns, vollendet, warum ſollte daſſelbe nicht auch von der Urbildlichkeit Chriſti gelten, ſofern ſie als ein Erzeugniß der menſchlichen Seele betrachtet wird? Wird ſie ſo betrachtet, ſo kann man zwar mit Recht ſagen, ſie könne doch nicht in jeder einzelnen menſchlichen Seele, in welcher ſie zum Bewußtſeyn kommt, als daſſelbe Wunder ſich wiederholen, ſondern ein Wunder ſey ſie nur da, wo ſie zuerſt und urſprünglich hervortrat, man werde daher doch immer wieder auf einen hiſtoriſchen Anfangspunct zurückgeführt; allein dieſer iſt doch immer nur der Punct, auf welchem die Idee zuerſt in das Bewußtſeyn der Menſchheit eintrat, ohne daß wir zu der Vorausſezung berechtigt ſind, ſie habe ihre concrete Realität ſogleich auch in einem beſtimmten hiſtoriſchen Individuum gehabt. Die ganze Frage betrifft das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit. Hat der innere oder ideelle Chriſtus,

20) A. a. O. Bd. 2. S. 57.

wie Schleiermacher behauptet [21]), immer den hiſtoriſchen zu ſeiner Vorausſezung, ſo wird hiemit nichts anders geſagt, als daß die Idee immer die Wirklichkeit zu ihrer Vorausſezung hat, oder nur empiriſchen Urſprungs ſeyn kann, während doch das Weſen der Idee darin beſteht, ſich dann erſt empiriſch zu verwirklichen, wenn ſie zuvor in ihrer von allem empiriſchen Urſprung unabhängigen Macht und Bedeutung ſich kund gethan hat.

Schon der Weg, auf welchem Schleiermacher zu ſeinem ſowohl geſchichtlichen als urbildlichen Erlöſer gelangen will, erſcheint als ein durchaus unbegründeter, aber auch der Begriff ſelbſt enthält in den beiden Elementen, die in ihm zur Einheit verbunden ſeyn ſollen, dem urbildlichen und geſchichtlichen, ſo wenig ein inneres Band dieſer Einheit, daß ſie, von welcher Seite ſie auch betrachtet wird, immer wieder in ihre heterogenen Beſtandtheile auseinanderfällt.

Das Urbildliche iſt die Idee in ihrer Unendlichkeit, das Abſolute, das Geſchichtliche das zeitlich Bedingte, Endliche, wie kann nun, müſſen wir fragen, das Abſolute in den Kreis der zeitlichen Erſcheinungen ſo hereintreten, daß es in einem beſtimmten einzelnen Individuum ſich vollſtändig verwirklicht, und mit ihm unmittelbar Eins wird? Das Unbegreifliche dieſes Einsſeyns des Urbildlichen und Geſchichtlichen ſoll eben das Wunderbare in der Erſcheinung des Erlöſers ſeyn [22]). Allein wir wiſſen ja, was das Wunder für Schleiermacher bedeutet, und wie wenig es im Intereſſe der Frömmigkeit liegt, eine Thatſache anders als in ihrem Naturzuſammenhang aufzufaſſen. Darum iſt auch die Berufung auf das Wunder nicht ſo ernſtlich gemeint, und es wird nicht nur das kaum geſezte Wunder ſogleich wieder zurückgenommen, ſondern auch der Urbildlichkeit ſelbſt, die der Gegenſtand des

21) Zweites Sendſchreiben. Theol. Stud. u. Krit. 1829. S. 503.
22) Glaubensl. B. 2. S. 37.

Wunders iſt, die abſolute Bedeutung, die ſie der Idee nach haben ſoll, ſoviel möglich wieder abgeſprochen. Denn in dem Geſammtleben, in welchem alles nur als Annäherung zu der urbildlichen Würde des Erlöſers geſezt iſt, ſoll es ſich ja nicht um die tauſenderlei Beziehungen des menſchlichen Lebens handeln, ſo daß der Erlöſer auch für alles Wiſſen, oder alle Kunſt und Geſchicklichkeit, die ſich in der menſchlichen Geſellſchaft entwickelt, urbildlich ſeyn mußte, ſondern nur um die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeyns, zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben, und ſie zu beſtimmen, und weiter ſey daher die Urbildlichkeit nicht auszudehnen. Es iſt jedoch nicht nur dieſer ſpecielle Kreis, in welchem der Erlöſer auf urbildliche oder abſolute Weiſe geweſen ſeyn ſoll, während er in Hinſicht ſeiner übrigen Perſönlichkeit der Unvollkommenheit alles endlichen Daſeyns unterworfen war, ſehr ſchwer abzuſondern, ſondern es ändert dieß auch, wie mit Recht bemerkt worden iſt [23]), im Ganzen nichts, da auch das Gottesbewußtſeyn der Bedingung der Endlichkeit und Unvollkommenheit in ſeiner Entwicklung und Erſcheinung nothwendig unterworfen iſt. Zwar wird auch hier wieder die Einſchränkung gemacht, das Wunderbare liege nur in dem Anfang des Lebens des Erlöſers, nicht aber in ſeinem Fortgang. Da wir doch den Anfang des Lebens nie eigentlich begreifen, ſagt Schleiermacher, ſo geſchehe auch der Forderung einer vollkommenen Geſchichtlichkeit dieſes vollkommen Urbildlichen vollkommen Genüge, wenn er nur von da ab auf dieſelbe Weiſe wie alle anderen ſich entwickelt habe, ſo daß ſich von der Geburt an ſeine Kräfte allmälig entfalteten, und ſich vom Nullpunct der Erſcheinung an in der dem menſchlichen Geſchlecht natürlichen Ordnung zu Fertigkeiten ausbildeten. Dieß gelte auch von ſeinem Gottesbewußtſeyn, das ſich auch in ihm, wie

23) Schmid, über Schleiermacher's Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über Religion. 1835. S. 264.

in allen, erſt allmälig nach menſchlicher Weiſe zum wirklich erſcheinenden Bewußtſeyn habe entwickeln müſſen [24]). Wie ſtimmt aber damit, um nur dieß hervorzuheben, die von Schleiermacher behauptete Unſündlichkeit Chriſti zuſammen, die ſchlechthinige Unmöglichkeit zu ſündigen, die Chriſtus vermöge ſeiner Urbildlichkeit gehabt haben ſoll? Freilich iſt aber auch eine ſolche, jeden innern Kampf, jede Schwankung des geiſtigen Lebens zwiſchen Gut und Böſe, ſomit auch jede Entwicklung ausſchließende, Eigenſchaft mit der menſchlichen Natur ſchlechthin unvereinbar. Die Möglichkeit des Sündigens iſt dem Menſchen vermöge ſeiner, durch verſchiedene, theils ſinnliche, theils vernünftige, Antriebe bedingten Freiheit weſentlich, und Chriſtus könnte gar keine menſchliche Natur gehabt haben, wenn er nicht auch dieſe Möglichkeit des Sündigens gehabt hätte. Soll alſo das Gottesbewußtſeyn in Chriſtus, obgleich bedingt durch eine natürliche Entwicklung, doch in allen Lebensmomenten immer nur das Beſtimmende nie aber das Beſtimmte geweſen ſeyn, ſo iſt nicht einzuſehen, wie noch von einer natürlichen Entwicklung die Rede ſeyn kann. Die ganze Erſcheinung würde nur den Schein des Natürlichen haben, ſomit doketiſch werden, und die Unmöglichkeit Urbildliches und Geſchichtliches als Einheit zu begreifen, liegt hier klar vor Augen. Wie beide auseinanderfallen und ſich trennen, zeigt ſich immer wieder auf jedem Puncte, wo ſie zur Einheit werden ſollten. Soll Chriſtus ſchlechthin urbildlich ſeyn, ſo kann auch nichts über ihn und das Chriſtenthum hinausgehen. Um aber doch die Perfectibilität des Chriſtenthums in gewiſſem Sinne zuzugeben, unterſcheidet Schleiermacher das Weſen Chriſti und ſeine Erſcheinung. Die Bedingtheit und Unvollkommenheit der Verhältniſſe Chriſti, der Sprache, in welcher er ſich ausdrückte, der Nationalität, innerhalb welcher er ſtand, habe, behauptet

24) A. a. O. Bd. 2. S. 37.

Schleiermacher [25]), auch ſein Denken und Thun afficirt, aber nur die Auſſenſeite, der innere Kern deſſelben ſey dennoch wahrhaft urbildlich geweſen, und wenn nun die Chriſtenheit in ihrer Fortentwicklung in Lehre und Leben immer mehr jene temporellen und nationalen Schranken niederwerfe, in welchen Jeſu Thun und Denken ſich bewegte, ſo ſey dieß kein Hinausgehen über Chriſtum, ſondern nur eine um ſo vollſtändigere Darlegung ſeines innern Lebens. In dieſer Unterſcheidung der Erſcheinung Chriſti von ſeinem nicht erſchienenen Weſen tritt nun aber, wie mit gutem Grunde dagegen erinnert worden iſt [26]), die Trennung des hiſtoriſchen Chriſtus von dem idealen klar hervor. Denn der hiſtoriſche Chriſtus kann nur der in die Erſcheinung getretene ſeyn, über dieſen ſoll alſo hinausgeſchritten werden zur Entwicklung ſeines Weſens. Wäre dieſes Weſen das hiſtoriſche Weſen Chriſti, ſo müßte es in der Erſcheinung Chriſti, d. i. in ſeinen Lehren und Handlungen, erkannt werden können, es müßte das Bleibende und Beſtimmende in den Erſcheinungen oder einzelnen Lebensmomenten Chriſti ſeyn. Aber hier ſoll das Weſen etwas ſeyn, was nicht in der Erſcheinung erkannt werden kann, was mehr iſt als ſeine Erſcheinung, alſo jenſeits der Geſchichte, durch Denken oder Phantaſie gebildet iſt. Zu dieſem idealen Chriſtus alſo ſoll der glaubige Chriſt über den hiſtoriſchen hinaus ſich erheben. Nun verſteht es ſich zwar von ſelbſt, daß die reine Idee der Menſchheit in Chriſtus lebt, als ſein innerſtes Weſen, die in der Beſchränktheit der Zeit nicht vollſtändig zur Erſcheinung kommen konnte, die mithin in einer Periode höherer geiſtiger Bildung immer vollkommener dargelegt werden kann. Aber darin iſt nicht das ausſchließliche Weſen, alſo auch nicht die ausſchließliche urbildliche Würde Chriſti gegeben, ſondern dieſe Idee liegt jedem

25) A. a. O. S. 35.

26) Schmid a. a. O. S. 267 f.

zur Erscheinung gekommenen menschlichen Leben als sein Wesen zu Grunde, und dieses Wesen klarer darlegen heißt also nicht das eigenthümliche Wesen des historischen Christus vollständiger darlegen. Vielmehr besteht gerade darin das Idealisiren Christi, d. h. das Beziehen der Erscheinung Christi auf die reine Idee der Menschheit, wobei aber der historische Christus offenbar als unwesentlich in den Hintergrund tritt, da auch eine andere ausgezeichnete historische Persönlichkeit mit mehr oder weniger Glück dazu gebraucht werden könnte; der ideale Christus wird zur eigentlichen Basis des Christenthums gemacht, die Idee, das Allgemeine, die Menschheit im Ganzen, die in ihm auf ideale Weise angeschaut wird.

Wenn nun aber die Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen sich so wenig als Einheit des Begriffs feststellen läßt, wenn das Urbildliche sich immer wieder vom Geschichtlichen ablöst, und es nur als etwas Aeusserliches neben sich stehen läßt, so müssen wir endlich auch noch fragen, was denn das Urbildliche selbst ist? Das wesentliche Merkmal der Urbildlichkeit sezt Schleiermacher in die absolute Productivität. Dadurch unterscheidet sich das Urbild von dem bloßen Vorbild, in welchem nicht, wie in dem Urbild die Kraft liegt, jede mögliche Steigerung des Gesammtlebens in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns hervorzubringen. Das Vorbild ist daher in seinem Unterschied vom Urbild immer nur etwas Relatives. Ist aber das Urbildliche absolute Productivität, so kann auch die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, welche Schleiermacher als das Seyn Gottes in Christus bestimmt, nur als absolute Thätigkeit gedacht werden. Es ist das Gottesbewußtseyn in seinem absoluten Princip, also das absolute Ich selbst in seinem absoluten Sichselbstsezen als absolutes Selbstbewußtseyn. Die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns des Erlösers, oder das Seyn Gottes in ihm, und die blos relative Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns in den übrigen Menschen verhalten sich

zu einander wie das abſolute und das empiriſche Ich. Das abſolute ſich ſelbſt ſezende Ich, als die nothwendige Vorausſezung des empiriſchen, gibt den Begriff des Erlöſers: es iſt das dem Menſchen immanente abſolute Selbſtbewußtſeyn. Wir ſtehen hier ganz auf dem Standpunct des Schleiermacher'ſchen Idealismus und es iſt leicht zu ſehen, wie tief derſelbe in den ganzen Zuſammenhang des Syſtems eingreift, und wie er den Inhalt des geſchichtlich gegebenen Chriſtenthums in Thatſachen des Selbſtbewußtſeyns auflöst. Es iſt durchaus nur der ſowohl geſezte als auch wieder aufgehobene Gegenſaz des abſoluten und des empiriſchen Ich, in deſſen Sphäre ſich die Entwicklung bewegt, und da das abſolute und das empiriſche Ich an ſich daſſelbe Ich ſind, ſo iſt klar, wie relativ die Gegenſäze ſind, um welche es ſich hier handelt, die Unfähigkeit, das ſinnliche Bewußtſeyn mit dem Gottesbewußtſeyn zu einigen, und die durch die Erlöſung dazu mitgetheilte Fähigkeit, die eigene That und die fremde Mittheilung, die Kräftigkeit und die Unkräftigkeit des Gottesbewußtſeyns, wie dieß ſchon an einem andern Orte weiter entwickelt worden iſt [27]).

Iſt dieß die Spize, in welcher die Schleiermacher'ſche Chriſtologie ſich in ſich abſchließt, ſo ſehen wir uns in ihrem Reſultat wieder auf Kant'ſchen Grund und Boden zurückverſezt, und die Vergleichung der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre mit der Kant'ſchen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft kann recht gut dazu dienen, das myſtiſche Dunkel, in das jene ſich gehüllt hat, durch das helle Licht des Kant'ſchen Rationalismus aufzuklären. Die beiden Principien, welche Schleiermacher als das ſinnliche Bewußtſeyn und das Gottesbewußtſeyn, oder als Fleiſch und Geiſt unterſcheidet, nennt Kant das böſe und das gute Princip. Beide gehen davon aus, daß das höhere Princip durch das

27) Die chriſtliche Gnoſis S. 661 f.

ihm in der Entwicklung vorangehende niedere gebunden ist, und auch nach Kant erscheint es als etwas Unbegreifliches, die Natur des Menschen Uebersteigendes, wie das gute Princip das Uebergewicht über das radicale Böse erhalten kann. Allein die Möglichkeit hiezu muß in der Natur des Menschen vorausgesezt werden, nur erklärt Kant diese Möglichkeit offener und einfacher aus der Freiheit des Menschen, während Schleiermacher, um sie als eine mitgetheilte darzustellen, sie auf eine in jedem Falle sehr einseitige Weise auf den historischen Christus zurückführen will. Der wahre Unterschied besteht aber nur darin, daß der Sieg des guten Princips über das böse bei Kant durch die moralische Anlage bedingt ist, bei Schleiermacher aber durch die religiöse, und eben dieß ist es überhaupt, was in lezter Beziehung den ganzen Unterschied zwischen Kant und Schleiermacher ausmacht. Was bei Kant das sittliche Bewußtseyn ist, ist bei Schleiermacher das Gottesbewußtseyn, der Standpunct beider aber ist gleich subjectiv, innerhalb des Bewußtseyns. Die im Bewußtseyn unmittelbar gesezte absolute Abhängigkeit wird von dem einen auf die absolute Causalität des unbedingt gebietenden Sittengesezes, von dem andern auf die absolute Causalität Gottes zurückgeführt, aber die absolute Causalität Gottes, die ja selbst nur der objective Ausdruck für das absolute Abhängigkeitsgefühl ist, ist, wie das absolute Sollen Kants, eigentlich nur das nach Fichte'scher Weise sich selbst sezende absolute Ich. Ebenso ist zwischen beiden in Beziehung auf die Idee der Erlösung keine wesentliche Differenz. Nach Kant ist der Erlöser, oder der Gott wohlgefällige Mensch, als Ideal der Menschheit, eine Personification des guten Princips in seinem absoluten Siege über das Böse, aber auch bei Schleiermacher hat der urbildliche Christus keine andere Bedeutung, da er als der urbildliche, d. h. der von der Sünde reine, absolut unsündliche und vollkommene Mensch nur die persönlich gedachte Idee der Erlösung ist, die Idee der Erlösung

ſelbſt aber, ſofern ſie in einem Individuum realiſirt gedacht wird, iſt das Gottesbewußtſeyn als ein abſolut ſtetiges und kräftiges. Wird der urbildliche Character des Erlöſers, wie Schleiermacher ſagt, im chriſtlichen Bewußtſeyn dadurch feſtgehalten, daß kein Chriſt die ihm gegebene Förderung des höhern Lebens ſoweit ausgedehnt denken kann, daß ſein Leben dadurch jemals dem in Chriſto geſezten gleichkäme, vielmehr in dem Geſammtleben alles nur Annäherung zu dem bleibt, was die Perſon des Erlöſers auf urbildliche Weiſe darbietet, ſo heißt dieß mit andern Worten: der Erlöſer iſt der ideale Menſch, deſſen Bild jeder Einzelne immer mehr in ſich zu realiſiren ſtreben ſoll. Von ſelbſt ergiebt ſich hieraus, daß auch die Gemeinſchaft, in welcher der Erlöſer zu dem Einzelnen ſteht, ſofern er der Gegenſtand der erlöſenden Thätigkeit iſt, von Kant und Schleiermacher auf dieſelbe Weiſe gedacht werden muß. Nach Kant iſt der Einzelne mit dem Erlöſer, oder Sohn Gottes, Eins, ſofern der Menſch ein der Geſinnung nach neuer Menſch iſt, und in ſeiner Geſinnung als Einheit geſezt iſt, was ſich der That nach erſt ſucceſſiv entwickeln kann. Der Sohn Gottes, als Erlöſer, oder das, was durch ſeine erlöſende Thätigkeit in dem Einzelnen geſezt wird, die Gemeinſchaft des Erlöſers und des Erlöſten iſt nach Kant nichts anders als die Aufnahme des guten Princips in die Geſinnung; in ſeiner guten Geſinnung hat der gebeſſerte Menſch den Erlöſer in ſich, was vom Erlöſer geſagt wird, gilt eigentlich vom neuen Menſchen, weßwegen nach Kant das ſtellvertretende Leiden des Erlöſers geradezu das Leiden des neuen Menſchen an der Stelle des alten iſt. Auf daſſelbe kommt auch Schleiermachers Lehre von der Thätigkeit des Erlöſers hinaus. Die erlöſende Thätigkeit beſteht darin, daß der Erlöſer die Glaubigen in die Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeyns aufnimmt. Die Förderung des höhern Lebens, die uns in unſerm Selbſtbewußtſeyn als die eigene That unſers Einzellebens erſcheint, wird,

vermöge des eigenthümlichen Characters des Christenthums, in dem nämlichen Bewußtseyn als die That des Erlösers aufgefaßt. Der Erlöser erzeugt seine That in uns, seine That wird unsere That, wenn das Gottesbewußtseyn, das als ein mehr oder minder wirksames nicht gedacht werden kann, ohne daß auch eine absolute Wirksamkeit desselben vorausgesezt wird, das Uebergewicht über das sinnliche Bewußtseyn erhält, so daß beide wie Positives und Negatives sich zu einander verhalten, und jedem Plus des einen ein Minus des andern entspricht. Nur in diesem Sinne kann Schleiermacher die Thätigkeit des Erlösers, sofern alle Thätigkeit in ihm von dem Seyn Gottes in ihm ausgeht, eine schöpferische nennen, und von der Gemeinschaft mit ihm als einer solchen reden, in welcher wir unsers Einzellebens uns nicht bewußt sind, sondern nur er uns die Impulse gibt. Der ganze Unterschied zwischen Kant und Schleiermacher ist nur der des Sittlichen und Religiösen. Wie es nach Kant in der moralischen Anlage des Menschen gegründet ist, daß das gute Princip über das böse siegt, so ist nach Schleiermacher die Herrschaft des Gottesbewußtseyns über das sinnliche Bewußtseyn durch die religiöse Anlage bedingt. Das Subject aber der religiösen Anlage wie der moralischen ist das Ich, das sich als abhängiges nicht wissen kann, ohne sich auch eines Princips dieser Abhängigkeit bewußt zu seyn. Dieses Princip selbst aber ist nur vom Ich und im Ich gesezt, es ist das Ich selbst. So findet hier ganz seine Anwendung, was Hegel zur Characteristik des Standpuncts der Reflexion oder der abstracten Subjectivität sagt: Das Ich, worin aller Inhalt nur als durch mich gesezt ideell ist, dieß Ich, durch welches alles nur ist und gilt, ist als dieß Einzelne, als das unmittelbare Selbst, als Ich dieser Einzelne, der ich unmittelbar bin; ich bin die Negation von allem, und durch diese Negativität die absolute Affirmation in mir selbst. So verschwindet aller objective Inhalt, nur der von mir gesezte gilt, ich allein bin

das Poſitive, Reale. Dieſer Standpunct gibt ſich nun zunächſt an als den der Demuth, der nichts von Gott erkennen will, weil Gott mit ſeinen Beſtimmungen auſſer ihm iſt. Allein dieſe Demuth widerſpricht ſich ſelbſt, ſie iſt dieß, das Wahre von ſich auszuſchließen, und im Dieſſeits ſich als das Affirmative zu ſehen, als das an und für ſich Seyende, wogegen alles verſchwindet. Das Unendliche, als Jenſeitiges ausgeſprochen, iſt nur durch mich geſezt. In dieſer Beſtimmung iſt die Einheit des Endlichen und Unendlichen enthalten, aber eine ſolche Einheit, worin das Endliche nicht untergegangen, ſondern das Erſte, Perennirende geworden iſt. Dadurch, daß dieſe Einheit durch das endliche Ich geſezt iſt, wird ſie ſelbſt zur endlichen Einheit. Auf dieſem Standpunct iſt das Höchſte, nicht von der Wahrheit, nicht von Gott zu wiſſen, aller objective Inhalt hat ſich zur reinen formellen Subjectivität verflüchtigt. In dieſem Standpunct liegt ausdrücklich entwickelt, daß ich von Natur gut bin. Auf dieſem inhaltloſen Standpunct iſt gar keine Religion möglich, denn ich bin das Affirmative, während die an und für ſich ſeyende Idee in der Religion ſchlechthin durch ſich und nicht durch mich geſezt ſeyn muß. Mir bleibt aller Inhalt, alle Thätigkeit, alle Lebendigkeit, ich habe nur einen todten, leeren Gott, ein ſogenanntes höchſtes Weſen, und dieſe Leerheit, dieſe Vorſtellung bleibt nur ſubjectiv, bringt es nie zur wahrhaften Objectivität [28]). Dieſe Characteriſtik gilt ſowohl von Schleiermacher als von Kant. Die Glaubenslehre ruht weſentlich auf Kant'ſchen Principien, iſt nichts anders, als die vollendete Durchführung des Gegenſazes der beiden Principien, welche Kant als das radicale Böſe und den gottgefälligen Menſchen bezeichnet hat. Die Hauptdifferenz bildet nur das künſtliche Band, mit welchem Schleiermacher ſeinen

28) Philoſ. der Rel. Th. I. S. 112. 116. 118. 124. Zweite Ausg. S. 183 f.

urbildlichen Christus mit dem historischen zu verknüpfen sucht, wer aber die Unhaltbarkeit dieses Bandes eingesehen hat, wird sich durch die Versicherung Schleiermacher's nicht irre machen lassen, daß seine Glaubenslehre sich jeder Einmischung der Philosophie in den Glauben enthalte, nur die reine Entwicklung des christlichen Bewußtseyns gebe. Schleiermacher will hiemit die Objectivität des Glaubens der Subjectivität der Philosophie entgegenstellen, aber dieser Gegensaz ist ja selbst nur der Gegensaz des Glaubens und des Wissens oder Denkens.

So wäre also doch, wenn wir auf den Punct zurücksehen, von welchem wir in dieser Entwicklung ausgegangen sind, das rationalistische Princip das überwiegende, und das supranaturalistische würde nur auf Voraussezungen beruhen, die sich als unhaltbare zeigen. Gleichwohl aber würde die Kritik dem Schleiermacher'schen System sehr Unrecht thun, wenn sie nur bei diesem negativen Resultat stehen bleiben wollte. Es darf hier nicht übersehen werden, daß, wenn auch Schleiermacher das Princip der Erlösung nur auf eine unbegründete Weise in den urbildlich geschichtlichen Erlöser sezt, hiemit nur die von ihm construirte Person des Erlösers fällt, dem Saze selbst aber seine volle Wahrheit bleibt, daß alles, was wesentlich zum Inhalt des Glaubens gehört, ein Empfangenes und Mitgetheiltes ist. Es ist daher hier nichts desto weniger der Punct, auf welchem die Schleiermacher'sche Glaubenslehre über die Subjectivität ihres Standpuncts hinausgeht, und wenn sie auch auf dieser objectiven Seite, wie sich zeigen wird, auf halbem Wege stehen bleibt, so ist doch auch dieses Halbe und Unvollendete in dem geschichtlichen Zusammenhang, in welchem sie steht, als ein wesentlicher Fortschritt anzusehen.

Der Standpunct der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, auf welchen wir uns zunächst stellen müssen, ist dem Bisherigen zufolge das Ich des subjectiven Bewußtseyns, aber

dieſes Bewußtſeyn iſt ja ſelbſt nur der Reflex der Lebensgemeinſchaft, in die ſich der Einzelne hineinverſezt ſieht, und des ſie beſeelenden Princips, und alles, was den Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns ausmacht, iſt ihm auf dem Wege dieſer Gemeinſchaft zugekommen, und als ein Mitgetheiltes von ihm aufgenommen worden. Die Idee der Gemeinſchaft hat in der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre eine ſehr hohe Bedeutung. Das Bewußtſeyn jedes Einzelnen wird nur durch den Zuſammenhang mit der Gemeinſchaft, welcher er angehört, beſtimmt, und der dieſe Gemeinſchaft belebende Geiſt iſt der chriſtliche Geiſt. Wie viel hierin liegt, nicht blos in religiöſer, ſondern auch in ſpeculativer Hinſicht, wird ſich am beſten ergeben, wenn wir die Mängel in Erwägung ziehen, die auch die eifrigſten Vertheidiger der Schleiermacher'ſchen Chriſtologie nicht in Abrede ziehen können. Als weſentlichen Mangel derſelben hebt Dorner [29]) hervor, daß die hiſtoriſche Wirklichkeit eines urbildlichen Chriſtus aus dem chriſtlichen Bewußtſeyn nicht befriedigend abgeleitet ſey. In dem Bewußtſeyn des erlösten Glaubigen und der Gemeinde ſpiegle ſich nach Schleiermacher eine perſönliche Wirkſamkeit des Gottmenſchen ab, ſo daß von dem chriſtlich geſtalteten Bewußtſeyn, oder der Wirkung, der Schluß auf einen vollkommenen Gottmenſchen gemacht werde, als auf die einzig zureichende Urſache jener Wirkung. Damit nun die Ausſage des chriſtlichen Bewußtſeyns nicht als eine zufällige, willkürliche, und dem Chriſtenthum ſelbſt unweſentliche angeſehen werden kann, wäre zu unterſuchen, durch welche innere Beſtimmtheit ſeines Weſens das chriſtliche Bewußtſeyn zur Vorausſezung der Urbildlichkeit Chriſti komme. Es wären in der innern Gegenwart des Geiſtes, des chriſtlichen Bewußtſeyns, die lebendigen Spuren und das Siegel der Wirkſamkeit einer urbildlichen Perſönlichkeit aufzuweiſen, ſtatt auf blos

29) A. a. O. S. 517 f.

äusserliche Weise, durch Reflexion auf äussere Zeugnisse, den Beweis zu ergänzen, daß das neue Leben durch seine factische Existenz auf eine solche Persönlichkeit als seinen Stifter weise. Die Einpflanzung eines neuen Lebensprincips in die Menschheit seze zwar die Wirksamkeit einer historischen Persönlichkeit voraus, aber es bleibe doch immer noch zweifelhaft, ob mit solchem ursprünglichen Inwohnen des neuen Princips in einem Individuum dessen absolute Urbildlichkeit schon identisch zu sezen sey. Und da sey allerdings zuzugestehen, daß Schleiermacher keinen beweisenden Grund anführe, warum Christus als urbildliche Darstellung des neuen Princips zu betrachten sey, und nicht blos als die erste, d. h. anfängliche, ausgestattet mit der Kraft, das neue Princip der Menschheit einzupflanzen. Habe nach Schleiermacher die Kirche, in welcher doch das neue Princip noch keineswegs das allein siegreiche sey, dennoch die Kraft in sich, dieses neue Princip so fortzupflanzen, daß es nach seinem innersten Princip rein und heilig, troz seiner getrübten Erscheinung, doch immer siegreicher hervortrete, so sey allerdings kein Grund abzusehen, warum zur Erklärung der doch immer unvollkommenen Erscheinung des neuen Gesammtlebens eine Person von ihm postulirt werde, in welcher das Gottesbewußtseyn mit absoluter Kräftigkeit, d. h. auf urbildliche Weise gewohnt habe. Der Grund dieser unbefriedigenden Ableitung der historischen Wirklichkeit eines urbildlichen Christus soll darin liegen, daß Schleiermacher die ganze Bedeutung der Persönlichkeit Christi in der Einsenkung eines neuen Lebensprincips in die Menschheit aufgehe, ohne daß hinreichend festgehalten oder nachgewiesen wäre, wie wesentlich zur ursprünglichen Einpflanzung und zur Fortpflanzung desselben die Persönlichkeit gehöre, in der es erschien und fortgehend sein Bestehen habe. Es sey klar, daß dieses neue Lebensprincip nicht in sich selbst als persönlich, sondern blos als Kraft gedacht, die Bedeutung der Persönlichkeit Christi nicht genügend verbürge. Einmal

nämlich bedurfte es nicht einer urbildlichen Perſönlichkeit Chriſti, wenn es einzig darum zu thun wäre, ein neues Lebensprincip der Menſchheit einzupflanzen. Sodann verliere von ſelbſt die Perſönlichkeit, in welcher es zuerſt wohnte, alsbald ihre Bedeutung, wenn ſie daſſelbe fortgepflanzt habe, von ſich auf andere. Deßwegen finde Schleiermacher in dem chriſtlichen Bewußtſeyn nichts, was uns nöthigte, das Fortwirken des Erlöſers in uns anders zu denken, als ſo, daß ſein ſich fort und fort in der Menſchheit mehr organiſirender und naturirender Geiſt in immer weitern Kreiſen die Menſchheit an ſich ziehe und beſeele. Für Chriſtus als hiſtoriſche Perſönlichkeit bleibe blos die Bedeutung übrig, daß der der Gemeinde eingeſenkte Geiſt ſich nur durch ſein Bild fortzeugen kann, von dem ſie durch Schleiermachers Beweiſe noch nicht gewiß werden könne, ob es als urbildliches von der Gemeinde entworfen oder aber hiſtoriſch vorhanden geweſen ſey. Nehmen wir nun noch dazu, daß bei Schleiermacher, weil er eine immanente Trinität läugne, der heilige Geiſt blos der Gemeingeiſt der Kirche ſey, ſo ſey offenbar, daß ihm Chriſtus nur als Bild und als Geiſt in ewiger Wirkſamkeit bleibe, nicht aber in perſönlicher Realität. Daß aber die perſönliche Wirkſamkeit Chriſti bei Schleiermacher zurückgeſezt werde, das hänge wieder damit zuſammen, daß ihm Chriſtus nur das vollendete Gottesbewußtſeyn ſey. Beſtehe nämlich Chriſti Dignität einzig darin, ſo könne er freilich nur als ſich fortpflanzendes Princip, nicht aber als Perſönlichkeit Bedeutung behalten, und ſeine Perſönlichkeit ſey nur ſolange von Werth, bis das gekräftigte Gottesbewußtſeyn durch ihr Vehikel der Menſchheit eingepflanzt ſey.

Der Punct, welchen die Kritik auf dieſer Seite des Schleiermacher'ſchen Syſtems vor allem ins Auge zu faſſen hat, iſt hier ſehr treffend hervorgehoben. Was an ſeiner Chriſtologie getadelt wird, iſt mit Einem Worte, daß Chriſtus in ihr nur die Bedeutung eines Princips hat, nicht aber eine

absolute Persönlichkeit ist. Wenn nun aber, um diesem Mangel abzuhelfen, zu der Forderung fortgegangen wird, daß der schlechthin vollkommene Mensch, wie als die adäquate Darstellung der Idee der Menschheit, so auch unmittelbar als die adäquate Darstellung und Offenbarung Gottes zu denken sey, so kann dieß in einer Entwicklung, wie die Dorner'sche ist, in welcher alles auf die Persönlichkeit des Individuums hinzielt, nur davon verstanden werden, daß in demselben Sinne, in welchem die kirchliche Lehre die göttliche und die menschliche Natur zur Einheit der Person verknüpft, das Individuum der Person auch von Schleiermacher hätte festgehalten werden sollen. Wie kann man aber Schleiermacher zumuthen, zu einer längst verlassenen Vorstellungsweise zurückzukehren? Nicht rückwärts, nur vorwärts geht der Blick und die ganze Richtung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Indem Schleiermacher an die Stelle der alten kirchlichen Lehre von der Person Christi seine eigene neue Theorie sezte, erklärte er ebendamit seine Zustimmung zu dem Urtheil, welches das Resultat der ganzen Geschichte dieser Lehre ist, daß sie im Sinne des kirchlichen Systems ein unvollziehbarer Begriff ist. Zwar scheint nun allerdings seine Theorie zunächst so genommen werden zu müssen, sie wolle mit ihrem Kanon, daß der Erlöser als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich seyn mußte, nur auf die alte Bahn der kirchlichen Lehre zurücklenken, woraus anders aber ist es zu erklären, als eben hieraus, daß auch sie dasselbe Schicksal wie jene zu erfahren hatte, sofern ja auch sie den gegen ihre Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen erhobenen Widerspruch auf keine Weise zu überwinden vermochte? Nur um so größeres Gewicht ist aber ebendeßwegen darauf zu legen, daß Schleiermacher die von ihm construirte Persönlichkeit des Erlösers sogleich wieder selbst fallen läßt, und an die Stelle der Person nur die Bedeutung eines Princips sezt. Christus ist das Princip des die christliche Gemeinschaft beseelenden Gemein-

geiſtes, und es ſcheint ſich ſo von ſelbſt zu verſtehen, daß das Individuum der Perſon zurücktritt, ſobald das durch ſie repräſentirte und in das Bewußtſeyn der Menſchheit eingeführte Princip in die Sphäre ſeiner geſchichtlichen Wirkſamkeit eingetreten iſt. In dem Verhältniß, in welches Schleiermacher Chriſtus zum heiligen Geiſt, als dem Gemeingeiſt der chriſtlichen Gemeinſchaft, ſezt, ſcheint eine tiefere ſpeculative Bedeutung zu liegen, als man bisher in demſelben erkannt hat: beide verhalten ſich zu einander wie zwei ſich gegenſeitig bedingende Momente, und die Frage kann daher nur ſeyn, in welchem innern Verhältniß beide zu einander ſtehen, und worin ſie ſelbſt wieder die Einheit haben, die ſich in ihnen zu dieſen ihren Momenten beſtimmt?

Indem Schleiermacher den Einzelnen in ſeinem Verhältniß zu der religiöſen Gemeinſchaft, deren Glied er iſt, betrachtet, und ihn durch ſie allein in ſeinem religiöſen Bewußtſeyn beſtimmt werden läßt, iſt die religiöſe Gemeinſchaft nicht nur das Vermittelnde für das Verhältniß des Einzelnen zu Chriſtus auf eine Weiſe, welche alles unmittelbar Uebernatürliche und magiſch Wundervolle ausſchließt, ſondern es tritt auch in dieſer Gemeinſchaft die Objectivität der Geſchichte dem ſubjectiven Bewußtſeyn als die Sphäre gegenüber, in welcher das religiöſe Bewußtſeyn und Leben des Einzelnen allein ſeine objective Wahrheit und Realität hat. Dieſe objective Bedeutung hat aber die religiöſe Gemeinſchaft, von welcher der Einzelne als Glied derſelben abhängig iſt, nur wegen des in ihr waltenden Geiſtes. Es iſt der als Gemeingeiſt das Geſammtbewußtſeyn der Gläubigen bildende heilige Geiſt. Wäre die religiöſe Wahrheit nicht durch die wirkende Macht dieſes Geiſtes in der religiöſen Gemeinſchaft, deren Princip er iſt, zu einer geſchichtlich gegebenen, objectiv wirklichen, geworden, ſo wäre ſie für das Subject auch nur etwas Subjectives, könnte ihm nicht als objective Wahrheit gelten. Aber was iſt denn nun dieſer Geiſt ſelbſt, der als

Gemeingeist des Gesammtlebens ein so mächtig wirkendes Princip ist, was treibt ihn aus der Gemeinschaft heraus, in welcher er sich objectivirt hat, und in welcher die eigentliche Sphäre seiner Wirksamkeit ist, sich immer wieder in das subjective Bewußtseyn zu vertiefen? Die Antwort auf diese Frage kann allerdings zunächst nur diese seyn: es ist der Geist Christi, als des Erlösers; aber wie verhält sich, ist nun sogleich weiter zu fragen, Christus zu dem in der Geschichte sich objectivirenden Geiste? und hier ist der Punct, wo es sich zeigt, wie Schleiermacher's subjectiver Standpunct zwar in eine Objectivität als seine Voraussezung zurückgeht, diese Objectivität selbst aber noch eine Schranke in sich hat, die noch nicht durchbrochen ist, um zu einem sich aus sich selbst bestimmenden Princip zu gelangen. Es ist gewiß eine sehr treffende Formel, wenn Schleiermacher Christus und den heiligen Geist so unterscheidet: wie Christus das Seyn Gottes in einem menschlichen Individuum sey, so sey der heilige Geist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Glaubigen beseelenden Gemeingeistes; aber je bezeichnender die Formel ist, es stellt sich an ihr nur um so mehr heraus, in welchem untergeordneten Verhältniß Christus zum Geist in diesem Sinne steht. Da Schleiermacher die ganze Bedeutung der Persönlichkeit nur in die Einsenkung eines neuen Lebensprincips in die Menschheit sezt, so ist, wenn wir auch die Schleiermacher'sche Christologie als eine haltbare und in sich wohlbegründete voraussezen, die Person Christi nichts anders als der Ausgangspunct für die Wirksamkeit des heiligen Geistes, der plözlich hervortretende lichte Punct, auf welchem alles, was zum Wesen der Erlösung gehört, die Einheit Gottes und des Menschen, als neues gemeinschaftstiftendes Princip, in das Bewußtseyn der Menschheit eintrat, und in demselben zur Mittheilung und Gegenwart des Geistes selbst wurde. Wie klar fällt nun aber die Lücke, die hier

noch iſt, in die Augen, wenn jede objective Beziehung des Sohnes ſowohl als des Geiſtes auf ein immanentes Trinitätsverhältniß abgeſchnitten wird? Die Objectivität, zu welcher Schleiermacher vom ſubjectiven Bewußtſeyn aus fortgeht, iſt nur die Objectivität der Geſchichte, der in der geſchichtlich gegebenen religiöſen Gemeinſchaft ſich objectivirende Geiſt. Wie und woher aber der Geiſt in die Geſchichte der Menſchheit hereingekommen iſt, was ihn beſtimmt, ſich auf dieſe Weiſe in der Geſchichte zu objectiviren, liegt völlig auſſerhalb des Geſichtskreiſes dieſes Standpuncts. Der Geiſt, als der Gemeingeiſt der religiöſen Gemeinſchaft, hat zwar zu ſeiner Vorausſezung die Menſchwerdung Gottes in Chriſtus, oder das Seyn Gottes in ihm, aber theils iſt dieſes Seyn Gottes in Chriſtus, wie es Schleiermacher beſtimmt, da ihm jede objective Beſtimmung des Weſens Gottes fehlt, eine blos abſtracte, inhaltsleere Vorſtellung, theils kommt hier alles wieder in Betracht, was uns in dem Seyn Gottes in Chriſtus, oder in der Einheit des urbildlichen und geſchichtlichen Chriſtus nur eine unhaltbare, in ſich zerfallende Vorſtellung erkennen ließ. Er theilt ſich von ſelbſt in die beiden Elemente, aus welchen er conſtruirt iſt; der urbildliche fällt der ſubjectiven Seite zu als das abſolute Ich des abſoluten Abhängigkeitsgefühls, der geſchichtliche der objectiven, wohin eigentlich der Schleiermacher'ſche Chriſtus allein gehört, da ſchlechthin nicht einzuſehen iſt, wie Schleiermacher ſeine Lehre von Chriſtus zur erſten Form ſeiner dogmatiſchen Säze rechnen kann. Iſt Chriſtus als wirkende, ja immanente Urſache in dem Gemüthszuſtande des Glaubigen als der Wirkung mitgeſezt, ſo iſt ja dieſe Wirkung erſt auf dem Wege der religiöſen Gemeinſchaft, welcher der Einzelne angehört, in ihm hervorgebracht worden, ſie iſt wie dieſe Gemeinſchaft ſelbſt, ein geſchichtlich Gegebenes, und Chriſtus kann daher als geſchichtliche Erſcheinung im Zuſammenhang der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre, nur zur Lehre von der Welt, ſofern die Welt

auch der Ort für die Kirche ist, gezogen werden. Gehört er also zur Welt, so kann er nur das Princip des Uebergangs aus der Welt zur Kirche seyn, oder das Subject dieses Princips, d. h. die Menschheit in ihrer Totalität, der allgemeine Mensch, der in der Menschheit menschwerdende, in ihr als seiner concreten Gestalt sich verwirklichende und so auch zum Gesammtgeist der christlichen Gemeinschaft sich bestimmende Geist. Zu diesem nicht blos idealen, sondern wirklichen, nicht blos in einem einzelnen Individuum existirenden, sondern in der Menschheit selbst substanziell gegenwärtigen Christus hatte sich Schleiermacher früher erhoben, wenn er den Menschen die Erlösung nur in dem Menschen an sich finden ließ, in welchem kein Verderben noch Abfall, und kein Bedürfniß der Erlösung ist, und von diesem Menschen an sich sagte, erlöst werde der Mensch nur, wenn der Mensch an sich in ihm aufgehe, die Einheit des ewigen Seyns und Werdens. Die Menschheit werde ewig dieser Mensch an sich, aber er müsse aufgehen in dem Menschen als sein Gedanke, das Bewußtseyn und den Geist der Menschheit müsse der Mensch in sich tragen, müsse die Menschheit anschauen und erbauen als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen, nur so habe er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Das geschehe in der Kirche, in ihr sey und werde der Mensch an sich dargestellt. Jeder, in welchem jenes Selbstbewußtseyn aufgehe, komme zur Kirche, sie sey gleichsam das Selbstbewußtseyn der Menschheit, wogegen alles um sie Bewußtlosigkeit sey [30]). Dieser Christus, als der allgemeine Mensch, der Mensch an sich, hat eine ganz andere Realität als der künstlich gebildete, urbildlich geschichtliche der Glaubenslehre, für deren subjectiven Standpunct jener reale nicht paßte; um so beachtenswerther ist aber, wie die Glaubenslehre, indem sie die religiöse Gemeinschaft, das Gesammtleben, das den

30) Weihnachtsfeier 1805. Zweite Ausg. 1826. S. 139 f.

Einzelnen trägt und hält, zur Vorausſezung des ſubjectiven Bewußtſeyns macht, doch wieder die weſentlichen Momente enthält, von welchen aus die Subjectivität ihres Standpuncts zur Objectivität hinüberſtrebt. Daß die geſchichtlich ſich entwickelnde Menſchheit in ihrem religiöſen Geſammtbewußtſeyn der in ihr ſich verwirklichende und von der Objectivität der Geſammtheit zum Mittelpunct des ſubjectiven Bewußtſeyns ſich fortbewegende göttliche Geiſt iſt, daß nur hieraus ſich erklären läßt, wie der ſubjective Geiſt mit dem objectiven Inhalt des Glaubens ſich Eins wiſſen und in ihm ſein eigenes Weſen erkennen kann, iſt der feſte objective Punct, welcher ſich aus der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre herausſtellt, die Frage iſt nur, wie der als Princip in der Menſchheit wirkende Geiſt in die Menſchheit ſelbſt hereingekommen iſt? eine Frage, die ſich auf dem Boden der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre nicht mehr beantworten läßt, deren Beantwortung aber gleichwohl in ihr ſo vorbereitet iſt, daß ſie mit innerer Nothwendigkeit über ſich hinausführt.

Fünftes Kapitel.

Hegel.

In dem Schleiermacher'ſchen Syſtem haben die weſentlichſten Elemente des Zeitbewußtſeyns ihre Einheit, von verſchiedenen Seiten laufen in ihm Richtungen zuſammen, die in ihm ihren gemeinſamen Mittelpunct finden, und ſeitdem nicht mehr auseinandergehen können, wie aber dieß die Spize dieſes Standpuncts iſt, ſo treibt er, in ſeiner Spize aufgefaßt, nothwendig zugleich über ſich hinaus. Auf der einen Seite haben wir hier ein Subject, das in ſeinem ſubjectiven Bewußtſeyn alle Macht des Selbſtbewußtſeyns in ſich trägt, von dem ihm gegenüberſtehenden Object ſich nur inſofern beſtimmen laſſen will, ſofern jede Beſtimmtheit ſeines Bewußt-

seyns zugleich seine eigene Selbstbestimmung ist, auf der andern Seite steht aber auch wieder das Objective, durch welches das Subject in seinem Bewußtseyn sich bestimmt weiß, dem Subject auf eine so überwiegende Weise gegenüber, daß es den Inhalt seines Selbstbewußtseyns, alle seine objective Wahrheit nur von ihm hat, alles, was es ist, nur in seiner Abhängigkeit von der es bestimmenden Objectivität seyn kann. Es steht auf diese Weise Absolutes gegen Absolutes, aber es fehlt noch die über beide übergreifende Macht. Zwar steht über beiden, über dem Subjectiven auf der einen und dem Objectiven auf der andern Seite, Gott, als die höchste absolute Causalität, welche als das Seyn Gottes in Christus und das Seyn Gottes in der christlichen Kirche die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist, worin liegt aber der Grund, daß sich diese Causalität, oder Gott, als die reine, unterschiedslose Einheit, zu dem Seyn in einem Andern bestimmt, und wie verhält sich der objective Geist, welchen Schleiermacher als den Gemeingeist der christlichen Gemeinschaft betrachtet, zu dem subjectiven Geist, welcher als das Selbstbewußtseyn des Subjects seiner Identität mit dem objectiven sich bewußt ist? Es ist hier so eine Reihe von Bestimmungen gegeben, welche sich nur als gegenseitig sich bedingende Momente zu einander verhalten können, aber das immanente Princip der Bewegung, das, was sie zu Momenten einer in ihnen sich aus sich selbst bestimmenden Einheit macht, ist noch nicht klar, obgleich die innere Nothwendigkeit vor Augen liegt, diese Momente in ihrer Einheit zusammenzufassen, und diese Einheit als die innere Selbstbewegung ihres Begriffs zu begreifen. Dieß ist der in der Sache selbst liegende Fortschritt von Schleiermacher zu Hegel, wie ihn Hegel selbst bestimmt, wenn er im Gegensaz gegen den Standpunct der Reflexion, des religiösen Selbstbewußtseyns, auf welchem Schleiermacher stehen blieb, sagt: „Es muß ein Standpunct aufgezeigt werden, wo das Ich in sei-

ner Einzelnheit in der That und Wirklichkeit Verzicht auf ſich thut. Ich muß die in der That aufgehobene particulare Subjectivität ſeyn; ſo muß ein Objectives von mir anerkannt ſeyn, welches in der That für mich als Wahres gilt, welches anerkannt iſt als das Affirmative, für mich geſezt, in welchem ich als dieſes Ich negirt bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten iſt. Soll wirklich ein Objectives anerkannt werden, ſo gehört dazu, daß ich als Allgemeines beſtimmt werde, mich erhalte, mir nur gelte als Allgemeines. Dieß iſt nun nichts Anderes als der Standpunct der denkenden Vernunft, und die Religion ſelbſt iſt dieß Thun, dieſe Thätigkeit der denkenden Vernunft, und des vernünftig Denkenden, ſich, als Einzelner, als das Allgemeine zu ſezen, und ſich als Einzelner aufhebend, ſein wahrhaftes Selbſt als das Allgemeine zu finden" [1]). Schon hierin liegt das weſentliche Princip des Standpuncts der Objectivität: es iſt das Allgemeine, in welchem das Ich ſelbſt ſich als Allgemeines weiß: da jedoch auch Schleiermacher ein Objectives und Allgemeines, in welchem das Ich ſeine Wahrheit, den ſubſtanziellen Inhalt ſeines Bewußtſeyns hat, zur Vorausſezung ſeines ſubjectiven Standpuncts macht, ſo iſt dieſer Standpunct erſt dadurch wahrhaft überwunden, daß das Unendliche, als das Allgemeine, nicht blos die einfache Einheit, Identität und abſtracte Affirmation iſt, in welcher an ſich keine Wahrheit iſt, ſondern es ihm weſentlich iſt, ſich zu dirimiren, d. h. in der Affirmation ſich zu unterſcheiden, und ſo erſt in der Affirmation, als der Negation der Negation, das Wahre zu ſeyn. Das Endliche iſt weſentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und Gott ſelbſt iſt es, der ſich verendlicht und Beſtimmungen in ſich ſezt. Gott beſtimmt ſich, indem er ſich denkt, ſezt ſich ein Anderes gegenüber. Nur Gott iſt,

1) Hegel, Vorleſ. über die Philoſ. der Rel. Zweite verb. Aufl. 1840. Th. 1. S. 188.

Gott aber nur durch Vermittlung ſeiner mit ſich, er will das Endliche, er ſezt es ſich als ein Anderes und wird dadurch ſelbſt zu einem Andern ſeiner, zu einem Endlichen; denn er hat ein Anderes ſich gegenüber. Dieß Andersſeyn aber iſt der Widerſpruch ſeiner mit ſich ſelbſt. Er iſt ſo das Endliche gegen Endliches, das Wahrhafte aber iſt, daß dieſe Endlichkeit nur eine Erſcheinung iſt, in der er ſich ſelbſt hat, worin er ſich ſelbſt erkennt, und wodurch er ſich als Reſultat ſeiner durch ſich ſelbſt erhält. Gott iſt die Bewegung zum Endlichen, er hebt es zu ſich ſelbſt auf; im Ich, als dem ſich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu ſich zurück, und iſt nur Gott als dieſe Rückkehr [2]). Was alſo bei Schleiermacher noch ganz ein auſſerhalb des göttlichen Weſens verlaufender Proceß iſt, iſt nun in das Weſen Gottes ſelbſt verſezt, Gott ſelbſt iſt die lebendige Bewegung, der durch den Unterſchied der Momente bedingte immanente Proceß, und zwar iſt dieſer Proceß nicht, wie bei J. Böhme und Schelling, ein ſolcher, in welchem der Gegenſaz der beiden Principien, Natur und Geiſt, immer wieder in das Uebergewicht des Natürlichen umſchlägt, ſondern er iſt ein weſentlich geiſtiger, in welchem das Natürliche nur ein Moment des Geiſtigen iſt, Gott ſelbſt iſt ſeinem ſubſtanziellen Weſen nach Geiſt, der abſolute Geiſt.

Welche hohe Bedeutung die Idee der Dreieinigkeit auf dieſem neuen Standpunct hat, iſt ſchon aus dem Princip deſſelben zu ſehen. Philoſophie und Theologie durchdringen ſich jezt in dem Reſultat, daß Gott der Dreieinige iſt, oder vielmehr, was die alte Theologie als die innerſte Subſtanz ihrer allein ſeligmachenden Wahrheit betrachtete, aber auch als Gegenſtand eines überſchwänglichen Geheimniſſes, das der Glaube nur im Widerſpruch mit der denkenden Vernunft ſich aneignen könne, wofür ebendeßwegen die neuere, zwi-

2) A. a. O. S. 192 – 194.

ſchen Glauben und Wiſſen ſchwankende, Theologie allen Sinn und alles Vertrauen verloren hat, iſt nun auf demſelben Wege, deſſen Ausgangspunct für die neuere Philoſophie in der Kant'ſchen Kritik der Vernunft und ihrer Läugnung aller metaphyſiſchen Gotteserkenntniß liegt, zum Grundgedanken alles ſpeculativen Wiſſens geworden. Was tiefſinnige Kirchenlehrer der alten und mittlern Zeit ſchon ahneten, aber nie in ſeinem lezten Grunde zu begreifen vermochten, wenn ſie das tiefſte Geheimniß der chriſtlichen Offenbarung zum Gegenſtande ihres Nachdenkens machten, und nur in dem Weſen des menſchlichen Geiſtes, ſofern er das Bild Gottes iſt, eine Analogie dafür finden zu können glaubte, daß das Trinitätsverhältniß weſentlich nichts anderes iſt, als das Verhältniß, in welchem Gott als Geiſt zu ſich ſelbſt iſt, hat jezt die Philoſophie durch die Conſequenz des Gedankens als ihre eigenſte Wahrheit anerkannt und feſtgeſtellt. Die Schranke, die dem menſchlichen Geiſte immer noch hemmend dazwiſchen lag, wenn er ſeiner weſentlichen Identität mit Gott, als dem abſoluten Geiſt, ſich bewußt werden wollte, iſt durchbrochen, und das undurchdringliche Dunkel verſchwunden, in welches das Weſen Gottes ſich hüllte, wenn er vor allem als der Dreieinige nur der Unerreichbare, Unbegreifliche, ſchlechthin Undenkbare zu ſeyn ſchien. Das an ſich ſeyende Weſen Gottes ſchließt ſich im Denken dem denkenden Geiſte auf, Gott iſt weſentlich Denken, Selbſtbewußtſeyn, Geiſt, und alle Beſtimmungen, durch welche das Denken weſentlich iſt, was es ſich iſt, ſind ebenſoviele Momente der Idee des dreieinigen Gottes. Iſt das ſubſtanzielle Weſen Gottes das Denken, ſo iſt in ihm auch ein immanentes Princip der Thätigkeit, der Bewegung, des ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden Lebens. Als das Denken iſt Gott das ſich Unterſcheiden, das ſich Beſtimmen, das ſich als endliches Bewußtſeyn Sezen. Indem der Geiſt ſich an ſich unterſcheidet, tritt die Endlichkeit des Bewußtſeyns ein, aber dieſes

endliche Bewußtſeyn iſt Moment des Geiſtes ſelbſt, und die endliche Welt iſt ein Moment in dieſem Geiſte. Daß alſo Gott als das an ſich ſeyende Denken, als die Identität des Denkens und Seyns, der abſolute Geiſt iſt, aber im Denken ſich von ſich unterſcheidet, ſich ſelbſt zum Gegenſtand macht, und in dieſem Gegenſtand zu ſich ſelbſt zurückkehrt, in dem von ſich Unterſchiedenen ſich mit ſich ſelbſt identiſch weiß, ſind die Momente, durch welche er ſich im Denken mit ſich ſelbſt vermittelt, weil das Denken weſentlich vermittelnde Thätigkeit, vermittelte Allgemeinheit iſt, d. h. Negation des Particulären und Negation der Negation, mithin Affirmation, Vermittlung durch Aufhebung der Vermittlung, wodurch das Denken Gleichheit mit ſich ſelbſt, reine Durchſichtigkeit der Thätigkeit wird [3]).

Der ganze Inhalt der Hegel'ſchen Religions-Philoſophie iſt nur die Explication der auf dieſe Weiſe beſtimmten Idee Gottes. Dieſe Explication beſteht ebendarin, daß der Proceß, welcher das Weſen Gottes ſelbſt iſt, in dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Momente ſich entwickelt und darlegt, oder der in dem Weſen Gottes immanente Unterſchied eine immer tiefere und concretere Bedeutung gewinnt, damit in der Tiefe des Unterſchieds auch die Einheit, in welcher Gott in ſich ſelbſt zurückkehrt, und ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, auf einem um ſo tieferen Grunde beruhe. Die Idee der Dreieinigkeit umfaßt den ganzen Inhalt der Religion, alles, was dieſer Inhalt in ſich begreift, kann nur dadurch in ſeiner wahren Bedeutung erkannt werden, daß es als ein Moment dieſes Proceſſes begriffen wird, und wie das ganze Syſtem der Philoſophie die Explication des Geiſtes iſt, in welcher der Geiſt ſein eigenes Weſen ſich vor ſich entfalten läßt, um durch die Anſchauung und Betrachtung ſeiner ſelbſt zum Bewußtſeyn über ſich ſelbſt zu gelangen, ſo iſt die Philoſophie

3) A. a. O. S. 198. 204.

der Religion ein integrirendes Glied dieſes allgemeinen geiſtigen Proceſſes, in welchem derſelbe Proceß, welcher im ganzen Syſtem ſeinen Verlauf nimmt, durch die beſondere Sphäre ſich hindurchbewegt, die durch den Begriff der Religion beſtimmt iſt. In derſelben Idee, in welcher, ſofern in ihr das Weſen des Geiſtes ausgeſprochen iſt, das ganze Syſtem der Philoſophie ſeine Gliederung erhält, gliedert ſich auch der Inhalt der Religions-Philoſophie nach dem Zuſammenhang ſeiner einzelnen Theile, wie Hegel den Gang der Entwicklung voraus bezeichnet hat, auf folgende Weiſe: Die abſolute ewige Idee iſt 1. an und für ſich Gott in ſeiner Ewigkeit vor Erſchaffung der Welt, auſſerhalb der Welt. 2. Die Erſchaffung der Welt: dieſes Erſchaffene, dieſes Andersſeyn ſpaltet ſich an ihm ſelbſt in dieſe zwei Seiten, die phyſiſche Natur und den endlichen Geiſt. Dieſes ſo Erſchaffene iſt ein Anderes, zunächſt geſezt auſſer Gott. Gott iſt aber weſentlich, dieß Fremde, dieß Beſondere, von ihm getrennt Geſezte mit ſich zu verſöhnen, ſo wie die Idee ſich dirimirt hat, abgefallen iſt von ſich ſelbſt, dieſen Abfall zu ſeiner Wahrheit zurückzubringen. 3. Das iſt der Weg, der Proceß der Verſöhnung, wodurch der Geiſt, was er von ſich unterſchieden in ſeiner Direction, ſeinem Urtheil, mit ſich geeinigt hat, und ſo der heilige Geiſt iſt, der Geiſt in ſeiner Gemeinde. Der Geiſt ſezt, entwickelt, realiſirt ſich ſo in drei Formen, oder Elementen, der Form der Allgemeinheit, die das ewige in und bei ſich Seyn iſt, der Form der Erſcheinung, oder der Particulariſation, die das Seyn für Anderes iſt, und der Form der Rückkehr aus der Erſcheinung in ſich ſelbſt, die die abſolute Einzelnheit iſt. In dieſen drei Formen iſt der Geiſt die göttliche Geſchichte, der Proceß des ſich Unterſcheidens, Dirimirens und in ſich Zurückkehrens. Dieſe drei Formen der göttlichen Selbſtoffenbarung werden von Hegel näher ſo beſtimmt: Nach der erſten iſt Gott für den endlichen Geiſt rein nur als Denken, dieß iſt das theo-

retische Bewußtseyn, worin das denkende Subject sich ganz ruhig verhält, noch nicht in dieß Verhältniß selbst, in den Proceß gesezt ist, sondern in der ganz unbewegten Stille des denkenden Geistes sich verhält; da ist Gott gedacht für ihn, und dieser ist so in dem einfachen Schlusse, daß er sich durch seinen Unterschied, der aber hier noch in der reinen Idealität ist, und nicht zur Aeusserlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist. Dieß ist das erste Verhältniß, das nur für das denkende Subject ist, welches von dem reinen Inhalt allein eingenommen ist, das Reich des Vaters. Die zweite Bestimmung ist das Reich des Sohns, worin Gott für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens überhaupt ist, das Moment der Besonderung überhaupt. In diesem zweiten Standpunct erhält jezt das, was im ersten das Andere Gottes war, aber ohne die Bestimmung des Andern zu haben, die Bestimmung des Andern. Ist Gott als der Sohn zuerst nicht unterschieden vom Vater, nur in der Weise der Empfindung ausgesprochen, so erhält er jezt die Bestimmung als Anderes, und die reine Idealität des Denkens wird so nicht erhalten. Wenn nach der ersten Bestimmung Gott einen Sohn erzeugt, so bringt er hier die Natur hervor, hier ist das Andere die Natur, der Unterschied kommt so zu seinem Rechte, das Unterschiedene ist die Natur, die Welt überhaupt und der Geist, der sich darauf bezieht, der natürliche Geist. Der Mensch bezieht sich hier auf die Natur, es geschieht dieß aber nur innerhalb der Natur, und es ist somit die religiöse Betrachtung der Natur. Der Sohn tritt in die Welt. Dieß ist der Beginn des Glaubens, es ist schon im Sinn des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohnes reden. Das Göttliche ist für den Menschen zunächst in äusserlicher Geschichte, aber es verliert dann diesen Character, und wird die Manifestation Gottes selbst. Dieß macht den Uebergang zum Reiche des Geistes, welches das Bewußtseyn enthält,

daß der Menſch an ſich mit Gott verſöhnt iſt, und daß die Verſöhnung für den Menſchen iſt [4]).

Betrachten wir nun die einzelnen Momente der Idee der Dreieinigkeit näher, ſo iſt vor allem dieß feſtzuhalten, daß jedes der drei Momente für ſich eine Totalität iſt, in jedem derſelben ſchon das Ganze geſezt und enthalten iſt, wenn auch in jedem auf andere Weiſe. Gott iſt, als der abſolute Geiſt, weſentlich der Dreieinige. Darum kann vom Vater nicht die Rede ſeyn, ohne daß in dem Vater auch ſchon der Sohn und der Geiſt, das ganze Trinitätsverhältniß mitgeſezt iſt, ſo daß der Vater ideell in ſich enthält, was ſodann im Sohn und Geiſt erſt zur vollen concreten Realität wird. Der abſtracte Gott, der Vater, iſt das Allgemeine, die ewige umfangende, totale Beſonderheit. Auf der Stufe des Geiſtes ſchließt das Allgemeine alles in ſich; das Andere, der Sohn, iſt die unendliche Beſonderheit, die Erſcheinung; das Dritte, der Geiſt, iſt die Einzelnheit als ſolche, aber das Allgemeine als Totalität iſt ſelbſt Geiſt, alle drei ſind der Geiſt. Im Dritten, ſagen wir, iſt Gott der Geiſt, aber dieſer iſt auch vorausſezend, das Dritte iſt auch das Erſte. Indem wir ſagen, Gott an ſich nach ſeinem Begriff iſt die unmittelbare, ſich dirimirende und in ſich zurückkehrende Macht, ſo iſt er dieß nur als die ſich unmittelbar auf ſich ſelbſt beziehende Negativität, d. i. die abſolute Reflexion in ſich, was ſchon die Beſtimmung des Geiſtes iſt. Indem wir daher von Gott als in ſeiner erſten Beſtimmung ſprechen wollen, nach ſeinem Begriff und von da zu den andern Beſtimmungen kommen wollen, ſo ſprechen wir hier ſchon von der dritten, das Lezte iſt das Erſte, und im Erſten erſcheint auch ſchon das Zweite [5]). In dem reinen Denken des Geiſtes iſt das Verhältniß unmittelbar ohne einen ſcheidenden Unterſchied, das Denken iſt

4) A. a. O. Th. 2. S. 218 f.
5) A. a. O. S. 240.

die reine Einheit mit sich selbst, wo alles Finstere, alles Dunkle verschwindet. Dieses Denken hat keine Beschränkung, es ist nur diese allgemeine einfache Thätigkeit des Denkens, so daß zwischen dem Subject und Object nichts ist, beide eigentlich noch nicht vorhanden sind, der Inhalt ist nur das Allgemeine selbst. Aber das Allgemeine hat auch wieder in sich selbst Bewegung, und es ist dieß, sich in sich zu unterscheiden, den Unterschied, so in sich zu halten, aber so daß er die Allgemeinheit nicht trübe. Das Allgemeine enthält daher, als der Proceß des sich Unterscheidens und Bestimmens, die ganze Idee, aber es enthält sie auch nur, ist nur Idee an sich, Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seyende Thätigkeit. Die reine Thätigkeit ist Wissen, zum Wissen aber gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seyende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urtheil. Was er aber so von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseyns, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung und Mischung tritt in dieß reine Licht. Sagen wir, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich, so fangen wir von Gott zu sprechen an, er thut dieß, und ist in dem gesezten Andern schlechthin bei sich selbst, aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dieß ganze Thun selbst ist. Gott ist der Anfang, er thut dieß, aber er ist ebenso auch nur das Ende, die Totalität; so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als blos Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr Anfang und Ende; er ist seine Voraussezung, macht sich selbst zur Voraussezung, er ist der ewige Proceß [6]).

6) A. a. O. S. 224 f.

Die zweite Form iſt das Reich des Sohns, die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtſeyns und Vorſtellens, oder die Differenz. In der erſten reinen Form der Idee des Denkens iſt der Unterſchied nur Schein, er muß aber auch zu ſeinem Rechte kommen, und zur Wirklichkeit werden. Was zuerſt nur ideell als Sohn und als in der Einheit bleibend ausgeſprochen worden iſt, iſt nun in die Form des Anders-ſeyns gefaßt. Damit tritt ein Verhältniß ein. Indem der Geiſt ſich zu einem Andern verhält, ſo iſt er nicht der ewige Geiſt, ſondern der endliche Geiſt, er iſt der unverſöhnte, fremde. Das iſt überhaupt die Schöpfung der Welt, die an ihr das Unterſchiedene iſt, nämlich die Natur und der endliche Geiſt, für den die Natur iſt. Gott iſt der Schöpfer, die Natur iſt die ſeyende Aeuſſerlichkeit, das an Gott Verſchiedene, in der Beſtimmung der Mannigfaltigkeit. Sie iſt die Sphäre des endlichen Geiſtes. Dieß iſt das erſte unmittelbare Verhältniß. Aber dieſes Verhältniß des endlichen Geiſtes zur Natur iſt nicht ein Erſtes, ſondern der endliche Geiſt muß den Proceß an ihm ſelbſt durchmachen, er muß manifeſtiren, daß er göttlichen Geiſtes iſt, muß jenes unmittelbare Verhältniß zur Natur aufheben. Der endliche Geiſt iſt der Menſch, welcher zwar an ſich Geiſt, Vernünftigkeit, der Spiegel Gottes und darum an ſich gut iſt, aber, weil er nur an ſich gut iſt, nicht der Wirklichkeit nach, was er an ſich iſt, auch für ſich werden ſoll. Als Geiſt muß er aus der Natürlichkeit heraustreten, in die Trennung ſeines Begriffs und ſeines unmittelbaren Daſeyns übergehen, über ſeine Unmittelbarkeit hinausgehen. Dieß iſt der Begriff des Geiſtes, womit unmittelbar die Entzweiung geſezt iſt. Der Menſch iſt entzweit mit Gott und mit der Welt. Dieſer Gegenſaz muß aufgehoben werden, aber nur dieß, daß er an ſich aufgehoben iſt, macht die Möglichkeit aus, daß das Subject ihn auch für ſich aufhebe. Das Subject aus ſich als Subject kann dieß nicht hervorbringen, weil mein Sezen nur dann einen Inhalt hat, nicht

blos subjectiv und formell ist, wenn die Einheit der Subjectivität und Objectivität, diese göttliche Einheit, der Geist, die Voraussezung für mein Sezen ist. Das Substanzielle, was dem Sezen des Subjects zu Grunde liegt, ist die Voraussezung, daß der Gegensaz an sich nicht vorhanden ist, und daß dieß die Wahrheit ist, sehen wir in der ewigen, göttlichen Idee, daß Gott als lebendiger Geist dieß ist, sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu sezen, und in diesem Andern mit sich identisch zu bleiben, in diesem Andern die Identität seiner mit sich selbst zu haben. Der Gegensaz, das Böse, die Natürlichkeit des menschlichen Seyns und Wollens, die Unmittelbarkeit ist nun so zwar das der Allgemeinheit Gottes, der ewigen Idee Unangemessene, dessen Bewußtseyn zum Wesen des Geistes gehört, weil der Geist an sich das sich Unterscheiden ist, und ohne diese Lebendigkeit aufhörte, Geist zu seyn, die weitere Bestimmung aber ist, daß dieser Unangemessenheit ungeachtet die Identität beider ist, das Andersseyn, die Endlichkeit, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag thun soll jener Einheit, die das Substanzielle der Versöhnung ist, wie ja auch der Sohn ein Anderes als der Vater, und doch in diesem Andersseyn der Sohn Gottes und Gott ist. Daß also der Gegensaz an sich aufgehoben ist, ist die Voraussezung, unter welcher das Subject ihn für sich aufheben kann. Wie geschieht aber dieß? Der Geist ist, sofern er sich zu einem Andern verhält, der endliche Geist. Mit dem endlichen Geist aber ist zugleich die Natur. Die Natur ist der Schauplaz für den endlichen Geist, in ihr, im Geist, ist die Sphäre der Entfremdung, die Unruhe, der Proceß aber ist, diese Entfremdung aufzuheben. Die Aufhebung beginnt damit, daß die Natur für den Menschen eine Offenbarung Gottes ist, eine Welt, worin er Gott erkennt. Das Bewußtseyn des endlichen Geistes von Gott ist durch die Natur vermittelt, der Mensch sieht durch die Natur Gott, die Natur ist nur noch die Umhüllung und un-

wahre Geſtaltung, an ihr erhebt ſich der Menſch zu Gott, oder der endliche Geiſt zu ſich ſelbſt in ſeiner Wahrhaftigkeit, und dieſe Erhebung iſt das Hervorgehen der Religion. Die Offenbarung durch die Natur und Welt iſt zwar nur die Eine Weiſe der Erhebung des Menſchen zu Gott, und die andere iſt die höhere durch den endlichen Geiſt, aber die eine geht, da der Menſch Gott in der Natur nicht ſehen kann, ohne ſich über die Natur zu erheben, unmittelbar in die andere über. Der Fortgang der Religion iſt die Erhebung des Bewußtſeyns über die Natur, der Fortgang von der Natürlichkeit zur geiſtigen Individualität, zum Wiſſen des Geiſtes von ſeiner Wahrheit. Die höchſte Stufe aber, auf welcher Gott in dem endlichen Geiſt ſich offenbart, iſt, wenn dem endlichen Menſchen in dem Gegenſtändlichen, für die Anſchauung, die Empfindung und das unmittelbare Bewußtſeyn, die Göttlichkeit zuerkannt wird. Dieß iſt die Erſcheinung Gottes im Fleiſch. Gott ſoll gewußt werden als Seyn für Anderes, für die Menſchen als Menſch, als dieſer einzelne Menſch. Die Möglichkeit der Verſöhnung iſt nur vorhanden, wenn die an ſich ſeyende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur gewußt wird, nur dann kann ſich der Menſch in Gott aufgenommen wiſſen, wenn ihm Gott nicht ein Fremdes iſt, wenn er an der Natur Gottes nicht blos äuſſerliches Accidens iſt, ſondern wenn er nach ſeinem Weſen, nach ſeiner Freiheit in Gott aufgenommen iſt, Subject in Gott iſt. Dazu aber muß dem Menſchen die an ſich ſeyende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in gegenſtändlicher Weiſe geoffenbart werden. Dieß iſt durch die Menſchwerdung Gottes geſchehen. Gott wird Menſch, damit der endliche Geiſt das Bewußtſeyn Gottes im Endlichen ſelbſt habe. Soferu dem Menſchen geoffenbart werden ſoll, was die Natur des Geiſtes iſt, die Natur Gottes in der ganzen Entwicklung der Idee offenbar werden ſoll, muß das Göttliche, oder der Geiſt, als Subject in ſeiner unendlichen Beziehung auf ſich ſelbſt, auch in der

Form der Unmittelbarkeit erscheinen. Diese unmittelbare Gegenwart ist nur Gegenwart des Geistigen in der geistigen Gestalt, welche die menschliche ist. Gott erscheint als einzelne Person, an welche Unmittelbarkeit sich alle physische Bedürftigkeit anknüpft, Gott als Geist enthält das Moment der Subjectivität, der Einzigkeit an ihm, seine Erscheinung kann daher nur eine einzige seyn, nur einmal vorkommen. Gott in sinnlicher Gestalt kann keine andere Gestalt haben, als die Gestalt des Menschen. Im Sinnlichen, Weltlichen ist der Mensch allein das Geistige, soll also das Geistige in sinnlicher Gestalt seyn, so muß es in menschlicher Gestalt seyn. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der Mensch in seiner Allgemeinheit, die Wahrheit, daß nur Eine Vernunft, Ein Geist ist, daß der Geist als endlicher nicht wahrhafte Existenz hat, ist der Gedanke des Menschen auf dem Standpunct des speculativen Denkens. Hier aber auf diesem Standpunct ist es nicht um den Gedanken des Menschen, sondern um die sinnliche Gewißheit zu thun, darum, daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für die Menschen zur Gewißheit komme, für sie erhalte die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äusserlichen Daseyns. Denn gewiß ist für den Menschen nur, was in innerer und äusserer Anschauung ist, auf unmittelbare Weise.

Daß also dem Menschen jene Einheit gewiß werde, mußte Gott im Fleisch in der Welt erscheinen. Daher ist es nun hier, wo die Erscheinung Christi als Thatsache der Weltgeschichte ihre Stelle in der Religionsphilosophie findet, aber es ist hier sogleich auch darauf aufmerksam zu machen, daß die Menschwerdung Gottes, von welcher hier die Rede ist, nicht objectiv genommen werden darf, wie wenn Gott an sich in einem bestimmten einzelnen Individuum Mensch geworden wäre, sondern nur subjectiv davon zu verstehen ist, daß sich an ein bestimmtes einzelnes Individuum das Bewußtseyn, der Glaube, die subjective Ueberzeugung angeknüpft habe, Gott sey in ihm

Menſch geworden, in menſchlicher Geſtalt erſchienen. Nur in dieſem Sinne nimmt Gott hier die Beſtimmung der Einzelnheit in ſich auf, und ebendeßwegen auch nicht der Einzelnheit überhaupt, was nur das Allgemeine wäre, daß es Gott weſentlich ſey, ſich zu individualiſiren, ſondern da es um die ſubjective Gewißheit des Anſchauens und Empfindens zu thun iſt, ſo muß die ſubſtanzielle Einheit Gottes und des Menſchen, dieſes an ſich Seyende, als einzelner ausſchließender Menſch erſcheinen für die Andern, ſo daß der als dieſe Einheit angeſchaute einzelne Menſch der Anknüpfungspunct iſt für das der Menſchheit aufgehende Bewußtſeyn der Einheit des Göttlichen und Menſchlichen. Dieſes Bewußtſeyn konnte ſich alſo nur durch die Erſcheinung Chriſti entwickeln.

Seine Erſcheinung ſelbſt iſt aus einem doppelten Geſichtspunct zu betrachten. Als geſchichtliche Erſcheinung iſt ſie etwas Vorübergehendes, eine vergangene Geſchichte, allein ebendadurch, daß die ſinnliche Form vergeht, geht ſie in ein geiſtiges Element über. Nach der einen Betrachtungsweiſe, der blos äuſſerlichen, war Chriſtus nur ein Menſch, wie Sokrates, die höhere Betrachtung iſt aber, daß in ihm die göttliche Natur geoffenbart worden. Dieß iſt die Betrachtung mit dem Geiſt, aus dem Geiſte der Wahrheit, dem heiligen Geiſt, wobei es nicht um den Glauben an die äuſſere Geſchichte zu thun iſt, ſondern um den Glauben, daß dieſer Menſch Sohn Gottes war. Der Gläube iſt weſentlich das Bewußtſeyn der abſoluten Wahrheit, deſſen, was Gott an und für ſich iſt, Gott aber iſt an und für ſich dieſer Lebenslauf, die Dreieinigkeit, worin ſich das Allgemeine ſich ſelbſt gegenüberſtellt, und darin identiſch mit ſich iſt. Gott iſt in dieſem Element der Ewigkeit das Zuſammenſchließen mit ſich, dieſer Schluß ſeiner mit ſich. Der Glaube nur faßt auf, und hat das Bewußtſeyn, daß in Chriſtus dieſe an und für ſich ſeyende Wahrheit in ihrem Verlauf angeſchaut werde, und durch ihn erſt dieſe Wahrheit geoffenbart worden ſey. Die-

ser Uebergang ins Religiöse macht sich nun am Tode Christi, sofern der Tod Christi sein menschliches Verhältniß aufgehoben hat. Es kommt daher auf die Auffassung dieses Todes an. Er ist der Prüfstein, an dem sich der Glaube bewährt, indem hier wesentlich das Verstehen der Erscheinung Christi sich darthut, denn an diesem Aeussersten muß sich erweisen, was Christus wahrhaft ist. Mit dem Tode Christi beginnt daher die Umkehrung des Bewußtseyns, der Tod Christi ist der Mittelpunct, um den es sich dreht, in seiner Auffassung liegt der Unterschied äusserlicher Auffassung und des Glaubens. Der Tod hat nun diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist. Der Tod ist der höchste Beweis der absoluten Endlichkeit, die Negation ist also selbst in Gott, aber Gott erhält sich in diesem Proceß, und dieser ist nur der Tod des Todes, Gott steht wieder auf, der Tod ist die Negation der Negation. Am Tode Christi ist daher besonders das Moment hervorzuheben, daß Gott es ist, der den Tod getödtet hat, indem er aus demselben hervorgeht. Damit ist die Endlichkeit, Menschlichkeit, Erniedrigung, als ein Fremdes gesezt an dem, der schlechthin Gott ist; es zeigt sich, daß die Endlichkeit ihm fremd und von Anderem angenommen ist, von den Menschen, die dem göttlichen Proceß gegenüberstehen; ihre Endlichkeit, die in ihrer äussersten Spize, in ihrem Fürsichseyn gegen Gott das Böse ist, hat Christus angenommen, um uns durch seinen Tod zu tödten. In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewußtseyn des Geistes die Endlichkeit des Menschen getödtet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung, das Endliche, Böse, überhaupt ist vernichtet, die Welt ist so versöhnt worden, es ist ihr durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen des Todes fühlt das Subject seine eigene Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat. Hiemit be-

ginnt die Entſtehung der Gemeinde; es iſt der Geiſt, der dieß geoffenbart hat. Das Verhältniß zum bloßen Menſchen verwandelt ſich in ein vom Geiſt aus verändertes, ſo daß ſich die Natur Gottes darin aufſchließt. Hiemit geht die Geſchichte der Auferſtehung und Erhebung Chriſti zur Rechten Gottes an, wo die Geſchichte geiſtige Auffaſſung gewinnt. In dieſer ganzen Geſchichte iſt den Menſchen zum Bewußtſeyn gekommen, und das iſt die Wahrheit, zu der ſie gelangt ſind, daß die Idee Gottes für ſie Gewißheit hat, daß der Menſch unmittelbarer präſenter Gott iſt, und zwar ſo, daß in dieſer Geſchichte, wie ſie der Geiſt auffaßt, ſelbſt die Darſtellung des Proceſſes deſſen iſt, was der Menſch als Geiſt iſt, an ſich Gott und todt — dieſe Vermittlung, wodurch das Menſchliche abgeſtreift wird, andererſeits das an ſich Seyende zu ſich zurückkommt, und ſo erſt Geiſt iſt. Hieraus bildet ſich das Wiſſen, daß Gott der Dreieinige iſt. Die Verſöhnung, an die in Chriſtus geglaubt wird, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, und erkannt, daß er dieſer Unterſchied, dieſes Aufheben des Unterſchieds, Andersſeyns, dieſe Rückkehr, dieſe Liebe, der Geiſt iſt. Die Bedeutung der Geſchichte iſt, daß es die Geſchichte Gottes ſelbſt iſt. Gott iſt die abſolute Bewegung in ſich ſelbſt, die der Geiſt iſt, und dieſe Bewegung iſt hier an einem Individuum vorgeſtellt. Die ſinnliche Gewißheit geht über in das geiſtige Bewußtſeyn.

Vergleichen wir das zweite Moment mit dem erſten, ſo muß es dieſelbe Totalität ſeyn, wie das erſte, nur auf andere Weiſe. Wie in dem erſten Moment der Unterſchied, wenn auch vorhanden, doch nur ideell enthalten iſt, ſo iſt in dem zweiten Moment der Unterſchied das Ueberwiegende. Es iſt die Sphäre der Welt, in welcher das zweite Moment ſich bewegt, und die Welt iſt das von Gott unterſchiedene Andere, die Natur, der endliche Geiſt im Gegenſaz gegen Gott. Soſehr aber hier der Unterſchied zu ſeiner vollen Realität kommt,

ſo iſt doch auch ſchon hier die Einheit in ihm enthalten, und es wäre daher eine falſche Auffaſſung, wenn man über dem Unterſchied die Einheit überſehen wollte. Da die Dreieinigkeit in allen ihren Momenten das Verhältniß des Geiſtes zu ſich ſelbſt iſt, ſo kann der Unterſchied zur Einheit nur dadurch aufgehoben werden, daß er als ein in der Einheit aufgehobener gewußt wird. Indem alſo in der Welt der in ſeinem Verhältniß zur Natur das Gottesbewußtſeyn in ſich entwickelnde und in ſeiner Erhebung über die Natur der Einheit Gottes und des Menſchen ſich bewußt werdende endliche Geiſt zum wiſſenden Geiſt wird, iſt in dieſem ſeinem Wiſſen von der Einheit im Unterſchied der Unterſchied der Welt von Gott aufgehoben; um aber die eigenthümliche Bedeutung des zweiten Moments richtig aufzufaſſen, kommt es auf die Form dieſes Wiſſens an. Es iſt noch nicht das vermittelte Wiſſen, ſondern nur das unmittelbare, oder der Glaube, der Glaube, daß in Chriſtus die Einheit Gottes und des Menſchen offenbar geworden. In dieſem Glauben iſt objectiv alles enthalten, was die Einheit Gottes und des Menſchen in ſich begreift, aber dieſes Objective muß erſt noch ſubjectiv werden, der Glaube muß aus ſeiner Unmittelbarkeit heraustreten, und im Bewußtſeyn des Subjects zum vermittelten Wiſſen werden. Dieß iſt der Fortgang von dem zweiten Moment zum dritten, das dieſelbe Totalität iſt, wie das erſte und zweite, nur mit dem Unterſchied, daß wie im erſten die Einheit den Unterſchied, im zweiten der Unterſchied die Einheit überwiegt, ſo nun im dritten der Unterſchied in die Einheit zurückgeht, und ebendadurch das Wiſſen von dieſer Einheit zum vermittelten wahrhaft geiſtigen Wiſſen wird. Die drei Momente verhalten ſich daher zu einander wie Denken, Glauben, Wiſſen.

In dieſem Sinne iſt die dritte Form die Idee im Element der Gemeinde, oder das Reich des Geiſtes. Die Erſcheinung Gottes im Fleiſch iſt in einer beſtimmten Zeit und in dieſem

Einzelnen; als ſinnliche Erſcheinung geht ſie vorüber, aber die ſinnliche Form ſoll in ein geiſtiges Element übergehen. Auf dieſer Aufgabe beruht der Begriff der Gemeinde. Die Gemeinde ſind die Subjecte, die einzelnen empiriſchen Subjecte, die im Geiſte Gottes ſind, denen aber zugleich gegenüberſteht das Subject, der Menſch, in welchem dieß geoffenbart wird, was durch den Geiſt für den Menſchen zur Gewißheit der Verſöhnung wird, als ein Einzelner ein von Andern verſchiedener. So iſt die Darſtellung der göttlichen Geſchichte für die andern Subjecte eine für ſie objective. Sie haben nun auch noch an ihnen ſelbſt dieſe Geſchichte, dieſen Proceß zu durchlaufen. Die Entſtehung der Gemeinde beginnt mit der Entſtehung des Glaubens, und die Entſtehung des Glaubens iſt zunächſt ein Menſch, eine menſchlich ſinnliche Erſcheinung, und dann die geiſtige Auffaſſung derſelben. Der Uebergang dazu iſt die Ausgießung des Geiſtes, die nur eintreten konnte, nachdem Chriſtus dem Fleiſch entrückt war, die ſinnliche, unmittelbare Gegenwart aufgehört hat. Dann kommt der Geiſt hervor, das Wiſſen von Gott, als dem Dreieinigen; das Bewußtſeyn der Identität des Göttlichen und Menſchlichen iſt Gott als Geiſt, und dieſer Geiſt als exiſtirend iſt die Gemeinde. Sie fängt damit an, daß die Wahrheit vorhanden iſt, eine gewußte iſt, und dieſe Wahrheit iſt, was Gott iſt, daß er der Dreieinige iſt, daß er das Leben, dieſer Proceß ſeiner in ſich iſt. Das Wiſſen von dieſer Wahrheit iſt der Glaube als eine eigene Form des Wiſſens: der göttliche Inhalt wird geſezt als ſelbſtbewußtes Wiſſen von ihm im Elemente des Bewußtſeyns, der Innerlichkeit. Die ſinnliche Geſchichte iſt nur der Ausgangspunct für den Glauben, die Rückkehr des Geiſtes in ſich, das geiſtige Bewußtſeyn iſt es, worauf es ankommt. Es erhellt ſo, daß die Gemeinde an ſich dieſen Glaubens-Inhalt hervorbringt. Wie der Glaube den ſinnlichen Inhalt in einen geiſtigen verwandelt, der nicht Vergangenes, ſondern ſchlecht-

hin Gegenwärtiges ist, und daher auch nicht durch die Geschichte, sondern nur durch die Philosophie gerechtfertigt werden kann, so gibt er ihm auch seine Beziehung auf das Subject. Weil die Versöhnung an sich vollbracht ist in der göttlichen Idee, und sie dann auch erschienen ist, die Wahrheit gewiß ist dem Menschen, soll das Subject ein Kind Gottes werden, d. h. zu dieser bewußten Einheit kommen, sie in sich hervorbringen, vom göttlichen Geiste erfüllt werden. Dieß geschieht durch den Glauben, denn nur vermittelst des Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht ist, ist das Subject fähig, sich selbst in diese Einheit zu sezen. Die Schwierigkeit ist darin, daß das Subject verschieden ist vom absoluten Geist, aber dieß ist gehoben dadurch, daß Gott das Herz des Menschen ansieht, den substanziellen Willen, die innerste alles befassende Subjectivität des Menschen, das innere, wahrhafte, ernstliche Wollen. Ausser diesem innern Wollen ist am Menschen noch seine Aeusserlichkeit, seine Mangelhaftigkeit, aber diese Aeusserlichkeit, das Andersseyn überhaupt, die Endlichkeit, Unvollkommenheit ist zu einem Unwesentlichen herabgesezt, und als solches gewußt. Denn in der Idee ist das Andersseyn des Sohns ein vorübergehendes, verschwindendes, kein bleibendes, absolutes Moment. Dieß ist der Begriff der Gemeinde überhaupt, die Idee, sofern sie der Proceß des Subjects ist, in welchem der Geist Gottes wohnt; von dem Begriffe der Gemeinde ist aber die Realisirung der Gemeinde in der Kirche, und die Realisirung des Geistigen zu allgemeiner Wirklichkeit zu unterscheiden. Dieß geschieht in lezter Beziehung dadurch, daß der Inhalt des Glaubens seine Rechtfertigung durch das Denken erhält. Der Begriff producirt die Wahrheit, aber der Inhalt wird zugleich als ein nicht producirter, als an und für sich wahr anerkannt. In der Philosophie, die die Vernunft der Religion zeigt, erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtseyn aus. Die Philosophie

iſt Theologie, ſofern ſie die Verſöhnung Gottes mit ſich ſelbſt, und mit der Natur darſtellt, daß die Natur, das Andersſeyn an ſich göttlich iſt, und daß der endliche Geiſt theils ihm ſelbſt dieß iſt, ſich zur Verſöhnung zu erheben, theils in der Weltgeſchichte zu dieſer Verſöhnung kommt.

In dem auf dieſe Weiſe ſich entwickelnden Gang der Hegel'ſchen Religions-Philoſophie iſt das höchſte Princip, das Princip der ganzen Bewegung, Gott als Geiſt, als der abſolute Geiſt. Iſt Gott als Geiſt ausgeſprochen, ſo liegt darin von ſelbſt, daß er nicht blos jene abſtracte, inhaltsleere Einheit iſt, welche jede poſitive Beſtimmung des göttlichen Weſens ausſchließt, und die abſolute Urſächlichkeit, die der lezte Haltpunct des abſoluten Abhängigkeitsgefühls ſeyn ſoll, zulezt nur in das abſolute Ich wieder umſchlagen läßt. Gott als Geiſt hat einen beſtimmten concreten Inhalt, dieſer Inhalt iſt aber nicht blos die Natur, und wenn Schelling noch ſagte, daß Gott weſentlich Natur ſey und die Religions-Philoſophie über die Sphäre der Natur-Philoſophie nicht hinauszuführen vermochte, ſo iſt auf dem Hegel'ſchen Standpunct Gott weſentlich nicht Natur, ſondern Geiſt. Hat man daher auch gegen die Hegel'ſche Lehre wie gegen die Schelling'ſche die Beſchuldigung erhoben, daß ſie fataliſtiſch und atheiſtiſch ſey, daß der Gott immanente Proceß Gott einem Fatum, einem Naturmechanismus unterwerfe, die Freiheit Gottes aufhebe, ſo iſt dagegen vor allem zu erinnern, daß dieſer Proceß bei Hegel kein Naturproceß iſt, ſondern ein rein geiſtiger Proceß, er wird auf das Weſen des Geiſtes an ſich zurückgeführt, ſofern Gott als Geiſt das Denken ſelbſt iſt, das Denken aber ſeiner Natur nach ein ſich Unterſcheiden, in welchem ſowohl ein Unterſchied als eine Einheit iſt. Es iſt alſo nur die logiſche Form des Denkens, wenn Gott ſich von der Welt, wie das Unendliche vom Endlichen unterſcheidet, dieſer Unterſchied aber zwiſchen Gott und Welt, oder dem Unendlichen und Endlichen dadurch auch

wieder ein an ſich aufgehobener iſt, daß Gott als Gott im abſoluten Sinn, als der wahrhaft Unendliche nicht das Unendliche für ſich, ſondern nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt, ſo daß das Endliche auch zum Begriff Gottes gehört, weil ohne den Unterſchied des Endlichen und Unendlichen auch kein ſich Unterſcheiden, ſomit auch kein Denken in Gott wäre. Iſt Gott nicht weſentlich Geiſt und als Geiſt denkender Geiſt, das Denken an ſich, ſo iſt ſchlechthin nicht zu ſagen, was Gott ſeinem Weſen nach iſt. Iſt aber Gott der abſolute Geiſt, ſo iſt mit dem Begriffe Gottes, als des Geiſtes, auch der Proceß geſezt, deſſen weſentliche Momente die Natur und das Ich, als der endliche Geiſt, ſind, und es geht hieraus hervor, wie die Hegel'ſche Religions-Philoſophie die früheren Formen, welche entweder nur auf die Natur oder das zum Abſoluten geſteigerte endliche Ich zurückgehen, als untergeordnete Momente unter ihrer höhern Einheit begreift. Auch die geſchichtliche Objectivität, deren Reflex das chriſtliche Bewußtſeyn der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre iſt, iſt, ſo betrachtet, ein Theil des Proceſſes, in welchem Gott ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, aber dieſes Geſammtbewußtſeyn, in deſſen Sphäre der heilige Geiſt als das Princip des chriſtlichen Bewußtſeyns waltet, iſt hier nicht mehr ein ins Unbeſtimmte zurückgehendes, in ſich haltungsloſes Princip, ſondern es hat ſeinen beſtimmten Einheitspunct darin, daß Gott ſelbſt der Geiſt iſt, und als Geiſt ſich ſelbſt dazu beſtimmt, ſich in der Form des heiligen Geiſtes zu offenbaren. Welche Stelle Chriſtus in dieſem Proceß des ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden abſoluten Geiſtes einnimmt, ergibt ſich aus dem Weſen dieſes Proceſſes von ſelbſt. Dieſer Proceß beſteht weſentlich darin, daß Gott ſich zur Natur und zum endlichen Geiſt beſtimmt, in der Natur und im endlichen Geiſt ſich ſelbſt objectivirt. Gott ſtellt alſo die Natur und den endlichen Geiſt als ſein Anderes ſich gegenüber, aber die an ſich ſeyende Wahrheit der Natur und

des endlichen Geiſtes iſt nur Gott. Die Wahrheit ſoll jedoch nicht blos eine an ſich ſeyende ſeyn, ſondern ſie ſoll auch in das Bewußtſeyn des Geiſtes eintreten, ſofern ja der ganze Proceß der Proceß des ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden Geiſtes iſt, der Geiſt aber nicht wäre, was er ſeinem Weſen nach iſt, wenn er nicht der ſeines wahren Weſens ſich bewußte, der ſelbſtbewußte Geiſt wäre. In dem Fortgang dieſes Proceſſes ſteht nun Chriſtus auf demjenigen Punct, auf welchem dem Geiſt dieſes Bewußtſeyn der an ſich ſeyenden Wahrheit zuerſt entſteht, der ſubjective Geiſt ſeiner Identität mit dem objectiven ſich bewußt wird, oder die Einheit Gottes und des Menſchen, wie ſie objectiv als eine an ſich ſeyende iſt, auch ſubjectiv in das Bewußtſeyn der Menſchheit eintritt. Es iſt alſo nur das Bewußtſeyn dieſer Einheit, was an die Erſcheinung Chriſti ſich anknüpft und durch dieſelbe ſich realiſirt, nicht die Einheit ſelbſt, welche vielmehr als das an ſich Seyende vorausgeſezt wird. Eben davon hat man nun aber Anlaß zu einer, den Gang des Syſtems im Allgemeinen betreffenden, Einwendung genommen. Es müſſe, iſt geſagt worden [7]), bei der Hegel'ſchen Deduction der Erſcheinung Gottes im Fleiſche auffallen, daß Hegel dabei den ſpeculativen Weg von oben herab nach unten ganz unterbrochen, und nur ein anthropologiſches Bedürfniß, Gott nahe zu wiſſen, zum Ausgangspunct ſeiner Chriſtologie nehme. Anhebend von der Trinität und den Unterſchieden, welche Gott in ſich ſeze, wäre von ihm ſo fortzuſchreiten geweſen, daß er für Gott die Nothwendigkeit dargethan hätte, ſich ſelbſt ſich fremd und getrennt von ſich zu wiſſen. Sodann ſey der immanente Proceß Gottes nachzuweiſen, wodurch er ſich wiederfinde, in dem Andern ſich ſelbſt erkenne. Statt deſſen wende ſich die Sache plözlich äuſſerlich, ſtatt des begonnenen immanenten Proceſſes des durch die Welt

7) Dorner, Entw.Geſch. der Lehre von der Perſon Chr. S. 406.

ſich zu ſich bewegenden Gottes werde nun die Menſchheit in ihrem Streben zur Verſöhnung dargeſtellt, und es trete, wie eine äuſſerliche Veranſtaltung, nicht abgeleitet aus Gottes Weſen, ſondern aus dem Bedürfniß des menſchlichen, ſich nach ſeinem Anſich nicht erkennenden Bewußtſeyns, die Erſcheinung Gottes im Fleiſche ein. Dieſe anthropologiſche Betrachtungsweiſe ſey daher in die andere umzuſezen, welche von Gott ſelbſt aus die Nothwendigkeit der Erſcheinung Gottes im Fleiſche erkennen wolle, und die Sache ſey wohl ſo zu denken, daß Gott im Verlauf ſeines Proceſſes durch die Natur und die natürliche Menſchheit zum Gedanken der weſentlichen Einheit ſeiner ſelbſt und deſſen gelange, was er, um ſich von ſich unterſchieden zu ſezen, als Anderes ſich gegenüberſtellte. Soll dieſe Einwendung dahin gehen, daß Hegel die Einheit Gottes und des Menſchen nicht als eine wirklich geſchehene, ſondern nur als eine in das Bewußtſeyn der Menſchheit eintretende deducire, den Gegenſtand dieſes Bewußtſeyns alſo, der doch das Weſentliche iſt, ſchlechthin vorausſeze, ſo iſt dieß offenbar unrichtig, da Hegel die Einheit Gottes und des Menſchen mit dem Weſen des Geiſtes ſelbſt ſezt; ſoll aber das Hauptgewicht darauf liegen, daß Hegel das Bewußtſeyn jener Einheit nicht als Bewußtſeyn Gottes, ſondern als Bewußtſeyn der Menſchheit darſtellt, ſo iſt dabei überſehen, daß das Bewußtſeyn Gottes überhaupt nur ein gottmenſchliches iſt. Es iſt daher auch dieß eine unrichtige Behauptung, Hegel ſey von der ſpeculativen Betrachtungsweiſe zur anthropologiſchen abgeſprungen, indem ja dieſes Anthropologiſche ſelbſt ein weſentliches Moment der ſpeculativen Deduction iſt. Die Nachweiſung des in der Menſchheit entſtehenden Bewußtſeyns kann doch immer nur anthropologiſch geſchehen, iſt nun aber dieſes Bewußtſeyn zugleich das Bewußtſeyn Gottes, wie es auf dem Hegel'ſchen Standpunct genommen werden muß, ſo iſt die anthropologiſche Betrachtungsweiſe zugleich die ſpeculative. Gleicher Art iſt

eine andere, gleichfalls die Hegel'ſche Religions-Philoſophie im Ganzen betreffende, Einwendung [8]). Die Entzweiung und Verſöhnung, alſo die weſentlichen Momente des Inhalts der Religion, haben bei Hegel nur Bedeutung für das Bewußtſeyn, wie das Seyn, der Wille davon afficirt werde, bleibe unklar, ſofern ja jedenfalls das Göttliche davon frei zu denken ſey, das Göttliche aber nur die andere Seite des Menſchlichen ſey, welches alſo auch davon frei ſeyn müſſe, ſo daß alle dieſe Gegenſäze zulezt nur Erſcheinung für das erſt werdende Bewußtſeyn, alſo rein phänomenologiſcher Art ſeyen. Allein der Fortſchritt des Proceſſes kann ja nur darin beſtehen, daß das an ſich Seyende auch ein Gewußtes wird. Jenes Seyn und alle Gegenſäze, die es in ſich ſchließt, der Unterſchied und die Einheit, ſind keineswegs ausgeſchloſſen, ſondern mit der Diremtion des Geiſtes in ſich ſelbſt unmittelbar geſezt. Die Hauptſache aber iſt die mit der objectiven Seite ſich vermittelnde ſubjective, das Wiſſen von dem Seyn, weßwegen auch die Religion nicht ſowohl die an ſich ſeyende Einheit Gottes und des Menſchen iſt, ſondern vielmehr das Bewußtſeyn derſelben. Wie kann daher der Hegel'ſchen Religions-Philoſophie zum Vorwurf gemacht werden, daß ihr das eigentlich religiöſe Moment der Entzweiung und Verſöhnung nicht die Entzweiung und Verſöhnung an ſich, ſondern nur das Wiſſen um ſie iſt? Man verkennt den eigentlichen Character der Hegel'ſchen Religions-Philoſophie, wenn man das Princip ihrer Bewegung nicht darin ſieht, daß das Seyende zum Wiſſen für den Geiſt erhoben wird. Dieſes Wiſſen iſt das eigentliche Ziel des Proceſſes der Selbſtvermittlung des Geiſtes, zu ſeiner Vorausſezung aber hat es das an ſich Seyende, und die Sphäre des Proceſſes iſt der Gegenſaz des Objectiven und Subjectiven.

Da die kritiſche Betrachtung der Hegel'ſchen Religions-

8) A. a. O. S. 421.

Philoſophie vor allem auf den Hauptpunct des Syſtems, die Idee Gottes, gerichtet ſeyn muß, ſo ſind hier zunächſt die wichtigſten Momente der neueren, zur Kritik der Hegel'ſchen Lehre dienenden, Unterſuchungen über die Idee Gottes kurz zu erwähnen.

Es läßt ſich nicht verkennen, daß die ſpeculative Entwicklung der Idee Gottes in der Hegel'ſchen Philoſophie einen Punct erreicht hat, auf welchem die Conſequenz der Speculation, wie ſie durch die Reihe der ihr vorangehenden Momente bedingt iſt, ſich methodiſch in ſich abſchließt. Daß Gott der abſolute Geiſt iſt, iſt das höchſte, der abſoluten Idee Gottes entſprechende, Ziel der Speculation, auf der andern Seite ſcheint aber das Abſolute der Gottes-Idee ſogleich dadurch wieder verloren zu gehen, daß Gott, als Geiſt, als Denken, als der Proceß der Selbſtvermittlung, nur in ein immanentes Verhältniß zur Welt geſezt werden kann. Als Pantheismus wird daher der weſentliche Character auch der Hegel'ſchen Lehre von Gott bezeichnet, und wenn man auch zugibt, daß der Hegel'ſche Pantheismus ein anderer iſt, als der Spinoziſtiſche, daß Gott nicht blos abſolute Subſtanz, ſondern auch abſolutes Subject iſt, ſo ſcheinen doch auch durch dieſe neue Form des Pantheismus die Bedenken nicht gehoben zu ſeyn, welche, wenn auch nicht das ſpeculative, doch jedenfalls das religiöſe Intereſſe gegen den Pantheismus geltend zu machen pflegt.

Die Mangelhaftigkeit des Pantheismus oder Spinozismus beſteht, wie Billroth [9]) das Verhältniß deſſelben zur Hegel'ſchen Lehre beſtimmt, darin, daß die Determination der Subſtanz nur als Negation gefaßt, dieſe Negation ſelbſt aber nicht wieder negirt, oder nicht zur Negation der Negation fortgegangen wird, wobei das Denken nicht bloßes Attribut der Subſtanz, ſondern die Subſtanz das Denken ſelbſt

9) Vorleſungen über Religions-Philoſophie. 1837. S. 40 f.

ſeyn würde, oder darin, daß die einzelnen Dinge, die Individualität, der endliche Geiſt, in der Subſtanz blos untergehen, verſchwinden, ohne in ihrer Wahrheit wiederhergeſtellt zu werden, was nur durch das, die Grenze ſowohl aufhebende als ſezende, Denken geſchehen könnte. Im Deismus gehe das Subſtanzialitätsverhältniß des Pantheismus in das Cauſalitätsverhältniß über, der deiſtiſche Begriff ſelbſt aber könne erſt dadurch zum wahren erhoben werden, daß das Cauſalitätsverhältniß in das der Wechſelwirkung übergehe, worin Urſache und Wirkung zu Momenten herabgeſezt werden, wie dieß im teleologiſchen Begriff Gottes geſchehe. Das Allgemeine ſey nicht auſſer dem Einzelnen, ſondern in ihm und durch daſſelbe, das Einzelne gehe aber wieder in ſeine Allgemeinheit als die Gattung zurück, und zwar ſey dieſes Allgemeine nicht blos als allgemeine Lebendigkeit, ſondern als der allgemeine Geiſt. Da er aber in dieſem logiſch-metaphyſiſchen Verhältniß der Allgemeinheit zur Welt als ſeiner Beſonderung kein Fürſichſeyn habe, kein Bewußtſeyn, auſſer in dieſer Beſonderung, in der Einzelnheit, in die er ſich hineinbilde, ſo ſey er nur die lebendige Identität aller Gegenſäze des Weltproceſſes, die Natur und das Reich des endlichen Geiſtes ſey ſein Werden, die höchſten Sphären des Geiſteslebens aber, in welchen der endliche Geiſt ſeine Rückkehr in den allgemeinen Geiſt vollbringe, die Wiſſenſchaft, Kunſt und Religion, ſeyen ebenſoſehr auch die Rückkehr des abſoluten Geiſtes zu ſich ſelbſt. Dieſe Form des Pantheismus ſey der Standpunct der Hegel'ſchen Philoſophie. Dieſer Pantheismus behaupte zwar den bewußten Unterſchied Gottes, als des allgemeinen Geiſtes, von der Welt, als ſeiner Vermittlung im endlichen Geiſt in der Einzelnheit, indem er aber die Wirklichkeit des allgemeinen Geiſtes durch das Daſeyn des endlichen bedingt ſeyn laſſe, ſey er dadurch genöthigt, die chriſtliche Lehre von der Schöpfung durch den freien Willen eines, auch ohne die Welt in ſich vollendeten

und persönlichen Gottes der Sache nach aufzugeben. Das Mangelhafte des Hegel'schen Gottesbegriffs sey daher, daß er über den Begriff des Pantheismus nicht hinausgehe, sey man aber einmal durch den höchsten geistigen Pantheismus bis zu dem Begriffe Gottes, als des sich durch sein Andersseyn, d. h. die Schöpfung der Welt, und durch Aufhebung dieses Andersseyns, d. h. die Heiligung und Zurückführung der Welt, zu sich vermittelnden absoluten Geistes gelangt, so müsse man noch weiter fortgehen zu dem Saz: der absolute Geist sey nicht der absolute, wenn er durch sein Anderes d. h. durch Nichtgott, die Creatur sich vermittelt; er müsse sich vielmehr, um absolut zu seyn, durch sich selber, als Gott, durch Gott vermitteln, d. h. die Selbstvermittlung Gottes müsse ein immanenter Proceß seyn. In diesen Säzen ist das Wichtigste, was gegen die Hegel'sche Lehre eingewendet werden kann, in seiner Spize zusammengefaßt. Dasselbe Moment macht Fischer [10]) in der Weise geltend, daß er einen vierfachen Pantheismus unterscheidet, den abstracten oder eleatischen, den substanziellen oder spinozistischen, den realistischen, dessen Princip die lebendig gedachte Substanz, Gott als Urkraft, wie bei Schleiermacher, und den idealistischen Hegels, welchem Gott an sich nur ein abstract unendliches Wesen sey, das an und für sich so wenig existire, daß es der Welt, deren allgemeiner Geist es sey, zu seiner Verwirklichung bedürfe. Die abstracte Nothwendigkeit des Systems lasse es nicht zur Idee des an sich freien Geistes kommen, welcher sich aus innerer Macht und Tiefe zu dem entscheide, wozu er sich entscheiden wolle, durch eine die Wahlfreiheit vorausseзende Selbstentscheidung. Was auch Fischer bemerkt, daß es der Hegel'sche Pantheismus in der nothwendigen Beziehung zur Welt nicht zur Idee einer Vollendung des

10) Die Idee der Gottheit. Ein Versuch, den Theismus speculativ zu begründen und zu entwickeln. 1839. Vgl. S. 15 f. 31 f.

Seyns bringe, iſt von Dorner [11]) in einer Reihe von Einwendungen weiter ausgeführt worden, deren Hauptſäze ſind: Die Welt könne überhaupt nicht das geeignete Medium ſeyn, um dasjenige, was doch Ziel des Proceſſes ſey, zu vermitteln, nämlich, daß Gott abſoluter Geiſt oder concrete Allgemeinheit werde. Der mit der Idee Gottes, als des bloßen Weltgeiſtes, gegebene Proceß habe das Widerſprechende an ſich, um ſeine adäquate Wirklichkeit zu haben, ewig ein nicht adäquates Medium, die Welt, ſezen zu müſſen, andererſeits aber auch ebenſo es aufzuheben, weil in keiner einzelnen Geſtalt Gott wahrhaft und bleibend ſein Leben und ſeine Wohnung haben könne. Dieß ſey ein Dualismus, über welchen man nur durch die Alternative hinwegkommen könne, entweder zu ſagen, die Idee ſey ewig in ſich ſelbſt real, und Gott bedürfe nicht der adäquaten Wirklichkeit der Welt zum abſoluten Selbſtbewußtſeyn, an welche gebunden daſſelbe vielmehr nur ewig getrübt und unvollkommen ſeyn müßte, oder aber, falls darauf beharrt werden ſoll, daß Gott ſein abſolutes Selbſtbewußtſeyn nur durch Vermittlung der Welt habe, werde es als ewig ſich ſuchend und nie ſich findend nach den Principien des Syſtems zu bezeichnen ſeyn. Im leztern Fall bleibe es alſo bei dem unverſöhnten Widerſpruch, daß Gott ewig das Endliche ſezen müſſe, um in ihm ſich abſolut zu wiſſen, und das wahre Daſeyn des Geiſtes, das allein in der Gottmenſchheit ſey, zu erlangen, andererſeits aber nie zu dieſem wahren Daſeyn kommen könne, weil es ſowohl dem Begriff des Endlichen widerſprechen ſoll, daß die ganze Fülle der Idee in ihm offenbar werde, als auch dem Begriffe Gottes, der weſentlich Proceß und nur als ſolcher Leben ſey, irgend ſo realiſirt zu ſeyn, daß er ſeine abſolute Wirklichkeit erreicht hätte. Daher werden denn die endlichen Geſtalten als unangemeſſene Formen des göttlichen Daſeyns

11) A. a. O. S. 438 f.

immer wieder zurückgenommen, und das göttliche Leben sey und erhalte sich nur als das ewige Wechselspiel von Sezen und Aufheben des Endlichen. Mit Einem Worte also: wenn man auch darüber hinwegsehen wollte, daß Gott nur in der Welt sich verwirkliche, so könne es nicht einmal in der Welt zu einer vollendeten Verwirklichung Gottes kommen.

Die Freiheit Gottes von der Welt, oder, wie man sich sonst auszudrücken pflegt, die extra- und supramundane Transcendenz Gottes, welcher zufolge Gott schlechthin über der Welt steht, ebenso gut ohne die Welt als mit der Welt seyn kann, dieß ist es, was an der Hegel'schen Lehre von Gott vermißt wird. Und gewiß wird dieses Moment mit allem Recht gegen sie geltend gemacht. Woran anders kann sich die Kritik halten, als an das Absolute der Gottes-Idee? Kann also Gott mit der Welt nicht absolut seyn, so muß er es ohne die Welt sey. Auf der andern Seite ist nun aber doch einmal die Welt da, will man also nicht blos dabei stehen bleiben, daß die Welt schlechthin ist, weil sie ist, so muß sie auch irgend eine Beziehung zu dem Wesen Gottes haben, und wenn die neuere Philosophie nicht blos in einem Carteſius und Spinoza, auch in einem Leibniz und Wolf, und noch mehr in ihrem neuesten Stadium, das sie seit Kant durchlaufen hat, Gott und Welt nur in ein inneres Verhältniß zu einander sezen konnte, wie ist es möglich, dieses Band mit Einem Male völlig zu zerreißen und zu sagen, daß Gott schlechthin auſſer und über der Welt stehe? Auch die Appellation an den christlichen Gottesbegriff kann hier nicht genügen, denn wie es sich auch mit dem biblischen Begriff Gottes verhalten mag, da die Idee Gottes auch die Idee des Absoluten ist, so muß die Bestimmung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt auch eine Aufgabe der Speculation seyn. Gilt daher irgendwo der Grundsaz, daß die Kritik, wenn sie die wahre und rechte ist, nicht blos eine negative seyn darf, sondern in dem Negativen auch auf das

Poſitive hinweiſen muß, ſo muß auch den Gegnern der Hegel'ſchen Lehre die Frage entgegengehalten werden, wie ſie ſelbſt die Schwierigkeiten, die ihnen durch Hegel nicht gelöst zu ſeyn ſcheinen, zu löſen im Stande ſind, und wenn es ſich zeigen ſollte, daß auch bei ihrer Löſung noch Schwierigkeiten bleiben, deren Löſung, wenn ſie überhaupt möglich iſt, eher wieder auf die andere Seite hinüberzuführen ſcheint, ſo iſt es nur der Billigkeit gemäß, die Schwierigkeiten auf der einen und die auf der andern Seite ſo gegen einander abzuwägen, daß aus dieſer Betrachtung wenigſtens ein klares Bewußtſeyn der Aufgabe, um welche es ſich hier noch handelt, hervorgeht.

Gegner der Hegel'ſchen Lehre, wie Billroth und Fiſcher, ſind nicht gegen den Hegel'ſchen Vermittlungsproceß überhaupt, ſie gehen vielmehr von der Vorausſezung aus, daß, wenn der Begriff Gottes nicht eine völlig unbeſtimmte und inhaltsleere Abſtraction ſeyn ſoll, er nur dadurch ſeinen concreten Inhalt erhalten kann, ſie wollen nur die Welt nicht als ein Moment dieſes Proceſſes betrachtet wiſſen. „Alles Leben," ſagt Billroth [12]), „Selbſtbewußtſeyn, Freiheit, iſt weſentlich Proceß, Vermittlung unterſchiedener Momente zu einer concreten Einheit, in welcher dieſe Momente aufgehoben ſind. Das bloße Seyn, die Unmittelbarkeit, iſt todt. Werden, Bewegung iſt die Vorausſezung und nothwendige Form für alles Lebendige. Der Pantheismus fehlt alſo nicht darin, daß er die Selbſtvermittlung durch unterſchiedene Momente hindurch für das Leben und Selbſtbewußtſeyn Gottes als nothwendig fordert, ſondern nur dadurch, daß er als das eine Moment dieſer Selbſtvermittlung die äuſſerliche Natur und den endlichen Geiſt nimmt, während ja eben der Begriff des abſoluten Geiſtes dieß in ſich ſchließt, daß er ſich in ſich, ohne auſſer ſich zu gerathen, vermittelt, d. h.

12) A. a. O. S. 63 f. 83 f.

daß er sein Leben, Selbstbewußtseyn und Freiheit nicht blos aus sich und durch sich, sondern auch in sich und durch sich habe. Wenn nun auf der einen Seite behauptet werden muß, daß Gott, der Unendliche, nicht ohne Endliches seyn kann, weil eine Unendlichkeit ohne Endlichkeit eine bloße Abstraction wäre, so kann auf der andern Seite nicht zugegeben werden, daß die Welt mit Gott gleich ewig gesezt ist." Dieser Schwierigkeit soll nun aber das christliche Dogma von Gott, als dem Dreieinigen, zu Hülfe kommen. Dieses Dogma weise nämlich auf den Unterschied zwischen dem Begriff der Endlichkeit, Schranke, überhaupt und dem der bestimmten, in Zeit und Raum erschienenen, Welt hin. Daß in Gott, wenn er der wahrhaft Unendliche seyn soll, das Moment der Endlichkeit, Schranke, Unterschied überhaupt gedacht werden müsse, sey gewiß, und dieß lehre auch das Dogma von Gott, dem Dreieinigen, in dessen einigem Wesen doch der Unterschied der drei Personen sey, aber dieser Unterschied, diese Schranke sey ebensosehr verschwindend, unendlich aufgehoben. Gott würde also allerdings kein Bewußtseyn haben, wenn er nicht perennirend sich von sich unterschiede, aber diesen Unterschied auch ebenso perennirend wieder aufhöbe. Dieser immanente Proceß Gottes müsse die Verwirklichung seines Lebens, seines Selbstbewußtseyns und seiner Freiheit seyn. Die Schöpfung der Welt aber könne nicht als Moment des Selbstvermittlungsprocesses Gottes gedacht werden, sondern das wahre Verhältniß, in welchem die Weltschöpfung zu Gott zu fassen sey, sey vielmehr dieses, daß sie derjenige Act Gottes sey, durch den er dieselbe Liebe, nach welcher er nicht blos für sich seyn wolle, sondern von Ewigkeit her den Sohn zeuge, äusserlich in Raum und Zeit darstelle oder offenbare. So verschwinde aller Pantheismus, denn der Grundirrthum selbst des geistigsten Pantheismus bestehe darin, daß er das Verhältniß von Gott und Welt als ein unmittelbares fasse, daß also das Daseyn der Welt

ihm zufolge die erſte unmittelbare Negation Gottes und ſomit Bedingung ſeines Bewußtſeyns ſey, da das Leztere ſich durch die Negation ſeiner erſten Negation vermittle.

Prüfen wir dieſen Verſuch zur Löſung des fraglichen Problems, ſo kann er aus dem doppelten Grunde nicht befriedigen, weil dabei der in Gott, als dem Dreieinigen, geſezte Unterſchied als ein zu geringer und dagegen der Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt als ein zu großer angenommen iſt. Kann das Leben und Selbſtbewußtſeyn Gottes nicht ohne einen Vermittlungsproceß gedacht werden, in welchem ein Unterſchied geſezt iſt, ſo muß dieſer Unterſchied auch ein wahrer und wirklicher, nicht blos ein ſcheinbarer und ideeller ſeyn, d. h. er muß ſoweit auseinandergehen, als nur immer möglich iſt, ohne daß das im Unterſchied immer vorauszuſezende Band der Einheit aufgelöst wird. Dieſe Einheit im Unterſchied bleibt aber, auch wenn der Unterſchied in die Welt geſezt wird, und zwar nicht blos nach dem Hegel'ſchen Syſtem, in welchem es ohnedieß unmöglich iſt, daß Gott aus ſeinem Weſen ſchlechthin heraustritt, da ja die Welt das Andere Gottes nur inſofern iſt, als dieſes Andere ſeine ſubſtanzielle Wahrheit im Weſen Gottes hat, und in ihm zur Einheit aufgehoben iſt, ſondern auch nach jeder Anſicht von dem Verhältniß Gottes und der Welt, welche nicht geradezu eine dualiſtiſche werden will. Kann die Schöpfung der Welt nur als die Verwirklichung einer Gott immanenten Idee gedacht werden, ſo hat die Welt in dieſer Idee auch ihre Einheit mit Gott, und wenn der endliche Geiſt das Princip ſeines Weſens nur in Gott als dem abſoluten Geiſt haben kann, ſo iſt ebendarin auch die Einheit der Welt mit Gott begründet, da der endliche Geiſt, nur ſofern er der endliche iſt, der Welt angehört. Ebendeßwegen iſt auch nicht einzuſehen, warum nicht die Welt das Moment ſeyn ſoll, das der Selbſtvermittlungsproceß Gottes, wenn einmal ein ſolcher angenommen wird, zu ſeiner Vorausſezung at. Sagt

man mit Billroth: soll das Selbstbewußtseyn Gottes concret seyn, so muß für Gott ein Analogon dessen da seyn, was für das menschliche Ich das Nicht-Ich, die Aussenwelt ist, der Pantheismus fehlt darin, daß er die Welt zu diesem Analogon macht, der absolute Geist kann es nur in sich selbst haben, d. h. er muß sich selbst zu diesem Object, an und in welchem er Selbstbewußtseyn gewinnt, machen, ohne durch diesen Proceß der Objectivirung aus seinem Wesen herauszutreten, so kann ja ein solches Heraustreten aus dem Wesen Gottes gerade bei dem sogenannten Pantheismus der Natur der Sache nach gar nicht stattfinden, er ist vielmehr ebendadurch Pantheismus, daß er die Welt von Gott nicht trennt, sondern sie in ein immanentes Verhältniß zu Gott sezt. Und wie sollte er in dieser Immanenz nicht sein Recht behaupten, indem ja mit derselben nur dieß gesagt werden kann, daß der Unterschied der Welt von Gott ihre Einheit mit Gott nicht aufhebe, daß das Eine das Andere nicht ausschließe, daß sowohl ein Unterschied seyn könne, als auch eine Einheit im Unterschied? Dagegen ist auf der andern Seite um so mehr daran festzuhalten, daß wenn der Unterschied nicht in die Welt gesezt ist, er überhaupt kein realer und wirklicher ist, somit auch der Selbstvermittlungsproceß Gottes keine wahre Realität hat. Es läßt sich daher auch leicht nachweisen, wie es bei allen denjenigen Auffassungen der Trinitätsidee, welche bei dem Momente des Unterschieds von dem Begriffe der Welt ganz abstrahiren, ebendeßwegen auch zu keinem wahren und realen Unterschied kommt. „Damit das Ich", sagt Billroth, „concretes Selbstbewußtseyn werde, bedarf es des Nicht-Ich, der Aussenwelt; zur Person wird der Mensch erst dadurch, daß er mit andern Menschen in eine lebendige Continuität tritt, und mit ihnen als einer Totalität von Personen einen geistigen Organismus, eine sittliche Idee realisirt. Man sieht hieraus, was für das Selbstbewußtseyn Gottes folgt. Soll dieses concret seyn, so muß für Gott ein Analogon

deſſen da ſeyn, was für das menſchliche Ich das Nicht-Ich, die Auſſenwelt, iſt". Wo iſt aber ein ſolches Analogon, wenn Gott nicht als das von ſich Unterſchiedene die Welt ſezt? Man ſagt wohl, der Unterſchied, welcher Gott zu einem Dreieinigen mache, ſey ein perſönlicher, was iſt aber hiemit geſagt, woran kann der Unterſchied der Perſonen als ein realer fixirt werden, wenn der Unterſchied nicht in die Welt geſezt und erſt die Einheit im Unterſchied als der Sohn genommen wird? Auch Fiſcher [13]) bringt es von demſelben, die Welt ausſchließenden, Standpunct aus zu keinem realen Trinitätsbegriff. Gott wird als Urweſen, Urwille und Urgeiſt unterſchieden. Als das ſeine Exiſtenz ewig begründende Princip iſt Gott an ſich ſeyendes Urweſen. Als ewiges Princip kehrt das Abſolute ebenſoſehr in ſich zurück, wie es von ſich ausgeht, um ſeine Exiſtenz zu begründen. Durch ſeine ewige Rückkehr in ſich ſelbſt beſtimmt ſich das Abſolute ſeine ideelle Einheit mit ſich ſelbſt, d. h. es will, affirmirt oder liebt ſich ſelbſt. Das ſich ſelbſt Begründen des Abſoluten iſt mithin die ewige Vorausſezung ſeines ſich ſelbſt Wollens oder Liebens. Das von ſich Ausgehen und ſeine Exiſtenz Begründen Gottes hätte keinen Zweck, wenn er nicht aus ſeinem Sohn ewig in ſich zurückkehrte, um ſich im ewigen Wollen oder Lieben ſeiner ſelbſt inne zu werden. Als dieſes ſich ſelbſt wollende oder liebende Princip iſt die Gottheit abſolutes Urſubject, da die Subjectivität das in ſich ſeyende Weſen iſt. Das ſubjective ſich Innewerden oder die intellectuelle Liebe zu ſich ſelbſt, iſt mithin die Vermittlung, wodurch ſich das Abſolute zum an und für ſich ſeyenden, d. h. ſich ſelbſt erkennenden Weſen oder zum Geiſt beſtimmt. Das ſich Begründen als ein Sezen ſeiner Exiſtenz, und das ſich mit ſich Vermitteln, als intellectuelle Liebe, oder als ſubjectives Innewerden ſeiner ſelbſt, ſind die beiden Thätigkeiten, welche die

13) A. a. O. S. 74 f.

nothwendigen und mithin ewigen Voraussezungen des sich Wissens sind, das ein sich Objectiviren und in sich Reflectiren ist. Die drei Momente dieser Trinitäts-Idee sind somit: Gott als Princip seines Seyns, als Urwesen, der göttliche Vater, Gott als subjectives in sich seyendes Princip, als Urwille, der göttliche Sohn, Gott als objectives an und für sich seyendes Princip, als Urgeist, der göttliche Geist. Auf welcher Grundidee beruhen aber diese drei Begriffe? Es ist in ihnen nichts anders von Gott ausgesagt, als daß er in einer dreifachen Beziehung zu sich selbst steht, daß er ist, sich liebt und von sich weiß; ein realer Unterschied ist aber dadurch im Wesen Gottes nicht begründet. Sagt man, daß Gott, um sich selbst zu lieben, von sich ausgehen, oder sich von sich unterscheiden müsse, so fragt sich vor allem, warum denn Gott sich selbst lieben muß? und wenn die Antwort auf diese Frage nur diese seyn kann, weil Gott ohne die Liebe auch kein lebendiger Gott wäre, kein Leben in sich hätte, so kann, da das höchste Leben in Gott nur ein selbstbewußtes geistiges seyn kann, der höchste Begriff, von welchem wir hier ausgehen müssen, nur der Begriff des Geistes seyn, und die Begriffe des göttlichen Urwesens und göttlichen Urwillens sind völlig inhaltsleer, wenn sie nicht zu ihrer Voraussezung haben, daß Gott wesentlich Geist ist. Nur wenn Gott wesentlich als Geist gedacht wird, kann ein realer Unterschied in das Wesen Gottes gesezt werden. Man bestimmt diesen Unterschied, dem kirchlichen Dogma zufolge, als die Zeugung des Sohns. Der in sich Eine Gott theilt sich also in den Unterschied des Vaters und Sohns, als Vater ist er der Zeugende, als Sohn der Gezeugte. Man beachte nun aber, was der Begriff des Gezeugtseyns, dieses passive Verhältniß, in sich schließt. Als gezeugt von einem Andern, als abhängig und in seinem Seyn und Wesen durch ein anderes von ihm verschiedenes, höheres Princip bestimmt ist der Sohn nicht absolut, sondern er hat die Bestimmung

der Endlichkeit in ſich. In dem Begriffe des Sohns iſt zugleich der Begriff der Welt, als des Endlichen, mitgeſezt, und wenn nun auch das Endliche dieſes Abhängigkeitsverhältniſſes darin zurücktritt, daß der Sohn nicht blos als geſchaffen, ſondern als gezeugt aus dem Weſen des Vaters bezeichnet wird, ſo wird doch durch dieſe Weſensgemeinſchaft jenes Abhängigkeitsverhältniß keineswegs ausgeſchloſſen, ſondern nur ſogleich auch die in dem Unterſchied geſezte Einheit als gleich weſentlich hervorgehoben; da aber dem Sohn, ſofern er gezeugt iſt, das Moment der Endlichkeit zukommt, und der Begriff ſeines Weſens nur durch den Begriff der Welt vermittelt werden kann, ſo kann der Sohn nicht der an ſich ſeyende, ſchlechthin unendliche Geiſt ſeyn, ſondern nur der endliche, durch das Moment der Endlichkeit ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde, aus der Endlichkeit zur Unendlichkeit ſeines Weſens ſich erhebende. Dadurch erſt iſt ein realer, das Selbſtbewußtſeyn Gottes vermittelnder Unterſchied geſezt, und es geht hieraus hervor, wie weder der Unterſchied mit der Einheit, noch die Einheit mit dem Unterſchied ſtreitet. Ohne daß Gott in der Welt ſich zum Andersſeyn beſtimmt, das Andere ſeiner ſelbſt ſich gegenüberſtellt, kommt der Unterſchied nicht zu ſeinem Recht, nur in dem endlichen, in der Welt verendlichten Geiſt unterſcheidet Gott als der Unendliche ſich wahrhaft von ſich ſelbſt, daß aber dieſer Unterſchied mit der Einheit der Welt mit Gott in keinem Widerſpruch ſteht, ſondern ſie vielmehr zur Vorausſezung hat, iſt daraus zu erſehen, daß die ſubſtanzielle Wahrheit der Welt, ſofern ſie eine endliche iſt, nur der endliche, aus der Endlichkeit zur Unendlichkeit ſeines Weſens ſich erhebende Geiſt iſt. Wahrhaft lebendiger ſelbſtbewußter Gott iſt alſo Gott erſt dadurch, daß er durch die Vermittlung der Welt ſich zum endlichen Geiſt dirimirt, aber auch aus dieſer Verendlichung und Entäuſſerung ſeiner ſelbſt in ſich zurückkehrt, im endlichen, ſeiner Unendlichkeit ſich bewußt werdenden Geiſt ſich mit ſich zuſam-

menschließt, und dadurch erst in dieser concreten Einheit des Selbstbewußtseyns den Begriff seines Wesens realisirt. Wie man daher auch im Uebrigen über diese Lehre urtheilen mag, so scheint doch soviel zugegeben werden zu müssen, daß, wenn einmal das Wesen Gottes in den Proceß der Selbstvermittlung gesezt werden soll, der darauf beruhende Trinitätsbegriff in dieser Lehre eine ganz andere Realität hat, als er nach der Ansicht der Gegner haben kann, und da nach der Hegel'schen Lehre der Begriff der Welt ein wesentliches Moment der Trinitäts-Idee ist, so muß dasselbe auch vom Begriff der Welt gelten. Denn wie will man die Weltschöpfung motiviren, wenn der nothwendige Vermittlungsproceß des göttlichen Selbstbewußtseyns schon durch das Trinitätsverhältniß für sich vollzogen ist? Ist die Weltschöpfung, wie Billroth [14]) ihren Begriff bestimmt, derjenige Act Gottes, durch welchen er dieselbe Liebe, nach welcher er nicht blos für sich seyn will, sondern von Ewigkeit den Sohn zeugt, äusserlich in Raum und Zeit darstellt, d. h. offenbart, soll also der Zweck der Weltschöpfung die Offenbarung nicht für Gott, weil Gott sich in sich durch die Trinität offenbar ist, sondern für ein anderes als Gott seyn, das Nicht-Ich Gottes, die Creatur, so sieht man nicht, warum Gott für ein Anderes sich offenbaren soll, wenn der Grund hievon nicht im Wesen Gottes selbst liegt, im Wesen Gottes aber kann der Grund hievon nur dann liegen, wenn Gott ohne das Andere, für das er sich offenbaren soll, sich selbst nicht offenbar werden könnte, wenn also ohne dieses Andere der Unterschied, der zur Vermittlung des göttlichen Selbstbewußtseyns nothwendig ist, nicht gesezt wäre. Noch unbefriedigender wird die Weltschöpfung von Fischer [15]) motivirt. Es soll keine würdigere, der Idee der göttlichen Persönlichkeit und der Idee einer vernünftigen Welt entspre-

14) A. a. O. S. 83.
15) A. a. O. S. 93.

chendere Theorie der Weltentſtehung geben, als wenn man die Schöpfung als die Verwirklichung eines freien göttlichen Entſchluſſes und als die äuſſere Offenbarung ſeiner Macht, Liebe und Weisheit betrachte, und doch kann eine Freiheit des göttlichen Entſchluſſes, die nicht aus dem Weſen Gottes ſelbſt begründet werden kann, nur als Willkür erſcheinen, wie denn Fiſcher auch kein Bedenken trägt, ſogar einen zeitlichen Anfang der Welt zu ſtatuiren, d. h. die Welt in das äuſſerlichſte und zufälligſte Verhältniß zu Gott zu ſezen. Wenn nun aber auch die Welt nur in das ſchon entwickelte immanente Verhältniß zu Gott geſezt werden kann, ſo daß ſie, ungeachtet des Unterſchiedes nicht auſſer Gott und nichts von Gott Getrenntes iſt, ſondern auch wieder in der Idee des Sohns mit Gott Eins, ſo bleibt doch immer noch die ſo bedeutende Einwendung zurück, daß Gott zur Perſon erſt wird, das Selbſtbewußtſeyn Gottes nie abſolut in ſich vollendet iſt, wenn es erſt der Vermittlung der Welt bedarf. Iſt es möglich, die Hegel'ſche Lehre dagegen zu rechtfertigen, ſo kann dieß nur dadurch geſchehen, daß man den das Selbſtbewußtſeyn Gottes vermittelnden Proceß aus einem doppelten Geſichtspunct betrachtet, wie er auf der einen Seite zwar ein ſtets fortſchreitender, auf der andern aber ein in ſich vollendeter iſt. Wäre Gott und das göttliche Leben, wie man ſagt, nur das ewige Wechſelſpiel des Sezens und Aufhebens des Endlichen, ſo wäre ja nur das Moment des Unterſchieds und Widerſpruchs geſezt, aber der Unterſchied kann ja nicht geſezt ſeyn, ohne daß im Unterſchied zugleich auch die Einheit mitgeſezt iſt. Der Unterſchied zwiſchen Gott und Welt kann daher in der geſchaffenen endlichen Welt nicht zur Wirklichkeit werden, ohne daß er an ſich, in dem an ſich Seyenden, in der Idee Gottes, ideell, aufgehoben iſt. Iſt die Wirklichkeit die Verwirklichung der Idee, ſo kann ſich in ihr, in der Wirklichkeit der Welt, nichts verwirklichen, was nicht die an ſich ſeyende Idee in ihrem ewigen Anſichſeyn enthält. Darum gibt es

auch keine unmittelbare Weltschöpfung, sondern die Weltschöpfung ist vermittelt durch den Sohn, die Welt ist im Sohn geschaffen, und die geschaffene Welt tritt nur so als eine endliche Gott dem Unendlichen gegenüber, daß dieser Unterschied in dem Sohn ein an sich aufgehobener ist. Wie daher auch der das Selbstbewußtseyn Gottes vermittelnde Weltproceß in der zeitlich sich entwickelnden Welt ins Unendliche verlaufen mag, die Rückkehr des aus der endlichen Welt in sich zurückgehenden Geistes ist nur dadurch bedingt, daß der Geist an sich in sich zurückgekehrt und mit sich Eins ist. Darum ist aber doch dieser Proceß kein nichtiger und inhaltsleerer, er muß fort und fort seinen Verlauf nehmen, damit das Leben und Selbstbewußtseyn Gottes nie in sich erlösche und seinen concreten Inhalt verliere, was er aber auch in seinem unendlichen Verlauf in die Wirklichkeit des zeitlichen Daseyns und des endlichen Bewußtseyns aus sich herausstellen mag, alles Wirkliche ist an sich schon in dem ewigen Wesen Gottes als Einheit enthalten. Dieß allein ist das wahre Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit. Ohne die Wirklichkeit, ohne ihre Verwirklichung in der endlichen Welt, wäre die Idee keine concrete, lebendige, und doch hat alles, was in der Wirklichkeit ins Daseyn tritt, seine Wahrheit nur in der Idee, so daß die Idee, was sie ihrem Wesen nach ist, ebenso ohne die Wirklichkeit als nur durch die Vermittlung der Wirklichkeit ist. Daß überhaupt eine endliche Welt zur Verwirklichung der Idee ist, ist die nothwendige Bedingung des concreten göttlichen Selbstbewußtseyns, was aber in der endlichen Welt im Einzelnen sich verwirklicht, ist der an sich seyenden Idee gegenüber auch wieder das Unwesentliche, der bloße Reflex der Idee. Es gehört wesentlich zur Hegel'schen Lehre, wenn sie nicht einseitig aufgefaßt werden soll, daß das Eine nicht von dem Andern getrennt wird, und die scheinbar auseinandergehenden Erklärungen Hegels gegenseitig durch einander ergänzt werden. Wenn Hegel einerseits sagt, daß ohne Welt

Gott nicht Gott iſt, daß er ſelbſt zu dem Andern ſeiner, zu einem Endlichen wird, ſich ſelbſt verendlicht, nur im Endlichen das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt haben kann [16]), weil das Bewußtſeyn als ſolches ein endliches iſt, ſo ſagt er andererſeits auch wieder: die Wahrheit der Welt iſt nur ihre Idealität, nicht daß ſie wahrhafte Wirklichkeit hätte, ſie iſt dieß zu ſeyn, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an ſich ſelbſt, ſondern ein Erſchaffenes, ihr Seyn iſt nur ein geſeztes. Das Seyn der Welt iſt dieß, einen Augenblick des Seyns zu haben, aber dieſe ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dieß zu ſeyn, zurückzukehren zu ihrem Urſprung, in das Verhältniß des Geiſtes, der Liebe zu treten [17]). Derſelbe doppelte Geſichtspunct iſt daher auch für die Hegel'ſche Lehre vom Sohn Gottes feſtzuhalten. Der Sohn hat die Beſtimmung des Andersſeyns, des Unterſchieds in ſich, er iſt die unendliche Beſonderheit, die Welt, aber Hegel proteſtirt ſelbſt gegen die Auffaſſung als eine unrichtige, als ob der ewige Sohn des Vaters, der ſich ſelbſt gegenſtändlich ſeyenden Göttlichkeit daſſelbe ſey als die Welt, und unter jenem nur dieſe zu verſtehen ſey. Es verſtehe ſich von ſelbſt, daß nur die Idee Gottes, wie ſie in der erſten Sphäre explicirt ſey, der ewige wahrhafte Gott ſey, und dann ſeine höhere Realiſation und Manifeſtation im ausführlichen Proceſſe des Geiſtes in der dritten Sphäre. Wollte man die Welt, wie ſie unmittelbar iſt, als ſeyend, nehmen, ſo würde nur jener falſche Sinn damit verbunden. In ihrer Selbſtſtändigkeit ſey die Welt nur das für ſich negative Moment des Andersſeyns, das als ſolches keine Wahrheit habe, der Zeit nach nur ein Augenblick und ſelbſt kein Augenblick ſey, nur dem endlichen Geiſt gegenüber, ſofern er ſelbſt in ſeiner Exiſtenz dieſe Art und Weiſe der Selbſtſtändigkeit habe, habe

16) A. a. O. Th. 1. S. 193 f.
17) A. a. O. Th. 2. S. 250.

sie diese Weise der Selbstständigkeit. In Gott sey dieses Jezt und Fürsichseyn das verschwindende Moment der Erscheinung [18]). Ist also die Welt mit dem Sohn identisch, so ist sie es nur in ihrer Unselbstständigkeit, nur auf dem Puncte, auf welchem sie als verschwindendes Moment in die Einheit Gottes übergeht. Die Welt ist ja selbst nicht blos dieser zeitliche, fort und fort sich entwickelnde Weltverlauf, sondern sie ist auch eine Totalität, eine in sich geschlossene Einheit, welche alles, was in ihr zeitlich wird, und zur Erscheinung kommt, immer schon zu seiner Voraussezung hat; in dieser ihrer, zu ihrem Begriff gehörenden Totalität ist sie mit Gott Eins oder der Sohn Gottes. Die weitere Frage aber, wie sich das Zeitliche des Weltprocesses zum ewigen Ansichseyn Gottes verhält, hat für das Hegel'sche System keine andere Bedeutung, als für jede Ansicht von dem Verhältniß Gottes und der Welt; die Alternative bleibt immer dieselbe: entweder hat das Selbstbewußtseyn Gottes auch ohne den zeitlich sich entwickelnden Weltproceß seine immanente Realität, und dann ist diese zeitliche Vermittlung selbst nur ein Spiel, ein bloßer Schein, oder wenn dieß nicht ist, das Selbstbewußtseyn Gottes vielmehr erst durch diese zeitliche Vermittlung des Weltprocesses seinen wahrhaft concreten Inhalt gewinnt, so ist das Ewige durch das Zeitliche bedingt. Die wahre Vermittlung des Gegensazes kann nur darin liegen, daß weder das Eine noch das Andere auf einseitige Weise festgehalten wird, und weder die Transcendenz Gottes über die Immanenz Gottes und der Welt, noch die leztere über die erstere ein einseitiges Uebergewicht erhält. Nur ist, wenn man Transcendenz und Immanenz auf diese Weise einander gegenüberstellt, sogleich auch daran zu erinnern, daß auch die Transcendenz im Sinne der Hegel'schen Lehre nicht als eine extra- und

18) A. a. O. Th. 2. S. 251. eine erst in der zweiten Ausg. hinzugekommene Stelle.

ſupramundane gedacht werden kann, welche immer nur wieder auf ein Unendliches führen würde, das, indem es das Endliche auſſer ſich hat, und in abſtractem Gegenſaz ſich gegenüberſtellt, ebendadurch ſelbſt nur ein Endliches wird. Die Idee des Abſoluten, wie ſie von Hegel explicirt worden iſt, ſchließt das Endliche vom Abſoluten nicht aus, ſondern das Abſolute iſt nur dadurch das wahrhaft Abſolute, daß es die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt. Darum muß alles Gewicht darauf gelegt werden, daß Gott im Sinne der Hegel'ſchen Lehre nicht blos der Proceß, die im Sezen und Aufheben ins Unendliche verlaufende Wirklichkeit der Welt iſt, ſondern vor allem die Einheit dieſes Proceſſes, oder das Princip deſſelben, in welchem alle Weltgegenſäze nur ideell enthalten ſind. Nur wenn Gott ſchlechthin der Proceß ſelbſt in ſeinem wirklichen Verlauf wäre, hätte man ein gewiſſes Recht zu ſagen, Gott ſey der Weltgeiſt, und als ſolcher in den Proceß der Weltentwicklung ſo hineinverflochten und mit ihm Eins, daß Gott und Welt ſich nur wie Subſtanz und Accidens zu einander verhalten, die Welt alſo eigentlich das Abſolute und Gott nicht die sub specie aeternitatis angeſchaute Welt, ſondern vielmehr die in der Form des zeitlichen Werdens erſcheinende Welt wäre. Dieſe Behauptung können aber auch nur ſolche Gegner der Hegel'ſchen Lehre aufſtellen, welchen es im Intereſſe ihres ſogenannten Theismus zu liegen ſcheint, die Hegel'ſche Lehre von Gott ſchlechthin als Pantheismus zu bezeichnen, um auf ſie alle jene Beſchuldigungen fallen zu laſſen, die man ſeit alter Zeit mit dieſem vagen Ausdruck zu verbinden gewohnt iſt, während doch, was ſie als ihren Theismus geltend machen, in der That nicht als ein über Hegel hinausgehender Fortſchritt anzuſehen iſt, ſondern nur als ein Rückſchritt, welcher auf geradem Wege wieder zum Wolf'ſchen ens perfectissimum und zum Wolf'ſchen Dualismus zurückführt. Denn wie iſt es möglich, wenn man ſo weit mit Hegel gegangen iſt, daß man die abſolute

Idee, wie sie von ihm explicirt worden ist, in die Einheit des Endlichen und Unendlichen sezt, sich nun mit Einem Male mit der Behauptung gegen ihn zu kehren, es müsse doch ausserhalb der absoluten Idee noch eine aparte Region für einen von der Welt schlechthin getrennten Gott geben, in welcher er als absolutes Subject ausser und über aller Welt stehen könne? Hiemit wird ja nur jener abstracte Gegensaz zwischen Gott und der Welt zurückgeführt, über welchen hinweggekommen zu seyn man sonst als ein Verdienst der neuern Philosophie rühmt. Die Philosophie kann weder ein religiöses noch ein speculatives Interesse dafür haben, Gott und Welt so zu trennen und auseinanderzuhalten, daß Gott ebenso gut ohne eine Welt als mit einer Welt seyn kann, was nur entweder auf Dualismus, oder auf eine allem vernünftigen Denken unzugängliche Willkür, als Princip des Daseyns der Welt, führt, sondern nur darauf kommt es an, das Verhältniß Gottes und der Welt so zu bestimmen, daß das zum Begriffe der Welt gehörende Moment der Endlichkeit das Absolute der Gottes-Idee nicht aufhebt. Dieß wäre nun freilich der Fall, wenn die Kritik der Hegel'schen Lehre ihr Resultat nur in dem Saze haben könnte: „der Weltgeist, weil ursprüngliche, bewußtlose, zum Subject nur durch die Natur sich vermittelnde Vernunft, ist ebendarum die gesezte, hervorgebrachte Vernunft, ein Geschaffenes, nicht Schöpferisches" [19]). Wäre also Gott im Sinne der Hegel'schen Lehre nur der an sich bewußtlose, erst in den endlichen Subjecten zum Bewußtseyn kommende Weltgeist, so wäre hiemit die Frage sowohl über die Absolutheit als auch die Persönlichkeit Gottes nur zum Nachtheil der Hegel'schen Lehre entschieden: als Weltgeist würde Gott, wie mit der Welt, so auch mit der Persönlichkeit der endlichen Subjecte zusammenfallen. Allein

19) Fichte, Beiträge zur Characteristik der neuern Philosophie. Zweite Ausg. 1841. S. 1023.

auch bei der Frage über die Perſönlichkeit oder das Selbſtbewußtſeyn Gottes, welche in demſelben Zuſammenhang des Syſtems ihre Stelle hat, kommen nur wieder dieſelben beiden Standpuncte in Betracht, welche wir zuvor in Hinſicht des Proceſſes unterſchieden haben. Die Perſönlichkeit Gottes hat, wie der Proceß, zwei verſchiedene Seiten. Hält man im Begriffe der Perſönlichkeit das Moment feſt, das ſchon von Fichte und Schelling mit aller Entſchiedenheit geltend gemacht worden iſt, daß ohne Beſchränkung und Endlichkeit keine Perſönlichkeit gedacht werden kann, ſo wird man ſich auch der Conſequenz nicht entziehen können, daß Gott Perſönlichkeit zugeſchrieben werden kann, nur ſofern er die Beſtimmung des Endlichen an ſich hat, ſich ſelbſt zum Endlichen beſtimmt und in der endlichen Welt verendlicht, und es kann daher nur als die ſpeculative Entwicklung der Idee der Perſönlichkeit Gottes angeſehen werden, wenn Hegel im Gegenſaz gegen die Anſicht, welcher zufolge Gott als dem Menſchen gegenüberſtehend, ſomit als Object genommen wird, die abſolute Idee Gottes dadurch ſich realiſiren läßt, daß Gott als Object durch das ihm gegenüberſtehende Subject ſich integrirt, d. h. ſich im Menſchen weiß, oder nur durch Vermittlung des endlichen Geiſtes zur Perſon und zum ſelbſtbewußten Subject wird. Soll nun aber das Mangelhafte der Hegel'ſchen Lehre von der Perſönlichkeit Gottes eben dieß ſeyn, daß ſie dieſelbe in das Bewußtſeyn des endlichen Subjects ſezt, die Perſönlichkeit Gottes alſo zugleich die Perſönlichkeit des Menſchen iſt, ſo bleibt nichts anderes übrig, als aus dem Proceſſe der Selbſtvermittlung auf die Einheit deſſelben, als die abſolute Ruhe in der Bewegung, zurückzugehen, und die Perſönlichkeit Gottes in dieſe Einheit zu ſezen, aber ebendamit auch den concreten Begriff derſelben fallen zu laſſen. In dieſer Hinſicht findet jedoch bei der Hegel'ſchen Lehre nur daſſelbe ſtatt, wie bei jeder andern, welche, wenn ſie nicht eine rein anthropomorphiſtiſche Perſonification der Idee Gottes geradezu

als speculativen Begriff geltend machen will, auch nur bei dem Bekenntniß stehen bleiben kann, daß wir uns von der Persönlichkeit Gottes, sofern von ihr alles Endliche und jede Vermittlung durch das Bewußtseyn des endlichen Subjects ferngehalten werden soll, keinen durch seinen concreten Inhalt bestimmten Begriff zu bilden im Stande sind [20]), obgleich im Allgemeinen daran festzuhalten ist, daß Gott als Geist auch Person ist.

Es ist demnach zwar allerdings, wenn wir die Sache im Allgemeinen betrachten, innerhalb der Hegel'schen Lehre selbst die Verschiedenheit eines doppelten Standpuncts begründet, welche in eine größere oder geringere Differenz auseinandergehen kann. Die Hauptsache aber ist, daß keines der beiden zusammengehörenden Momente von dem andern sich trennt und zu einem Extrem wird. Das Extrem des

---

20) Wie dieß insbesondere das Resultat der Schleiermacher'schen Lehre von Gott ist. Schleiermacher selbst hat es am bestimmtesten in seiner Dialektik ausgesprochen, wie z. B. wenn er S. 154. sagt: „Wir wissen nur um ein Seyn Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Seyn Gottes ausser der Welt und an sich." Man vgl. Zeller, Erinnerungen an Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Theol. Jahrb. I. 2. S. 263 f. Aus dieser gründlichen Untersuchung geht klar hervor, daß der der Hegel'schen Lehre in Betreff der Persönlichkeit Gottes gemachte Vorwurf zum wenigsten mit demselben Gewicht auf die Schleiermacher'sche fällt, somit auch in dieser Beziehung kein Grund vorhanden ist, eine in der Natur der Sache selbst liegende Schwierigkeit vorzugsweise nur der Hegel'schen Lehre aufzubürden. Wie leicht es freilich Theologen, welche sich selbst die von Schleiermacher Ausgegangenen nennen (Theol. Stud. u. Krit. 1840. S. 79.), mit diesem Hauptpunct der Lehre ihres Meisters nehmen, darauf ist mit Recht auch schon von Weisse (Theol. Stud. u. Krit. 1841. S. 348 f.) aufmerksam gemacht worden.

einen Standpuncts iſt in der Anſicht ausgeſprochen worden, daß das Abſolute ſchlechthin immanent iſt, weil es in der Fülle ſeiner Entäuſſernng aufgeht, und tranſcendent nur ſofern als jede Stufe den Trieb zum Abſoluten hin, als zu dem Grund und Princip ihres Weſens, in ſich fühlt, und durch denſelben über ſich, d. h. über jede beſtimmte Geſtalt ihres Daſeyns hinausgeführt wird [21]). Iſt hier das Abſolute nur die Bewegung der Idee zu ihrer ſteten Differenzirung, ſo kann dagegen das andere Extrem auf dem entgegengeſezten Standpunct nur darin beſtehen, daß die Idee als die reine unterſchiedsloſe Einheit genommen wird. In dieſer Hinſicht möchte am meiſten die Daub'ſche Entwicklung der Idee Gottes [22]) den Mangel haben, daß die, die abſolute Wirklichkeit vermittelnde, Selbſtunterſcheidung im Grunde eine blos innere bleibt. Auch bei Marheineke tritt der Unterſchied gegen die Einheit zurück, wenn der Begriff Gottes, als des Dreieinigen, ſo dargeſtellt wird: Das reine Anſichſeyn Gottes in ſeiner Subſtanzialität iſt nicht zu denken, denn als ein Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt, und hiemit in dem Unterſchied ſeiner von ſich. Der, welcher ſich zu Gott verhält, iſt ein anderer, als der, zu welchem er ſich verhält. Dieſes Verhältniß iſt die gegenſeitige Negation. Gott iſt in ſeinem In- und Ausſichſelberſeyn ein anderer; als Vater nicht der Sohn, als Sohn nicht der Vater, einer die Negation des andern: beide ſind andere gegeneinander. Durch die negative Macht der Differenz vermittelt Gott ſelbſt auf eine ewige Weiſe ſich mit ſich. Das Anſichſeyn Gottes in ſeinem In- und Ausſichſelberſeyn iſt auch das Fürſich. In dieſer unendlichen Vermittlung des Anſich durch das Fürſichſeyn Gottes iſt er der Geiſt. An

21) Deutſche Jahrb. 1842. Aug. in der Rec. von Feuerbach, Weſen des Chriſtenthums.

22) Beſonders in dem Syſtem der chriſtlichen Dogmatik, herausg. von Marheineke und Dittenberger. 1841. Vgl. Zeller, Theol. Jahrb. I. 4. S. 757.

ſich der Geiſt iſt er es wirklich erſt, indem er ſich von ſich unterſcheidend oder durch den Unterſchied hindurchgehend, ſich mit ſich ausgleicht, und jene gegenſeitige Negation des Inſich, oder Vaterſeyns, und des Ausſich, oder Sohnſeyns Gottes, die Negation dieſer Negation, d. i. ihre Poſition erreicht. Dieſe iſt das Fürſich deſſen, was Gott Anſich iſt in jener unmittelbaren Identität und dieſer Differenz oder Negation. Gott iſt alſo weder die nur mit ſich identiſche abſolute, und noch ſelbſtloſe Subſtanz, oder die ſubſtanzielle Identität, noch auch nur das abſolute Selbſt oder Subject in ſeiner Negativität und Differenz von dem Weſen und der Subſtanz. Dieſes vielmehr, daß Gott in dem Wiſſen von ihm, oder als Geiſt, ſich als die Identität der Identität und Differenz beſtimmt, iſt Gott, als ſolcher die Dreieinigkeit, und dieſe zunächſt die Wirklichkeit des Geiſtes, in welchem, als ſolchem, das Vater- und Sohnſeyn Gottes enthalten und aufgehoben iſt[23]). Daß alſo der Geiſt ſich von ſich unterſcheidet, oder das Seyn ſich als Denken beſtimmt, iſt das Princip der Bewegung, der Uebergang zum wirklichen Unterſchied aber wird nur ſo gemacht: Ebendamit iſt Gott als Geiſt in ſein Verhältniß zum menſchlichen Geiſt geſezt. In der Religion wird Gott vom menſchlichen Geiſt gedacht. Dieſes Gedachtwerden aber iſt die Thätigkeit des göttlichen Geiſtes in dem menſchlichen, das Offenbarſeyn Gottes als ein Seyn, welches Wiſſen und als ſolches das Sich-offenbaren iſt, das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt in dem menſchlichen Geiſt, Geiſt zu ſeyn[24]). Hiemit geht auch bei Marheineke das trinitariſche Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt in den Unterſchied des abſoluten und des endlichen Geiſtes in ſeiner ganzen Weite über, um in der Einheit des göttlichen und des menſchlichen Geiſtes wieder aufgehoben zu werden, der Uebergang ſelbſt aber iſt zu wenig vermittelt.

---

23) Die Grundlehren der chriſtl. Dogmatik. 1827. S. 260 f.
24) A. a. O. S. 256 f.

Sechstes Kapitel.

Die neueſten Erörterungen über die Lehre von der Dreieinigkeit, und der gegenwärtige Stand der Lehre von der Perſon Chriſti.

In Schleiermacher und Hegel hat ſich die Idee der Dreieinigkeit zu zwei ſehr characteriſtiſchen, eine großartige Weltanſchauung umfaſſenden Formen ausgebildet, welche bei aller Differenz des Standpuncts ſich ſehr nahe berühren, und gegenſeitig in einander eingreifend und ſich ergänzend ſich zur Totalität der Idee vollenden. Die gemeinſame Grundlage, auf welcher beide Trinitätstheorien beruhen, iſt die Anſicht, daß wenn durch die Trinitätslehre etwas Poſitives über Gott ausgeſagt werden ſoll, Gott und Welt nicht getrennt werden können, oder das Trinitätsverhältniß nur inſofern ein Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt iſt, wie es auch beſtimmt werden mag, ſofern es zugleich das Verhältniß Gottes zur Welt in ſich begreift. Iſt die abſolute Urſächlichkeit, wie Schleiermacher den Begriff Gottes beſtimmt, trinitariſch betrachtet, das Seyn Gottes in Chriſtus und das Seyn Gottes in der Gemeinde, ſo iſt dieß nichts anders, als ein Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt durch die Vermittlung der Welt, und wenn das Princip dieſes Verhältniſſes nur in die abſolute Urſächlichkeit ſelbſt geſezt werden kann, ſo daß ſie ſich aus ſich ſelbſt zu dieſen beiden von ihrem Anſichſeyn unterſchiedenen Formen des Seyns beſtimmt, ſo haben wir ebendamit einen Proceß, deſſen weſentliches Moment die Welt iſt, in welcher die ideell in Gott enthaltenen Formen des göttlichen Seyns zu ihrer realen Exiſtenz gelangen. Nach der Schleiermacher'ſchen und Hegel'ſchen Auffaſſung der Trinitäts-Idee gehören demnach Gott und Welt weſentlich zuſammen, wenn überhaupt die Idee Gottes nicht inhaltsleer ſeyn ſoll. Man ſollte denken, was in Syſtemen, wie das Schleiermacher'ſche

und Hegel'sche, als gemeinsames Resultat des ganzen Entwicklungsgangs der Philosophie und speculativen Theologie sich ergeben hat, werde auch in dem Bewußtseyn der Zeit eine um so allgemeinere Anerkennung gewonnen haben. Unstreitig wird diesen Systemen die große historische Bedeutung und die bestimmende Macht, die sie durch die Wahrheit des Gedankens für den denkenden Geist haben, für Gegenwart und Zukunft bleiben müssen. Zunächst jedoch hält sich die von dem kirchlich religiösen Interesse des Zeitgeistes ausgehende Opposition gegen Philosophie und speculative Theologie daran, daß die Schleiermacher'sche und Hegel'sche Lehre von dem Verhältniß Gottes und der Welt als pantheistisch anzusehen sey, und da nun so Vielen als eine längst ausgemachte, keiner weitern Untersuchung bedürfende Wahrheit gilt, daß alles, was irgendwie als pantheistisch bezeichnet werden kann, nicht nur an sich schlechthin verwerflich ist, sondern insbesondere auch mit dem Christenthum im geradesten Widerspruch steht, so wird es als eine Hauptaufgabe der Zeit betrachtet, den Hegel'schen Pantheismus durch eine Ansicht zu bekämpfen, welche wesentlich dualistisch Gott und Welt soviel möglich in abstractem Gegensaz auseinanderzuhalten sucht. Hiemit ist der Hegel'schen Trinitätslehre das Urtheil gesprochen. Dabei will man aber doch die speculative Bedeutung, welche der Trinitätslehre durch die Hegel'sche Philosophie zu Theil geworden ist, nicht fallen lassen: so negativ kann sich die kirchliche Gesinnung gegen ein so wichtiges Dogma des christlichen Glaubens nicht verhalten: der Werth seiner speculativen Begründung desselben soll daher keineswegs verkannt werden, ja selbst dem Hegel'schen Vermittlungsproceß will man seine Wahrheit nicht absprechen, nur darauf kommt es an, sein pantheistisches Element völlig von ihm auszuscheiden. Derselbe Proceß also, welchen Hegel nur durch die Vermittlung der Welt geschehen läßt, soll ohne sie rein innerhalb des göttlichen Wesens selbst seinen Verlauf

nehmen, oder das Trinitätsverhältniß nur als ein immanentes aufgefaßt werden. In dieſer Idee einer immanenten Trinität ſehen ſowohl Philoſophen, welche ihre ſpeculative Theologie als eine höchſt wichtige Stüze des kirchlichen Glaubens betrachten, als auch Theologen, welche bei aller Anhänglichkeit an das alte kirchliche Dogma doch nicht den Muth der alten Theologen beſizen, es troz ſeines Widerſpruchs mit der Vernunft aufrecht zu erhalten, ſondern es im Geiſt der Zeit für angemeſſener erachten, ihm eine der Vernunft mehr einleuchtende Geſtalt zu geben, das beſte Auskunftsmittel, die Speculation und den kirchlichen Glauben in das rechte Vernehmen zu einander zu ſezen. Die Frage iſt nur, ob nicht auf dieſem vermittelnden Wege eine Form zurückgerufen wird, mit welcher weder dem kirchlichen Glauben, noch dem ſpeculativen Denken ſehr gedient ſeyn kann, eine längſt dageweſene Form, deren Mangelhaftes nun nur um ſo klarer ſich herausſtellt, je ernſter die neueſte Speculation des Dogma ſich bemächtigt, und es in ſeinem innerſten Begriffe zu erfaſſen beſtrebt hat.

Es war daher kein zur Unzeit geſprochenes Wort, als Lücke in einem dogmatiſchen Sendſchreiben an Nitzſch [1]) Fragen und Bedenken über die immanente Weſenstrinität, oder die trinitariſche Selbſtunterſcheidung Gottes, zur Sprache brachte, und dadurch weitere Erörterungen nicht blos von Seiten Nitzſch's [2]), ſondern auch von Andern, welche in der Sache mitzuſprechen ſich für berufen hielten [3]), veranlaßte.

---

1) Theol. Studien und Kritiken 1840. 1. H. S. 63 f.

2) Ueber die weſentliche Dreieinigkeit Gottes zur Erwiederung auf das dogmatiſche Sendſchreiben des Hn. K. R. D. Lücke. A. a. O. 1841. 2. H. S. 295 f.

3) Weiſſe, zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Weſenstrinität. A. a. O. S. 345 f. — Fichte, Einige Bemerkungen über die immanente und die Offenbarungstrinität nach Lücke und

Um ſich genauere Rechenſchaft zu geben, was an der Lehre von einer immanenten Trinität iſt, claſſificirt Lücke die verſchiedenen neuern Theorien der Trinität, und ſtellt der populär verſtändigen und kirchlich glaubigen Enthaltſamkeit die unenthaltſam ſpeculative Denkweiſe gegenüber, zwiſchen welchen die ſabellianiſche Theorie in ihrer Schleiermacher'ſchen Form als Mittelglied die wahre Mitte bilde. Hiedurch iſt die unenthaltſame ſpeculative Denkweiſe, ihrer Bezeichnung zufolge, von den übrigen Theorien, als das eigentliche Object der Frage abgegrenzt, und da eine der beiden Geſtalten, in welchen ſie in der neuern Zeit erſcheint, die Hegel'ſche, theologiſch ſchon gerichtet iſt, ſeitdem unter dem chriſtlichen Schein der verdeckte pantheiſtiſche Inhalt erkannt worden, ſo iſt es nur die Lehre von einer immanenten Trinität im engern Sinn, wie ſie namentlich von Billroth, Tweſten, Nitzſch u. a. näher beſtimmt worden iſt, um welche es ſich handelt. Auch mit dieſer Geſtalt der unenthaltſam ſpeculativen Denkweiſe kann ſich Lücke nicht befreunden, wie billig, wenn einmal die Enthaltſamkeit zum Maasſtab und Kriterium des ſpeculativen Denkens gemacht wird. Nehme man an, die Begriffe der Selbſterkenntniß oder der Selbſtliebe, des Selbſtbewußtſeyns oder der Perſönlichkeit ſeyen der richtige Inhalt der immanenten Trinität, ſo ſey nicht einzuſehen, worauf die Nothwendigkeit einer ſolchen auſſer- und überſchriftlichen Trinität beruhen ſoll. Behaupte man, die Perſönlichkeit Gottes ſey eben nur trinitariſch als immanente Trinität zu begreifen, ſo ſey allerdings der Begriff der Perſönlichkeit, zumal Gottes, ein ſchwieriger ſpeculativer Begriff, aber bedenklich ſey es auch, ein Verhältniß des Werdens, was doch das Zeugen

---

Nitzſch, auch mit Beziehung auf Hegel und Strauß. (Zeitſchr. für Philoſ. und ſpecul. Theol. Herausg. von Fichte. VII. 1. S. 224 f.) — Mehring, die immanente Weſenstrinität. A. a. O. IX. 2. S. 157 f.

und Gezeugtwerden ſey, in Gott zu ſezen, und verwirrend, es gleich und ewig wieder aufzuheben. Der immanente Proceß des göttlichen Selbſtbewußtſeyns könne nicht inadäquater ausgedrückt werden, da Vater und Sohn zwei auseinanderſeyende Subjecte ſeyen, welche durch keinen Geiſt und keine Weſensgleichheit aufhören können, verſchiedene Subjecte zu ſeyn. Statt daß dadurch die Idee der Perſönlichkeit Gottes nach Art der menſchlichen klarer werden ſoll, werde ſie nur dunkler. Ohne Bewegung ſey kein Leben zu denken, aber im Begriff des abſolut Subſtanziellen liege es, das Leben unmittelbar in ſich zu haben, ohne allen innern Gegenſaz. In den Actionen des Selbſtbewußtſeyns ſeyen freilich Subject und Object unterſchieden und wieder Eins, ob aber dieſer Proceß ebenſo auch in Gott ſey. Wo wir unterſcheiden, Verſchiedenes ſezen und wieder aufheben, da ſey Werden und Zeit, das Abſolute aber geſtatte ebendeßwegen keine immanenten Unterſchiede. Halte man ſich an den Begriff der Selbſtliebe, der Selbſtobjectivirung Gottes in der Liebe, ſo ſey zwar nicht zu läugnen, daß in jeder wahrhaften Liebe das perſönliche Selbſt als liebendes Subject immer mitgeſezt ſey, weil die Liebe weſentlich immer zwei Subjecte verlange, das liebende und das geliebte. Aber die Selbſtliebe ſey in der Liebe immer nur das Mitgeſezte, die eine Hälfte der Liebesaction. Die volle Liebe, als ſolche, entſtehe und beſtehe als ſolche nur durch ein objectives Subject auſſer uns. Ob denn die Liebe in Gott ſo weſentlich eine andere ſey, daß er ſchon in ſeiner Selbſtliebe die abſolute, die abſolut bewußte Liebe hätte? Daß Gott die ewige Liebe ſey, wiſſen wir in und aus der Welt, dem Objecte ſeiner Liebe. Gott ſey freilich ſeinem Weſen nach abſolut unabhängig von der Welt, aber wenn die Liebe Gottes eine wahre vollſtändige Action ſeyn ſolle, könne und dürfe ihr die Welt nicht fehlen. Gewiß ſey er ſich ſelbſt genug, aber doch eben nur als der ewige Weltſchöpfer, als die ewige vollſtändige Liebe, die

mehr ſey als Selbſtliebe. Sey die Welt der Inbegriff der unſterblichen Ebenbilder Gottes, ſey darunter auch begriffen ſein heiliger, eingeborener Sohn, was ſuchen wir noch nach einem würdigern Object ſeiner Liebe? Sollen wir aber den heiligen, eingeborenen Sohn als immanentes Du in Gott uns denken, und doch nicht blos denken als eine geſezte und wieder aufgehobene Verſchiedenheit, was dann eben kein wahres Du wäre, ſondern als reale Perſon, ſo gerathen wir von neuem in ein Dunkel, und in eine Verwirrung, aus der uns nichts helfe, als eben die Verneinung der immanenten Trias auch in der Form der Selbſtliebe.

Man darf der Lücke'ſchen Abhandlung nur bis zu dieſem Puncte folgen, und von demſelben aus wieder auf das zurückſehen, wovon ſie ausgegangen, ſo muß auch ſogleich in die Augen ſpringen, wie ſie, wenn man auch über manche andere zuvor ſchon nicht recht zuſammenſtimmende Säze (wie z. B. daß in Gott Leben und Bewegung ſeyn ſoll und doch kein Unterſchied, wie wenn es eine Bewegung geben könnte ohne einen Unterſchied!), hinwegſieht, doch um ſo unläugbarer hier ſich in einen ſich ſelbſt aufhebenden Widerſpruch mit ſich ſelbſt verwickelt. Das Reſultat, bei welchem ſie ankommt, iſt das gerade Gegentheil des beabſichtigten. Als unzweifelhafte theologiſche Vorausſezung gilt ihr, daß der Pantheismus, wäre er auch jener höchſte geiſtige, der Hegel'ſche, theologiſch ſchon darum gerichtet iſt, weil er Gott nicht hat ohne die Welt. Was haben wir nun aber hier am Schluſſe der Lücke'ſchen Unterſuchung? Doch auch einen Gott, welcher nicht ohne die Welt ſeyn kann, wenn er als die ewige Liebe ein Object ſeiner Liebe auſſer ſich haben muß, und dieſes Object ſeiner Liebe nur die Welt ſeyn kann. Und wenn Lücke noch überdieß den heiligen eingeborenen Sohn zur Welt rechnet, ſofern ſie als der Inbegriff der unſterblichen Ebenbilder Gottes das Object ſeiner Liebe iſt, ſo haben wir ja hier ſogar den ſo anſtößigen Saz Hegel's, daß Sohn und Welt zu-

ſammengehörende Begriffe ſind, der eine der beiden Begriffe durch den andern vermittelt wird. Kann man nichts lieben, ohne daß man mit dem Gegenſtand ſeiner Liebe Eins wird, ſich mit ihm identiſch weiß, ſein eigenes Weſen in ihm erkennt, ſo iſt es ja nur die Explication des Hegel'ſchen Begriffs der Einheit Gottes und der Welt, wenn die Welt nicht blos das von Gott Unterſchiedene, ſondern auch, wegen dieſer Beziehung zum Sohn, im Sohn das mit Gott Identiſche iſt. Entweder muß alſo die Lehre, die man nur als pantheiſtiſch zu bezeichnen pflegt, doch nicht ſo abſolut verwerflich ſeyn, wenn ſie gerade die Anſicht über das Verhältniß Gottes und der Welt enthält, ohne welche Gott nicht als die ewige Liebe gedacht werden kann, oder wenn es auch ferner dabei bleiben ſoll, daß der ſogenannte Pantheismus in dieſem Widerſpruch zum Chriſtenthum ſteht, ſo wird man ſich auch dazu entſchließen müſſen, wie man ja auch dem Selbſtbewußtſeyn Gottes ſeine Lebendigkeit nimmt, wenn man keinen Unterſchied in ihm zugibt, ebenſo auch die Liebe in dem Herzen Gottes auszulöſchen, um im Gegenſaz gegen den Pantheismus den Dualismus in ſeiner ganzen Strenge durchzuführen. Würde es aber nicht vielleicht beſſer ſeyn, ehe man ſich durch die Angſt vor „der pantheiſtiſchen Gefahr" in ſolche Widerſprüche und Extreme hineintreiben läßt, dem gefürchteten Feind etwas ruhiger und ſchärfer ins Angeſicht zu ſehen, ob denn wirklich die Gefahr vor ihm ſo groß iſt? Dieſelbe Lehre, welche man, ohne ſich genauere Rechenſchaft über ſie zu geben, ſchlechthin mit dem gehäſſigen Namen des Pantheismus bezeichnet, enthält Elemente in ſich, welche jede Anſicht über das Verhältniß Gottes und der Welt, die nicht ſelbſt eine unchriſtliche werden will, als ihre nothwendige Vorausſezung anerkennen muß. Wie kann eine Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon Chriſti, wie ſie auch näher beſtimmt werden mag, auf irgend eine Weiſe gedacht werden, wenn nicht ihre Möglichkeit an ſich in der menſchlichen Natur

begründet ist, Gott und Mensch also in irgend einem Puncte wesentlich mit einander Eins sind; wie kann an eine Gemeinschaft des göttlichen und menschlichen Geistes geglaubt werden, wenn nicht der menschliche endliche Geist in seinem Verhältniß zu Gott, als dem absoluten Geist, Geist von Gottes Geist ist [4]); oder wie kann auch nur von einem Bilde Gottes die Rede seyn, nach welchem der Mensch geschaffen ist, und zu welchem er als zu seiner an sich göttlichen Natur erneuert werden soll, wenn es schlechthin nur darum zu thun ist, den aufrichtigen wesenhaften Unterschied Gottes und der Welt als Princip und Inhalt des christlichen Dogma geltend zu machen? Es versteht sich von selbst, daß der Unterschied zwischen Gott und der Welt hiemit nicht geläugnet werden soll, was ebenso einseitig wäre, als es für einseitig erklärt werden muß, nur den Unterschied festzuhalten, die Einheit aber völlig unbeachtet zu lassen. Gibt es aber auch eine Einheit im Unterschied, so versteht es sich ebenso von selbst, daß sie in nichts anders gesezt werden kann, als in dasjenige, was allein die substanzielle Wahrheit der Welt ist, in den endlichen Geist, welcher in seinem geistigen Bewußtseyn auch das Bewußtseyn seiner Unendlichkeit hat, als der endliche auch der aus seiner Endlichkeit zur Unendlichkeit seines Wesens sich erhebende ist. Wozu soll es also dienen, um nur der pantheistischen Gefahr ernsthaft und entschieden zu entgehen, alle jene wesentlichen Momente, die doch auch in Betracht kommen müssen, wie wenn sie gar nicht vorhanden wären, völlig zu

4) Nur in der Anerkennung dieser Wahrheit kann Nitzsch in der neuesten Ausgabe seines Systems der chr. Lehre 1839. S. 245. zur Erklärung der Menschwerdung Gottes die Säze aufstellen: „Es gibt eine natürliche Göttlichkeit des menschlichen Geistes, und nur der menschliche Geist tritt mit dem Logos in unmittelbare Vereinigung." Oder lautet dieß nicht auch pantheistisch, wenn man in jeder Einheit Gottes und der Welt Pantheismus sieht?

ignoriren, und in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, in welchen nur die Conſequenz des Gedankens entſcheiden kann, ſtatt dieſer nachzugehen, immer nur wieder die Verſicherung ſeiner chriſtlichen Geſinnung zu geben, wie wenn dieſe nicht ebenſo gut auch auf der andern Seite ſtattfinden könnte?

Man möchte vielleicht ſehr geneigt ſeyn, in dieſen kritiſchen Bemerkungen nur willkürliche Conſequenzen zu ſehen. Um ſo erwünſchter iſt es, daß der befreundete Theologe, an welchen das Sendſchreiben gerichtet iſt, es auch darüber nicht an einer wohlmeinenden Belehrung fehlen ließ. Nitzſch gibt Sartorius, welcher gleichfalls denſelben Punct ſchon in's Auge gefaßt hatte [5]), darin Recht, daß die Aufgebung der immanenten Trinität, bei doch feſtgehaltener Liebe und Thätigkeit Gottes, unvermeidlich zu Vermiſchungen des Göttlichen und Weltlichen führe, und die zwar geläugnete Abhängigkeit und Unſelbſtgenügſamkeit Gottes wieder begründe [6]), d. h. zu demſelben Pantheismus führe, deſſen Widerſpruch mit dem Chriſtenthum doch gerade die Vorausſezung iſt, von welcher man ausgeht. Nur um ſo ernſtlicher dringt ſich daher die Frage auf, wie der pantheiſtiſchen Gefahr zu entgehen iſt? Es kann dieß, wie eben hieraus zu erſehen iſt, nur dadurch geſchehen, daß man nicht, wie Lücke gethan hat, die immanente Trinität aufgibt. Wie alſo dieſe feſtzuhalten iſt, und zwar ohne Gott in irgend ein als pantheiſtiſch anzuſehendes Verhältniß zur Welt zu ſezen, da eben hierin die Immanenz jener Trinität beſtehen ſoll, iſt die Frage. Sucht man nun darüber den befriedigenden Aufſchluß in der Abhandlung von Nitzſch zu erhalten, ſo weiß man nicht recht, woran man ſich halten ſoll. Die Sache wird zwar hauptſächlich nur exegetiſch erörtert (gleichfalls auf eine Weiſe, gegen welche manches einzuwenden wäre), allein, was auch auf dem exegetiſchen Wege ſich

5) Die Lehre von der heiligen Liebe. 1840. S. 17.

6) Nitzſch a. a. O. S. 339.

ergeben mag, es muß doch immer das ganze Verhältniß auf einen bestimmten Begriff gebracht werden. Man sieht wohl, das Wesen der immanenten Trinität soll in die athanasianische Vorstellungsweise, welcher der unbedingte Vorzug vor der sabellianischen gegeben wird, gesezt werden. Ebendeßwegen wäre aber auch nachzuweisen gewesen, ob es in derselben wirklich zu einem realen Unterschied Gottes von sich selbst kommt, ob, wenn Vater, Sohn und Geist in ein solches Verhältniß der Identität zu einander gesezt werden, wie diese Lehre annimmt, sie zugleich als reale Subjecte von einander unterschieden werden können. Es geschieht dieß nicht nur nicht, sondern es werden nicht einmal die athanasianische und die sabellianische Vorstellung in ihrem Unterschied so auseinandergehalten, daß das Moment, um das es sich handelt, sich klar herausstellt. Wenn Lücke die inweltliche Offenbarungstrias, von welcher diese Theologen reden, nur davon verstehen will, daß alle in der inweltlichen Offenbarung gegebenen Subjecte nur Verhältnisse Gottes zur Welt, Wirkungen, Acte, keine Beziehungen Gottes zu sich selber und auf sich selber ausdrücken, so hält Nitzsch entgegen, schon darin seyen wirkliche Beziehungen Gottes auf Gott, Unterscheidungen Gottes von Gott enthalten. Ewige und in ihrer Realität verschiedene, in ihrer Verschiedenheit reale Verhältnisse Gottes zur Welt, die keine andere als diese seyn können, unterscheiden schlechterdings Gott von Gott und beziehen ihn zu ihm selbst. Gott offenbaret eben sich selbst, nicht etwas Anderes, das er nicht wäre, er theilt sich selbst mit; nun ist der geoffenbarte wesentlich kein anderer, als der offenbarende, der mitgetheilte wesentlich kein anderer als der mittheilende, aber das Verhältniß von Subject-Object ist in diesem Processe der Offenbarungsthätigkeit schon eingetreten [7]). Eben dieß wäre auch nachzuweisen gewesen, da die Sache sich nicht

7) Nitzsch a. a. O. S. 301.

ſo unmittelbar von ſelbſt verſteht. Mit welchem Rechte läßt ſich denn behaupten, daß die Offenbarungstrinität eine von ihr unabhängige Weſenstrinität ſchon zur Vorausſezung haben muß? Eine Offenbarungstrinität lehrt ja auch der Sabellianismus, auch in ihm müßte alſo ein Verhältniß von Subject-Object, d. h. ein immanentes Trinitätsverhältniß ſeyn, wenn überhaupt alle realen Verhältniſſe Gottes zur Welt nicht ohne einen Unterſchied Gottes von ſich ſelbſt gedacht werden könnten. Und doch wird unmittelbar darauf geſagt: „Wie denn vom Sabellianismus da die Rede ſeyn könne, wo einzig davon die Rede ſey, daß und wie Gott ſich ſelbſt gegenſtändlich werde und ſich zu ſich ſelber verhalte? Gebe es doch für die ſabellianiſche Monas gar kein ad intra, ſondern nur ein ad extra.“ Die ganze Unterſcheidung, welche hier zwiſchen Offenbarungs- und Weſenstrinität gemacht wird, beruht auf einer unklaren Vorſtellung. Nicht jedes Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt iſt als ſolches auch ein immanentes, Gott kann ja auch durch die Vermittlung des Endlichen ſich ſelbſt gegenſtändlich werden, wie dieß auch bei dem Sabellianismus der Fall iſt, welcher Gott in den drei Perſonen des Vaters, Sohns und Geiſtes, jedoch erſt in der Sphäre der endlichen Welt, in dieſes Verhältniß zu ſich ſelbſt kommen läßt. Die Frage iſt daher nicht, ob die Offenbarungstrinität nicht ohne eine Weſenstrinität ſeyn kann, ſondern ob Gott nur durch die Vermittlung des Endlichen ſich ſelbſt gegenſtändlich werden und in dieſes Verhältniß zu ſich ſelbſt treten kann, ob alſo kein realer Unterſchied in Gott gedacht werden kann, ohne daß mit dem Unterſchied die Beſtimmung des Endlichen in das Weſen Gottes geſezt wird? Dieſe Frage verneint zwar Nitzſch in der Folge, wenn er gegen Lücke bemerkt, man dürfe ſich keineswegs vorſtellen, daß jede Unterſcheidung in Gott einen Reflex der Welt in das Weſen Gottes bringe, und den Unterſchied Gottes und der Welt, wenn nicht aufhebe, doch verdunkle. Nur der ſich

in sich bewegende Gottesbegriff erspare der Idee die Schmach, das Naturleben an sich zu ziehen und erborgen zu müssen. Dagegen werde der in der Wesensgleichheit abgeschlossene und bestimmte Proceß der subjectiven Entwicklung die Sophia, valentinisch zu reden, vor jedem Sinken bewahren, den wahren Schöpfungsbegriff sichern, und ohne der göttlichen Allgegenwart und Allwirksamkeit in der Geschichte oder im Bewußtseyn zu schaden (denn die Ueber- und Inweltlichkeit Gottes sey, die eine wie die andere, in göttlichen Subsistenzen gegeben), den Unterschied Gottes und seines Geschöpfs befestigen [8]). Allein es ist auch dieß nur behauptet, nicht entwickelt und bewiesen. Man mag immerhin sagen, die Sophia dürfe nicht fallen, wenn sie aber eben doch fällt, und fallen muß, weil es sonst zu keinem realen Unterschiede kommt und der Unterschied zu seinem Rechte kommen muß, wie ist dann die Sache anzusehen? Nicht darauf ist zu sehen, ob alles schlechthin immanent bleibt, sondern ob man in der Immanenz auch einen wahren und wirklichen Unterschied hat. Woher soll aber ein solcher Unterschied hier kommen? Die athanasianische Lehre hat es der Geschichte zufolge nie zu einem realen Unterschied in Gott gebracht [9]),

---

8) A. a. O. S. 339.

9) Ritzsch meint zwar (a. a. O. S. 302.), schon seit Augustin und Boëthius habe man allgemein diejenigen kirchlichen Bestimmungen, vermöge welcher es eine antisabellianische Lehre von der Trinität, eine Lehre von verschiedener Subjectivität des Vaters, Sohns und Geistes, gab, als ein festes Resultat der Exegese vorausgesetzt, und diesem Kirchenglauben die psychologischen und sonstigen Erklärungsversuche völlig untergenet. Deßwegen seyen also Auffassungen der Trinitäts-Idee, welche offenbar auf Sabellianismus hinauslaufen, doch nicht sabellianisch zu nehmen, weil ja solche Kirchenlehrer selbst sagen, sie sollen nicht sabellianisch seyn. Dieß würde jedoch weit führen, wenn wir jedem, der eine solche Versicherung gibt,

und ſolche Verſuche, die Trinitäts-Idee als Selbſtvermittlungsproceß zu deduciren, wie der von Tweſten wiederholte [10]), geben gleichfalls nur einen leeren Schein des Unterſchieds. Alles dieß hat ſeinen Grund darin, daß man mit der Beſtimmung der Endlichkeit, ſofern ſie in das Weſen Gottes geſezt werden ſollte, nie Ernſt machte, und der falſchen Meinung war, Gott könne, ohne daß die Endlichkeit der Welt dazwiſchen tritt, auf reale Weiſe ſich von ſich ſelbſt unter-

---

auf ſein Wort glauben müßten, daß es wirklich ſo ſey: es mag noch ſo oft geſagt werden, daß ſich Perſon von Perſon zwar nicht wie Theil von Theil, wie Qualität von Qualität, aber auch nicht wie ein unmittelbares Weſen, nicht wie der Menſch vom Menſchen unterſcheide, die Sache ſelbſt wird durch bloße Verſicherungen und Auctoritäten nicht im Geringſten wahrer und denkbarer. In gleichem Sinne bemerkt Nitzſch a. a. O. S. 327. über Joh. 1, 1.: „So tief liege der Polytheismus und der polytheiſtiſche Verdacht unter dieſer Stelle und unter der ganzen bibliſchen und kirchlichen Trinitätslehre, daß es in ſich ſelbſt widerſprechend ſey, eine göttliche Hypoſtaſe als wirkliches Subject auſſer Gott zu denken, denn der Gott, auſſer welchem man eine göttliche Hypoſtaſe denken wolle, ſey an ſich ſchon die Negation alles Polytheismus. Man könne alſo getroſt den altteſtamentlichen Kanon: auſſer mir iſt kein Gott, ohne Weiteres eintreten laſſen. Johannes nöthige zu beidem, Gott bei Gott vorzuſtellen und doch die Einheit des Weſens zu denken. Solche Behauptungen werden in einem ſehr apodictiſchen Ton ausgeſprochen, Reelles aber iſt damit nichts geſagt. Daß es an ſich widerſprechend iſt, Joh. 1, 1. den Logos in dem Subordinations-Verhältniß zu Gott zu denken, wie es Origenes zuerſt näher entwickelte, iſt noch keinem Unbefangenen zu behaupten eingefallen. Selbſt wenn man, willkürlich genug, die athanaſianiſche Vorſtellung Joh. 1, 1. ſchon vorausſezt, muß man doch zugeben, daß jene andere eine an ſich mögliche und wohlbegründete iſt.

10) Vorleſ. über die Dogmatik S. 199 f. Vgl. oben S. 377.

scheiden. Entweder muß man von jedem realen Unterschied in der Trinitäts-Idee abstrahiren, oder die Endlichkeit, ohne welche es keinen realen Unterschied im Wesen Gottes geben kann, da suchen, wo sie allein real ist, im Begriffe der Welt. Man kann nun freilich sagen, es sey eine Schmach für die absolute Idee, das Naturleben an sich zu ziehen, d. h. sich durch das Endliche zu vermitteln, wenn aber in demselben Zusammenhang auch wieder gesagt wird, die Endlichkeit gebiete darum nicht über Gott, weil Gott sich in ihr offenbare und sie erfülle, wenn die Scheu vor Verendlichung und Entzweiung an einer Lehre von Gott sogar getadelt wird [11]), so ist dieß die andere Seite der Sache, und es wäre daher nun auch zu zeigen gewesen, wie sich das Eine zu dem Andern verhält. Darüber kommt man jedoch hier nicht in's Reine, weßwegen auch kein weiteres Interesse vorhanden seyn kann, einem so unvermittelten und unmotivirten Begriff, wie der Begriff dieser Immanenz ist, weiter nachzugehen. Aus allem zusammen aber geht unstreitig hervor, daß Nitzsch zwar die athanasianische Vorstellung, als die kirchliche, für die seinige erklärt, in der That aber ihr die sabellianische unterlegt. Eine dreifache göttliche Urhebung, von welcher wir uns in unserm geistlichen Seyn und Werden abhängig fühlen [12]), ist, wenn wir einen gewöhnlicheren Ausdruck dafür sezen, nichts anderes als eine dreifache Kraftäusserung, oder die göttliche Ursächlichkeit in einer dreifachen Beziehung zu dem Menschen gedacht. Soll die kirchliche Lehre durch die Bemerkung gerechtfertigt werden: „welche Schwierigkeit auch der kirchliche Begriff von göttlichen Personen machen möge, sobald man ihn mit der Persönlichkeit des göttlichen Wesens in Verhältniß bringen wolle, so sey doch dieser Widerspruch nicht ganz unauflösbar", so ist ebendamit nur die Unauflös-

11) A. a. O. S. 341.

12) System der chr. Lehre §. 81.

barkeit des Widerſpruchs anerkannt, da ein Widerſpruch nur entweder ganz oder gar nicht gelöst werden kann, und die weiter hinzugefügten Verſuche zur Erläuterung des Trinitätsverhältniſſes aus der Metaphyſik des Bewußtſeyns, aus dem Begriffe der Selbſterkenntniß und Selbſtliebe Gottes, oder dem Unterſchiede des in ſich verborgenen und des ſich äuſſernden, alſo auch erinnernden Gottes, dienen nur dazu, die kirchliche Lehre mit heterogenen Vorſtellungen zu vermengen, wodurch die Sache im Ganzen nur unklarer und unbegreiflicher werden muß.

Bis jezt ſteht demnach die immanente Trinität immer noch auf einem ſehr ſchwachen Grunde. Lücke hat das Gewicht ſeiner Bedenken ſo ſtark gefunden, daß er die immanente Trinität nur fallen laſſen konnte, Nitzſch, bei dem beſten Willen, ſie zu halten und zu begründen, wenigſtens nichts Haltbares und Ueberzeugendes für ſie vorgebracht, allein der rechte Mann kommt erſt, welcher ſich längſt als den großen Reſtaurator der alten kirchlichen Trinitätslehre angekündigt hat [13]), und gewiß auch jezt den Theologen aus ihrer Noth zu helfen im Stande iſt. „So ſehr wir uns," läßt Weiſſe über die von Lücke zur Sprache gebrachte Frage ſich vernehmen, „gegen die Annahme einer Anfangsloſigkeit der Schöpfung ſträuben, ſo entſchieden bekennen wir uns zu der Annahme einer Ewigkeit des göttlichen Schaffens. Wir bekennen uns dazu nicht nur im Allgemeinen, ſondern wir behaupten, daß gerade dieſer Begriff des göttlichen Schaffens den Andeutungen gemäß, welche darüber deutlich genug in der heiligen Schrift alten und neuen Teſtaments enthalten ſind, in ſeiner ausdrücklichen Unterſchiedenheit und Unabhängigkeit von dem, was man gemeinſam Welt und Schöpfung

13) Weiſſe, die Idee der Gottheit, als wiſſenſchaftliche Grundlegung der Philoſophie der Religion. 1833. S. 273. Vgl. Strauß, Gl.lehre. Th. I. S. 495 f.

nennt, gefaßt und sorgfältiger, als bisher der Fall war, ausgebildet werden muß, wenn es zu einem wahren und lebendigen Verständnisse des Trinitätsbegriffs kommen soll" [14]). Hiemit sehen wir uns sogleich in den Mittelpunct der Sache selbst hineinversezt. „Es leidet keinen Zweifel," sagt Weisse in vollkommener Uebereinstimmung mit Lücke, „daß der pantheistischen Gefahr auf keine Weise zu entgehen wäre, wenn die Mannigfaltigkeit, welche auf reale und nicht auch blos ideale Weise in Gott gesezt werden sollte, unmittelbar die Mannigfaltigkeit der Welt wäre, die wir gemeinsam Welt nennen. Auf der andern Seite aber darf der Schöpfungsbegriff nicht als ein blos einseitig ideales oder subjectives Denken und Wollen gefaßt werden, wie er auch von Lücke noch gefaßt wird, der ihn darum mit Recht für leer und unmächtig erklärt, wiefern er kein Resultat hätte, wiefern nicht das Werden eines Geschöpfs ausserhalb der wollenden und beschließenden Gottheit ihm entsprechen sollte. Eines Geschöpfes bedarf es allerdings, oder vielmehr es bedarf einer Unendlichkeit von Geschöpfen, aber wer sagt uns, daß diese Geschöpfe nothwendig ausser Gott seyn müssen? Ausser Gott in dem Sinne, wie der Begriff unsers gegenwärtigen Weltalls allerdings nicht ohne ein Verhältniß der Aeusserlichkeit zu Gott gedacht werden kann; denn keineswegs ist es unsere Meinung, mit jener Behauptung zur pantheistischen Weltansicht zurückzukehren. Kurz, es ist der Begriff einer immanenten oder intellectuellen, der Schöpfung dieses Weltalls so zeitlich, wie principiell oder begrifflich vorangehenden Schöpfung, den wir für einen ebenso schriftmäßig begründeten, als wissenschaftlich zur Ausbildung eines speculativen Theismus unentbehrlichen halten, und von welchem wir allein den Ausgang eines helleren Lichts auch über die wahre Bedeutung des kirchlichen Trinitätsbegriffs erwarten." Es ist

14) Theol. Stud. und Krit. 1841. S. 383.

mit Einem Worte die Angelologie, aus welcher das neue Licht für die Trinitätslehre aufgehen ſoll, eine Lehre, welche freilich in der neuern ſpeculativen Theologie zu einem ſo untergeordneten Moment geworden iſt, daß wir uns längſt nicht mehr veranlaßt ſehen konnten, ſie in den Kreis unſerer Unterſuchungen zu ziehen, die aber nach Weiſſe's Anſicht nie hätte von der Trinitätslehre getrennt behandelt werden ſollen, aus dem Grunde, weil in ihr eine ähnliche Hypoſtaſirung in Bezug auf die ſchöpferiſchen Gedanken Gottes liege, wie in der Trinitätslehre in Bezug auf die Haupt- und Grundmomente des göttlichen Selbſtbewußtſeyns. Die Engel bilden, ſo betrachtet, eine Ideenwelt ungefähr im platoniſchen Sinne, mit dem Unterſchiede jedoch, daß der platoniſche Ideenbegriff eine nicht ganz klare Vermiſchung des Elements der begrifflichen Allgemeinheit oder Abſtraction mit der lebendigen Individualität, freier, geiſtiger Schöpfung oder Zeugung enthalte, während der hier gemeinte Begriff ganz und ungetheilt auf die leztere Seite treten müſſe. Die begriffliche Allgemeinheit könne überall nur ein Element der Nothwendigkeit oder der Natur in Gott bezeichnen, hier aber handle es ſich vielmehr davon, Gott auch unabhängig von der Weltſchöpfung und vor ihr als ein Weſen von unendlicher, freier Schöpferthätigkeit und die Erzeugniſſe derſelben, als eine Welt, zwar in anderem Sinne als die unſrige, aber an überſchwänglicher Mannigfaltigkeit und individueller Eigenthümlichkeit ihrer einzelnen Momente keineswegs hinter ihr zurückbleibend zu denken. In dieſem Sinne wagt es daher Weiſſe zu behaupten, daß der Offenbarung **ad extra** eine Offenbarung **ad intra** vorangehe, als eine ewige, intellectuelle und immanente Schöpfung, und daß dieſe Offenbarung unzertrennlich ſey von dem Weſen und Begriffe Gottes, während jene auch nicht ſeyn könnte, ohne daß darum Gott aufhörte, Gott zu ſeyn. Einen einſamen Gott zu denken, falle auch dem populären religiöſen Bewußtſeyn unerträglich, ein Gott aber, welcher der Welt bedürfe, werde

ebendadurch von der Welt abhängig, die Welt selbst werde dadurch zu Gott. Wie nun aber die immanente Offenbarung zu denken sey, sey die weitere Frage, und gewiß habe die Schrift darin das Rechte getroffen, daß sie der Persönlichkeit des Logos oder Sohns das Geleit der himmlischen Heerschaaren beigebe. Durch diese Ineinssezung der Einheit und der Vielheit habe sie auch für die wissenschaftliche Fassung den einzig haltbaren Grund gelegt. Die Einheit nämlich, die Hypostase dieses zweiten Moments sey für die Wissenschaft Bedürfniß, weil ohne einen beharrlichen Gegensaz für sein Bewußtseyn Gott nicht als selbstbewußt gedacht werden könne; die Vielheit sey Bedürfniß, weil sonst kein wahrhafter Unterschied der Hypostasen bestehe, sondern beide als identisch zusammenfallen, und nur gewaltsamer Weise auseinandergehalten werden können. Dieß aber sey das Tiefe und Große der neutestamentlichen Lehre, daß sie nicht nur überhaupt die Nothwendigkeit dieses doppelten Gegensazes für die Idee der Gottheit eingesehen, sondern ausdrücklich beide Gegensäze als einen und denselben ausgesprochen habe. Auch an den Böhme-Schelling'schen Grund in Gott wird dabei erinnert. Denn was für das menschliche Selbstbewußtseyn die Aussenwelt, das sey für das göttliche der Logos als schöpferischer Quell der göttlichen Gedanken, derselbe Logos, der gerade in dieser Beziehung auch der Grund der göttlichen Persönlichkeit genannt werden könne, nur müsse man den Grund nicht in die erste, sondern die zweite Persönlichkeit in Gott sezen.

So wäre also das große Räthsel ebenso klar und einfach, als ächt speculativ gelöst! Aber wie ist es gelöst? Mit Einem Worte dadurch, daß für die Immanenz Gottes und der Welt die Immanenz Gottes und der Engel gesezt wird. Gehören denn aber die Engel nicht auch zur Welt, und wenn es mit der absoluten Idee Gottes streitet, von der Welt abhängig zu seyn, ist nicht auch so dieselbe Abhängigkeit Gottes von der Welt, oder des Schöpfers von dem Geschöpf,

wenn Gott, um als ſelbſtbewußt gedacht zu werden, nicht ohne die Engel gedacht werden kann, welche bekanntlich nach der Lehre der Schrift Geſchöpfe Gottes ſind? Gewiß kann man ſich nur wundern, wie ein denkender Schriftſteller mit einer ſolchen Löſung des fraglichen Problems aufzutreten wagen kann, es iſt aber ſogar noch weiter zu behaupten, daß wenn überhaupt die gegebene Löſung einen vernünftigen Sinn haben ſoll, ſie denſelben erſt dadurch erhält, daß man ſie auf dieſelbe Lehre zurückführt, welche als eine in religiöſer und ſpeculativer Hinſicht völlig verfehlte beſtritten wird. Der philoſophiſche Begriff für die Engel iſt, daß ſie endliche Geiſter ſind. Es iſt alſo der endliche Geiſt, welcher in den Engeln als der immanente Unterſchied in Gott geſezt wird. Ebendieß iſt die Lehre Hegel's, und wenn das von Gott Unterſchiedene auch wieder das mit Gott Identiſche ſeyn ſoll, der endliche Geiſt ſomit auch wieder der unendliche iſt, ſo iſt dieß nur der philoſophiſche Ausdruck der Behauptung, daß was die Engel in der Vielheit ſind, der Logos oder der Sohn, welchem ſie als Begleiter beigegeben ſind, in der Einheit iſt. Die Engel ſollen als eine Ideenwelt im platoniſchen Sinne genommen werden, und es wird mit Nachdruck daran erinnert, daß was man gemeinhin Welt nenne, nicht als Gott immanent gedacht werden könne. Gewiß mit Recht, dagegen iſt aber auch nicht zu vergeſſen, daß wo von Ideen die Rede iſt, auch ein Realwerden der Ideen angenommen werden muß. Es gehört an ſich zum Weſen der Idee, daß ſie ſich verwirklicht, zur Wirklichkeit und Natur wird, oder was daſſelbe iſt, nach Hegel, ſich zum Andersſeyn beſtimmt. Wenn daher Weiße mit großer Wichtigkeit hervorhebt, die weſentliche Bedeutung des Dreieinigkeitsbegriffs ſey, daß Gott ſelbſt nicht ohne eine immanente Offenbarung ſeines Weſens, ohne eine nicht von ſeinem Willen, ſondern von ſeiner Natur ausgehende Schöpfung zu denken ſey, daß es aber ebendarum auch der Dreieinigkeitsbegriff ſey, durch den wir das Recht gewinnen,

die Welt, welche wir meinen, wenn wir von Welt ſchlechthin ſprechen, das ſinnlich wahrnehmbare, materielle, oder auf der Vorausſezung ſelbſtſtändiger und beharrender Materialität beruhende Univerſum, als ein Werk nicht blos der göttlichen Natur, ſondern des göttlichen Willens zu faſſen, ſo werden hier Natur und Wille in einen Gegenſaz geſezt, welcher mit der Vorausſezung, daß die Ideen an ſich das Princip des göttlichen Schaffens ſind, nicht zuſammenſtimmt, wie ja auch Weiße das zuvor Geſagte wieder zurücknimmt, wenn er unmittelbar darauf hinzuſezt, daß gleichwohl an dieſem Werk die göttliche Natur Theil habe, und der göttliche Wille nicht einſeitig Weltſchöpfer ſey. Was ſoll mit ſolchen halben Vorſtellungen, mit einem Willen, der nicht ſowohl Wille, als vielmehr Natur iſt, geſagt ſeyn? Wir erhalten ſo doch wieder den an ſich zum Weſen der Idee gehörenden Proceß, und wenn wir den einen Theil des Proceſſes haben, ſo wäre es nur das Mangelhafte des Platonismus, wenn wir nicht auch den andern Theil, die Rückkehr der Idee in ſich ſelbſt, hinzunehmen wollten. Was Weiße über das dritte Moment, den heiligen Geiſt, ſagt, daß der Gottheit, wenn ſie als Geiſt, als Perſon gedacht werden ſoll, neben dem Selbſtbewußtſeyn und dem Inhalt deſſelben, als drittes der Wille zugeſchrieben werden müſſe, die hypoſtatiſche Faſſung dieſes dritten aber eine nothwendige Conſequenz der geſammten vorangehenden Betrachtung ſey [15]), iſt entweder gleichfalls nur eine völlig unklare Vorſtellung, oder es kann, wenn ein beſtimmter Begriff damit verbunden werden ſoll, nur im Sinne des Hegel'ſchen Proceſſes genommen werden. Wozu alſo dieſes Wichtigthun mit einer völlig neuen Betrachtungsweiſe, wenn doch alles dieß im beſten Falle nur auf die Lehre des beſtrittenen Gegners wieder zurückführt? Aber es iſt ja nicht einmal ſo ernſtlich gemeint, daß die Engel, in welche hier das Weſen

15) A. a. O. S. 405.

der immanenten Trinität geſezt wird, eine platoniſche Ideenwelt bilden, es wird dieß auch ſogleich wieder zurückgenommen, und die Engel ſollen vielmehr ganz und ungetheilt eine lebendige Individualität, eine freie geiſtige Schöpfung oder Zeugung, alſo Engel nach der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe ſeyn. Hiemit verliert aber das Ganze vollends alle ſpeculative Haltung, und man ſieht ſich mit der Lehre von einer immanenten Trinität in der Form der Angelologie in eine tranſcendente Region verſezt, in welcher das vernünftige Denken in ein willkürliches Spiel der Phantaſie mit äuſſerlichen inhaltsleeren Vorſtellungen übergeht. Wäre dieß das Ziel, nach welchem die neuere Speculation zu ſtreben gehabt hätte, ſo würde ſie an demſelben nur in den alten tranſcendenten Dogmatismus zurückverfallen können, von welchem doch ſich loszureißen, die ſeit Kant nach dem dem Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes immanenten Princip der Wahrheit ringende Philoſophie ſich zu ihrer höchſten Aufgabe gemacht hat [16]).

---

16) Wie es mit dem Dogmatismus der ſogenannten poſitiven Philoſophie ſteht, die in der That als ein neuer Scholaſticismus die eigentliche Aufgabe der Speculation darin erkennt, die orthodoxen Beſtimmungen der kirchlichen Lehre in ihren ſpeculativen Formalismus herüberzuziehen, und mit der Appellation an die kirchlich glaubige Geſinnung der Zeit allen Anforderungen des ſpeculativen Denkens zu genügen glaubt, kann man ſchon an den handgreiflichen Widerſprüchen ſehen, in die ſich ein ſolcher Dogmatismus ſehr natürlich mit ſich ſelbſt verwickelt. Derſelbe Schriftſteller, welcher in der Abhandlung über die Idee der Gottheit S. 273. „ſich in dem allervollkommenſten Wortſinn und ohne irgend eine offenbare oder verſteckte Umdeutung derſelben zu der alten chriſtlichen Lehre von dem Vater, dem Sohn und dem Geiſt, als einer dreifachen Perſönlichkeit, oder Selbſtheit, oder Ichheit in Gott bekannte, und den einfach erhabenen Ausdruck, den nicht ein einzelner Denker, ſondern den die erſten chriſtlichen Jahrhunderte erfun-

In jedem Falle möchte es daher gerathen seyn, von den Engeln zur Begründung der immanenten Trinität zu abstrahiren. Da nun auch die Erörterungen zwischen Lücke und Nitzsch zu keinem bestimmten Resultat führen, indem in ihnen eigentlich nur These und Antithese einander gegenüberstehen,

---

den haben, daß der Vater den göttlichen Sohn von Ewigkeit her zeuge, und ebenso von Ewigkeit her der Geist, als dritter und beiden gleicher, von dem Vater und dem Sohn ausgehe, für den reinsten und vollkommensten erklärte, der sich überhaupt finden ließ, wenn die Aufgabe war, den Begriff sowohl der Einheit als der Vielheit in Gott, und das Verhältniß, welches die Vielheit hat, auf die einfachste und schlichteste Weise auszusprechen," sah sich sodann in der Abhandlung über die Trinitätslehre (S. 409.), im Rückblick auf seine früheren Arbeiten, zu der Erklärung veranlaßt, „er sey weit entfernt, die Richtigkeit der Bemerkung Billroths in Abrede zu stellen, daß das Wort *persona* hier nicht im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs zu nehmen sey, welchem zufolge es identisch mit Selbstbewußtseyn (d. h. Selbstheit, Ichheit) zu nehmen wäre. Es sey an der kirchlichen Ausdrucksweise die Unbequemlichkeit nicht zu verkennen, daß sie leicht den Schein hervorrufen könne, als würden die drei Hypostasen als Wesen bezeichnet, die auch getrennt von einander bestehen könnten. Wer in diesem Sinne an ihr Anstoß nehme, dem möge sie immerhin preisgegeben werden, dafern nur sonst die Nothwendigkeit, Gott als selbstbewußt Wollenden und Schaffenden und insofern Persönlichen und doch nicht anthropomorphistisch als Eine Person zu denken, genügend festgestellt sey." Dasselbe also, was früher im allervollkommensten und eigentlichsten Sinne bekannt wurde, wird hier mit derselben Aufrichtigkeit preisgegeben, und statt der dreifachen Persönlichkeit gilt jezt nur noch die Eine. Sind das die „philosophischen Probleme der Gegenwart", und der „gegenwärtigsten Philosophie", so kann man das Interesse an ihnen ruhig denen überlassen, welche es so wenig schwer zu nehmen scheinen, sich in dem trüben Element eines sich selbst aufhebenden Denkens zu bewegen.

ſo bleibt uns, um zu ſehen, was überhaupt an dieſer immanenten Trinität iſt, nur noch übrig, auf die Form zurückzugehen, in welcher ſie von Tweſten entwickelt worden iſt [17]), deſſen Lehre ja neben der Billroth'ſchen hauptſächlich die Veranlaſſung zu dieſen neueſten Verhandlungen über die Trinitäts-Idee gab, wie ſie es denn auch an ſich verdient und ſich ganz dazu eignet, in der genannten Hinſicht hier noch etwas näher ins Auge gefaßt zu werden.

Tweſten geht davon aus, daß Gott ſowohl im Verhältniß zu ſeiner Offenbarung als in ſich ſelbſt zu betrachten iſt, daß beides weſentlich zuſammengehört, wenn Gott in ſeiner Offenbarung, wie er iſt, erkannt werden ſoll. Die Welt kann nur als Offenbarung des göttlichen Weſens begriffen werden. Gott iſt die reine Einheit, die Welt das Mannigfaltige, woher nun dieſe Mannigfaltigkeit aus der Einheit? Das Vermittelnde iſt die Idee eines ſchöpferiſchen Verſtandes oder Begriffs, in welchem ſowohl eine Einheit als eine Vielheit iſt. Die Vorausſezung aller Offenbarung Gottes in der Welt iſt der die Welt umfaſſende Gedanke Gottes, der auf der einen Seite ewig in Gott und von Gott nicht verſchieden iſt, auf der andern, um Gott zu offenbaren, von Gott ausgehen oder gleichſam äuſſerlich werden mußte. Das von dem abſoluten Seyn Gottes unterſchiedene Princip der Offenbarung Gottes iſt der Logos. Es kann aber weiter auch keine Offenbarung gedacht werden, als für ein Bewußtſeyn, welches derſelben inne wird; es war alſo nicht genug, daß der ewige Urgrund aller Dinge aus ſeiner verborgenen Tiefe und Innerlichkeit heraustrat, er mußte in ſeinem Heraustreten auch erkannt und wahrgenommen werden. Nur durch Gott können wir Gott erkennen, wenn anders Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann. Gott mußte ſich alſo ſelbſt unſerm Bewußtſeyn mittheilen, und es gibt nicht blos ein göttliches

17) Vorleſ. über die Dogm. II. 1. S. 199—207.

Princip der Offenbarung, sondern auch ein göttliches Princip der innern Mittheilung, den Geist, welche beide sich wie Objectives und Subjectives zu einander verhalten, aber dasselbe Wesen darstellen, welches in der Welt sich offenbart, und sich im Menschen als geoffenbart erkennt. Wie aber Gott sich offenbart, so ist er auch; die Momente der Offenbarung Gottes in und aus der Welt sind in der Idee des göttlichen Wesens an sich enthalten. Wie haben wir uns also Gott als persönliches Wesen zu denken? Wie wir ein dreifaches Ich in uns unterscheiden, als Subject-Objectivität, so ist Gott, als zeugend das Ebenbild seiner selbst, der Vater, in dem ewigen Gedanken seiner selbst der Sohn, und in diesem anschauend oder aus ihm zurückkehrend in sich selbst der Geist.

Auch hier haben wir also einen göttlichen Selbstvermittlungsproceß, wie verhält sich nun aber derselbe zum Hegel'schen? Die Grenze der theistischen und pantheistischen Speculation über die Trinität soll seyn, daß bei der leztern die Zeugung des Sohns und die Schöpfung der Welt, das Selbstbewußtseyn Gottes und das Gottesbewußtseyn der Creatur der Sache nach zusammenfallen und nur begrifflich unterschieden werden. Ist es denn aber hier anders? Ausdrücklich behauptet ja Twesten, daß die Wesens-Dreieinigkeit und die Offenbarungs-Dreieinigkeit derselbe immanente Proceß des Selbstbewußtseyns sey, daß der die Welt umfassende Gedanke, welchen wir als Vermittlung zwischen Gottes absolutem Wesen und seiner Offenbarung in der Welt sezen müssen, von demjenigen, mit welchem Gott sich selbst denkt, nicht wesentlich verschieden seyn könne. In dem Logos, als dem Princip der Welt, ist also auch die Welt mitgesezt, der Logos ist die immanente Einheit Gottes und der Welt, Gott kann sich im Logos nur durch die Vermittlung der Welt seiner selbst bewußt werden. Anders kann es auch nicht seyn, wenn weder die Selbstobjectivirung Gottes eine reine, unterschiedslose Identität mit sich selbst, noch das Daseyn der Welt ein rein will-

kürliches und principloſes ſeyn ſoll. Ebendieß iſt aber die Lehre Hegel's, deſſen erſtes und zweites Moment als Reich des Vaters, und Reich des Sohns ebenſo gut als Weſens-Dreieinigkeit und Offenbarungs-Dreieinigkeit genommen werden kann, wo iſt alſo hier der ſo große Unterſchied, wenn er nicht ſchlechthin darin gefunden wird, daß dieſelbe Lehre als Lehre Hegel's pantheiſtiſch, als Lehre Tweſtens theiſtiſch ſeyn muß? Ja, Tweſten läßt ja ſogar Gott erſt im Menſchen ſich ſelbſt offenbar und ſeiner ſelbſt ſich bewußt werden. Denn „die Offenbarung iſt ja nur für ein Bewußtſeyn, mit demjenigen aber, was Gott offenbart, iſt an ſich noch nicht geſezt, was den Geoffenbarten erkennt. Im Logos erkennt alſo Gott ſich ſelbſt noch nicht, es muß erſt der Geiſt noch hinzukommen, als das Princip, durch welches Gott ſich im Menſchen als geoffenbart erkennt". Wie klar iſt ſomit hier geſagt, wie es ja auch nicht anders ſeyn kann, wenn die Weſens-Dreieinigkeit und die Offenbarungs-Dreieinigkeit derſelbe immanente Proceß des Selbſtbewußtſeyns ſeyn ſoll, daß das endliche Bewußtſeyn des Menſchen ein weſentliches Moment des göttlichen Selbſtbewußtſeyns iſt. Entweder kann alſo überhaupt zwiſchen der ſogenannten pantheiſtiſchen und theiſtiſchen Denkweiſe keine ſo ſcharfe Grenzlinie gezogen werden, wie man meint, oder wenn hier ein ſo großer und durchgreifender Gegenſaz ſeyn ſoll, kann er nur darin gefunden werden, daß man, um dem vernünftigen Denken ſeine gefährlichen Conſequenzen abzuſchneiden, überhaupt mit den Kategorien deſſelben nichts zu thun hat, und zu der alten Anſicht zurückkehrt, welcher zufolge eine Lehre, wie die Trinitätslehre, ihre abſolute Bedeutung ebendarin hat, daß ſie troz ihres Widerſpruchs mit dem vernünftigen Denken für wahr gehalten werden muß [18]).

---

18) Im Gegenſaz gegen die Hegel'ſche Lehre hält der ſogenannte Theismus Gott und Welt ſtreng auseinander: er will die Welt

Gehen wir von der Trinitätslehre zu der Christologie über, so ergibt sich schon aus der Darstellung der Hegel'schen Lehre, aus welchem Gesichtspunct sie in der neuesten Periode ihrer Entwicklung aufzufassen ist.

Die alte Christologie, welcher die menschliche Natur Christi nur ein Accidens der göttlichen, ein verschwindendes Moment derselben war, hatte sich in ihrer Transcendenz selbst aufgehoben. Der nothwendige Gegensaz zu dieser Transcendenz war die immanente Realität der menschlichen Natur. Das Menschliche muß vor allem zu seinem Rechte kommen, wenn Christus als Gottmensch Mensch seyn soll. Daß Christus als wahrhaft menschliches Subject zu betrachten ist, ist daher die Grundvoraussezung, von welcher die neuere Christologie ausgeht, die auf dem Standpunct unserer Zeit sich nur

---

und das endliche Subject nicht zu einem bloßen Moment der Selbstobjectivirung des absoluten Geistes werden lassen. Den eigentlichen Gegensaz aber zu dem objectiven Standpunct der Hegel'schen Lehre bildet die Feuerbach'sche Ansicht von dem Wesen der Religion. Wie nach Feuerbach die Religion nur das Verhalten des Menschen zu sich selbst ist, das sich selbst gegenständlich werdende Wesen des Menschen, so ist das Mysterium der Trinität nichts anders als das Geheimniß des Menschen selbst. In Gott, als Gott, wird der Mensch beseitigt, im Sohne kehrt er wieder. Im Sohn wird der Mensch Gegenstand, in ihm concentriren sich alle menschlichen Bedürfnisse. Gott ist Sohn, sein *alter ergo*, weil nur gemeinschaftliches Leben wahres, in sich befriedigtes, Leben ist. In der Trinität wird daher eigentlich das Familienleben als absolutes Verhältniß vorgestellt, weßwegen es Feuerbach ganz in der Ordnung findet, daß die dritte Stelle, statt des Geistes, die Maria, als Mutter Gottes, zu Ergänzung der göttlichen Familie einnimmt. Die ganze Bedeutung der Trinität ist so rein subjectiv, anthropologisch, wie die Religion selbst nur Anthropologie ist. Vgl. Das Wesen des Christenthums. 1841. S. 71 f.

an das Wirkliche, die immanente Wirklichkeit des Bewußtſeyns halten kann. Als wahrhaft menſchliches Subject kann Chriſtus das Princip ſeines Selbſtbewußtſeyns nicht auſſer ſich, ſondern nur in ſich haben. In dieſem Saze trennt ſich die neuere Chriſtologie von der alten. Indem ſie mit demſelben zunächſt nur die Wirklichkeit der menſchlichen Natur Chriſti feſtſtellen will, ſtellt ſie ſich ebendamit zugleich auf den Standpunct der neuern Philoſophie, deren Princip das Selbſtbewußtſeyn iſt. Hat Chriſtus als Menſch das Princip ſeines Selbſtbewußtſeyns nicht auſſer ſich, ſondern in ſich, ſo kann ihm ein höheres göttliches Seyn nur inſofern zukommen, als das Selbſtbewußtſeyn an ſich die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt, das empiriſche Ich auch das abſolute iſt, und das abſolute ſeine Wahrheit nur im abſoluten Geiſte hat. Wie demnach der tranſcendente Dogmatismus der alten Metaphyſik in ſich ſelbſt zerfiel, ſobald ſich die neuere Philoſophie in dem Princip ihres Idealismus auf den Standpunct des Selbſtbewußtſeyns ſtellte, ſo erfolgte derſelbe Umſchwung in der Theologie, in der Lehre von der Perſon Chriſti, und das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes iſt hier wie dort das Princip einer neuen Conſtruction. Nur im Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes kann die Einheit des Menſchlichen und Göttlichen, oder des Endlichen und Unendlichen, wie ſie in der Perſon des Gottmenſchen vorausgeſezt werden muß, ihre Wahrheit und Wirklichkeit haben, und es erhellt hieraus, wie die rein dogmatiſche Frage der alten Theologie von ſelbſt zur höchſten ſpeculativen Aufgabe der neuern Philoſophie werden mußte, deren Löſung in dem Hegel'ſchen Syſtem in demſelben Verhältniß eine um ſo höhere Bedeutung gewann, je mehr in demſelben überhaupt das Princip der neuern Philoſophie in ſeiner Reinheit methodiſch durchgeführt werden ſollte. Aber es ſtellt ſich dabei ſogleich auch der große Unterſchied heraus, daß, was die alte Theologie nur als den ausſchließlichen abſoluten Vorzug des Einen Individuum betrachtet wiſ-

sen wollte, die neuere speculative Theologie nur als eine allgemeine philosophische Wahrheit aussprechen kann. Dieß ist der Hauptpunct, um welchen es sich bei der Beurtheilung der Hegel'schen Christologie handelt. Es wird ihr vor allem der Vorwurf gemacht, daß sie dem historischen Gottmenschen Jesus Christus keine wesentliche noch specifische Bedeutung zu geben wisse. Sey es nur um das Erwachen des Bewußtseyns von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen zu thun, so sey nicht nur eine so ganz eigenthümliche Objectivität, in welcher die Einheit Gottes und des Menschen wahrhaft verwirklicht gewesen wäre, nicht nöthig gewesen, sondern es sey auch gar nicht einzusehen, warum sich der Geist an eine solche wirkliche oder eingebildete Objectivität heften soll, um zu sich zu kommen. Sey der Mensch an sich Eins mit Gott und erkenne dieß die Vernunft in ihrem immanenten Fortschritt, so sey kein Bedürfniß, weder eine solche Objectivität noch den Glauben an sie zu haben. Wäre es auch bewiesen, wird ferner gesagt, daß das Selbstbewußtseyn auf dem Wege seiner Entwicklung nothwendig die Form annehme, in sinnlicher Weise die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu verlangen oder zu glauben, so wissen wir hiemit noch gar nicht, was objectiv in Christus war, abgesehen von der Vorstellung und dem Glauben der Kirche. Nicht einmal, daß Christus wenigstens der Zeit nach der Erste gewesen seyn müsse, in welchem die Einheit Gottes und des Menschen zum Bewußtseyn gekommen, wenn doch die christliche Religion als Wendepunct dieses Bewußtseyn in der Weltgeschichte eingeführt habe, folge sicher aus Hegel's Darstellung. Möglicher Weise könnten auch die Apostel nachträglich, da sie ihn mit den Augen des Glaubens betrachten lernten, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen an ihm erkannt und von ihm ausgesagt haben, die er von sich selbst weder so erkannt noch ausgesprochen hätte. Christus könnte dann das zufällige, das, was er veranlaßte, nicht nothwendig selbst begreifende

Mittel geweſen ſeyn, um die Erkenntniß jener an ſich allgemeinen Einheit in den Apoſteln zu fördern und vorzubereiten. Nach Hegel gebe es eine dreifache Auffaſſung Chriſti: 1. die äuſſerliche, ſinnliche, welche Chriſtus nur als einen Menſchen, etwa wie Sokrates, nehme, die unglaubige Betrachtung; 2. die glaubige, in welcher die äuſſerliche, ſinnliche ſich vergeiſtige, und 3. die ſpeculative, in welcher, was im Glauben noch in der Weiſe der Vorſtellung ſey, das der geiſtigen Betrachtungsweiſe beigemiſchte Sinnliche, abgeſtreift werde, damit der reine Gehalt, die reine Wahrheit im Bewußtſeyn der Gemeinde aufgehe. Dieſes noch übrige Sinnliche ſey nichts anders als die Richtung auf Chriſtus als eine beſondere Perſon. Damit der geiſtige Gehalt ganz frei werde, müſſe er in das Element des Denkens erhoben, und von Chriſtus als einer geweſenen einzelnen Geſtalt unabhängig gemacht werden; ſo werde dann die Geſchichte dieſes Einzelnen als eine allgemeine, als die Geſchichte Gottes und der Menſchheit nach ihrem wahren, in inniger Einheit ſtehenden Weſen erkannt, und jener Glaube erweiſe ſich ſo nur als Ausgangspunct für die Entwicklung des ſeine Verſöhnung erringenden Geiſtes; er glaube die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus, um ſie dann zu wiſſen; die wahre Einſicht ſey, daß der Begriff des Gottmenſchen der ganzen Menſchheit zukomme [19]).

Dieß iſt es alſo, was vor allem eingewendet wird. Was wird aber mit dem ſo nachdrücklich geltend gemachten Vorwurf, daß der Begriff des Gottmenſchen von dem Individuum der Perſon unterſchieden werde, anders geſagt, als was ſich aus der ganzen bisherigen Entwicklungsgeſchichte des Dogma als Reſultat ergibt? Auch die Hegel'ſche Philoſophie hat keine Kategorie für den Gottmenſchen als Individuum, keinen Beweis für den Saz der kirchlichen Lehre, daß das abſolute Weſen Gottes mit einem einzelnen Individuum

19) Dorner, Entw.Geſch. der Lehre von der Perſ. Chr. S. 409 f.

auf eine für alle anderen Individuen ausschließende Weise zur concreten Einheit des Wesens zusammengehen kann. Warum soll also dieser Philosophie zum besondern Vorwurf gemacht werden, daß sie ein Problem nicht löst, das in allen bisher gemachten Versuchen weder die kirchliche noch die speculative Theologie zu lösen vermochte, dessen Unlösbarkeit sie mit ihren Kategorien nur schärfer und bestimmter ausspricht? Besteht die Negativität der Idee, die das immanente Princip der Weltgeschichte ist, darin, daß die Idee in ihrer lebendigen Selbstbewegung über jede endliche Gestalt hinausschreitet, sie dadurch negirt und in sich zurücknimmt, mit welchem Rechte läßt sich die Ausnahme begründen, die nach der kirchlichen Lehre bei dem Einen Individuum gemacht werden soll? Der ganze, von Moment zu Moment fortschreitende, Proceß der Weltgeschichte und der mit ihm identische Proceß des göttlichen Lebens müßte ja mit Einem Male erlöschen, wenn Gott, oder das Absolute, in einem einzelnen Individuum, als einem einzelnen Moment, zur absoluten Einheit sich abschließen könnte. Darum ist es schlechthin unmöglich, daß die Idee in der Unendlichkeit ihrer Totalität mit einem einzelnen Individuum schlechthin identisch ist. Wäre eine solche Identität möglich, so müßten ja durch die absolute Identität des Einen Individuum mit der absoluten Idee alle andern Individuen von der Theilnahme an der Idee ausgeschlossen seyn, es wäre schlechthin unmöglich, daß die in dem Einen auf absolute Weise realisirte Idee sich in Andern weiter realisirt [20]). Auf

---

20) In allem demjenigen, was Dorner a. a. O. S. 370. gegen das obige, von mir schon früher (Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 729.) geltend gemachte, Argument vorgebracht hat, muß ich gar sehr die nöthige Schärfe in der Auffassung des wahren Moments der Sache vermissen. Die orthodoxe Christologie, behauptet Dorner, wolle nicht zeigen, daß Christo die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ausschließlich

dieſelbe Weiſe verhält es ſich mit der Urbildlichkeit oder abſoluten Sündloſigkeit, ſofern ſie einem Individuum beigelegt

---

zukomme; es ſey unbedingt anzuerkennen, daß die Chriſtologie aus der Dogmatik zu weichen habe, wenn Chriſtus blos ein empiriſches Einzelweſen ſey, nicht eine ewige Idee in ihm realiſirt ſey. Allein von der Realiſirung einer ewigen Idee in Chriſtus iſt ja in der Kirchenlehre gar nicht die Rede, ſondern nur von der Menſchwerdung Gottes in Chriſtus, oder davon, daß das empiriſche Einzelweſen, Jeſus von Nazareth, mit Gott abſolut Eins iſt. Nun iſt es doch gewiß eine ganz einfache und evidente Wahrheit, daß dieſelbe Totalität, welche Einer auf abſolute Weiſe hat, ebendeßwegen die übrigen Individuen nicht haben können. Dieß wird ja von Dorner ſelbſt anerkannt, wenn er gegen Schelling bemerkt: Wenn in Chriſtus wahrhaft und vollkommen die Fülle der Gottheit ſich dargeſtellt hätte, ſo wäre kein Grund weiter zu denken, warum nicht die Weltzeit mit Chriſtus ſich ſchon geſchloſſen (a. a. O. S. 361.); ſie hätte ſchon mit Chriſtus ſich ſchließen müſſen, weil, wenn er die ganze Fülle der Gottheit in ſich hat, für Andere nichts mehr übrig bleibt. Daſſelbe muß auch von der Kirchenlehre gelten, und nur aus dem Grunde, weil es auch von ihr gilt, wird, um dieſer Conſequenz zu entgehen, der Sache die Wendung gegeben: „Iſt das etwa ein unauflöslicher Widerſpruch, daß Alle ſollen Kinder Gottes werden, Einer aber, der Vermittler der realen Gottmenſchheit, für Alle, und alſo das Princip der Gottmenſchheit Aller, die ganze wiedergeborene Menſchheit in ſich *potentia* darſtellt?“ (Dorner a. a. O. S. 371.). Alſo auf die bloße Bedeutung einer Potenz wird die Menſchwerdung Gottes in Chriſtus, daß er als einzelnes menſchliches Individuum mit der abſoluten Gottheit Eins iſt, reducirt. Dann freilich läßt ſich ganz gut denken, wie das in Chriſtus potenziell geſezte und durch ihn in die Menſchheit eingetretene Princip ſich in den übrigen Individuen realiſirt. Aber ich frage: iſt das die Kirchenlehre, kann Chriſtus, wenn er nach der Kirchenlehre der abſolute Gott ſelbſt iſt, das Göttliche nur *potentia*, nur als Princip, in ſich haben, hat nicht

werden soll. Daß sie als eine Unmöglichkeit im System erscheint, wird gleichfalls dem System zum besondern Vorwurf gemacht, obgleich sich auch hierin nur die Unmöglichkeit der Sache selbst darstellt. Gleichwie das Endliche nach Hegel, wird gesagt [21]), nicht anders gesezt seyn könne, denn als die unangemessene Verwirklichung der Idee, so müsse ja auch nach der Lehre des Systems jedes sich entwickelnde geistige Wesen die Entzweiung durchlaufen, und in den Gegensaz von Natur und Geist hineintreten. Alle Naturen, sage Hegel, müssen aus ihrer Unschuld heraustreten, es müsse zu einer Entzweiung kommen, in welcher das Ansich ein Anderes, Fremdes, werde für die Subjectivität, und so erst könne dann, durch die Rückkehr der Subjectivität in ihr Ansich, ihren Lebensgrund, durch Aufhebung dieser Subjectivität, als einer mit dem Ansich entzweiten, die Versöhnung des Geistes eintreten, in welcher die Subjectivität sich selbst in der Objectivität, dem Ansich, finde. Werde so der Begriff der Entwicklung wesentlich an den der Entzweiung geknüpft, so sey deutlich, daß von einem sündlosen Gottmenschen nicht die Rede seyn könne. Läßt aber dieser Begriff der Unsündlichkeit sich

---

Dorner selbst gegen die Schleiermacher'sche Christologie ganz besonders die Einwendung erhoben, daß sie die absolute Persönlichkeit auf die Bedeutung eines Princips herabseze (vgl. oben S. 880.)? In allem diesem kann ich nur Unklarheit, Verwirrung, Widerspruch, die bekannte Weise der neuesten speculativen Theologie sehen, welche, um orthodox und speculativ zugleich zu seyn, die Interessen der Orthodoxie und der Speculation am besten so zu vereinigen weiß, daß sie, was sie hier behauptet, dort wieder läugnet, und ebenso umgekehrt. Man darf nur den Widerspruch nicht scheuen, so kann man es allen recht machen, als Verfechter der orthodoxen Theologie gelten und doch zugleich auf der Höhe der modernen Speculation stehen.

21) Dorner a. a. O. S. 423.

philoſophiſch nicht rechtfertigen, weil er dem Weſen des endlichen Geiſtes widerſtreitet, ſo bleibt nichts anders übrig, als zum abſoluten Wunder ſeine Zuflucht zu nehmen, wenn jener Begriff ſchlechthin feſtgehalten werden ſoll. Und doch muß es, was auch gegen Schleiermacher gilt, an ſich ſchon als eine ſchlechte Faſſung des Begriffs der Unſündlichkeit angeſehen werden, ſie nur als reine unmittelbare Identität mit ſich ſelbſt zu nehmen. Warum ſoll denn die Unſündlichkeit nur reine ſchlechthinige Negation der Sünde ſeyn, und nicht vielmehr die aufgehobene, zu keinem beharrlichen Zuſtand, keiner objectiven Wirklichkeit gewordene Sündlichkeit? In dieſem Sinne allein hat die Unſündlichkeit ihre wahrhaft ſittliche Bedeutung als freie That des Geiſtes, in jenem andern Sinn aber iſt ſie natürliche Unmittelbarkeit, ein unfreier Zuſtand des Geiſtes, in welchem Natur und Geiſt noch ſchlechthin Eins ſind.

Wenn nun aber die Idee der gottmenſchlichen Einheit mit einem einzelnen Individuum nicht ſchlechthin Eins gedacht werden kann, wird nicht dadurch, muß weiter gefragt werden, ſowohl der abſolute Character des Chriſtenthums überhaupt, als auch die ſpecifiſche Würde der Perſon Chriſti völlig aufgehoben? Auch dieß wird von den Gegnern behauptet. Das Syſtem ſtatuire, wird in erſterer Beziehung geſagt, eine Selbſterlöſung des Menſchen. Wie Kant die Selbſterlöſung durch den Willen geſchehen laſſe, ſo geſchehe ſie bei Hegel durch das Denken. Dieß mache im Geringſten keinen Unterſchied, die Hauptſache ſey, daß jeder von beiden dem Menſchen ohne das Mittleramt Chriſti in immanentem Fortſchritt die Macht der Selbſterlöſung zuſchreibe. Auch der Begriff der Verſöhnung und Wiedergeburt könne daher nur rein theoretiſch gehalten werden. Die Verſöhnung könne nichts anders ſeyn, als die Erkenntniß, daß unſer Anſich weſentlich göttlich ſey. Von einer Veränderung des Lebens, von einer Entwicklung oder Umgeſtaltung des adamitiſchen Seyns ſey

keine Rede, das ſich Entwickelnde falle blos auf die theoretiſche Seite, in das Bewußtſeyn. Das Object des Bewußtſeyns bleibe unverändert ſich ſelbſt gleich, nur die Anſichtsweiſe von demſelben rectificire ſich, denn während anfangs das Anſich nicht als weſentlich göttlich erkannt ſey, berichtige ſich nun dieſes dem Subject, und darin habe es ſeine Verſöhnung. Dieß ſey eine Verflachung der chriſtlichen Idee von der Wiedergeburt des alten Menſchen zu einem neuen. Die alte Menſchheit brauche nur in ihren eigenen Grund denkend einzugehen, ſo ſoll die Verſöhnung geſtiftet ſeyn. Alles werde ſo einſeitig unter die Form des Denkens geſtellt, und der ganze Proceß der Wiedergeburt blos betrachtet als eine Entwicklung des Bewußtſeyns von dem ſich gleichbleibenden Weſen des Menſchen [22]). Auch dieſe Einwendungen beruhen auf einer ſehr einſeitigen Betrachtungsweiſe. Von einer pelagianiſchen Selbſterlöſung könnte nur dann die Rede ſeyn, wenn das Denken, durch das der Menſch ſeiner Einheit mit Gott ſich bewußt wird, das Denken des einzelnen Menſchen und eine rein ſubjective Thätigkeit deſſelben wäre, allein das Denken iſt ja bei Hegel das allgemeine ſubſtanzielle Weſen des Geiſtes ſelbſt, dasjenige Element, in welchem der Geiſt aus ſeiner Endlichkeit zur Unendlichkeit ſeines Weſens ſich erhebt. Man könnte daher in jedem Fall nur von einer Selbſterlöſung des Geiſtes reden, dieſe ſelbſt aber wäre nichts anders, als der immanente Proceß, durch welchen der Geiſt ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Daß aber dieſer Proceß theoretiſcher Natur iſt, oder dadurch erfolgt, daß der endliche Geiſt ſeines an ſich ſeyenden Weſens ſich bewußt wird, ſollte dem Syſtem am wenigſten zum Vorwurf gemacht werden, da ja auch die kirchliche Lehre auf gleiche Weiſe eine objective und ſubjective Seite unterſcheiden muß, die an ſich ſeyende Verſöhnung oder Erlöſung, die erſt dadurch ſich rea-

22) Dorner a. a. O. S. 418 f.

liſirt, daß ſie in das Bewußtſeyn des Subjects vermittelſt des Glaubens aufgenommen wird. Schon daraus erhellt auch das Falſche der Behauptung, daß hier von einer Veränderung des Lebens gar nicht die Rede ſeyn kann. Warum ſollte denn, ſobald einmal dem Menſchen das Bewußtſeyn ſeiner Einheit mit Gott aufgegangen iſt, dieſes Bewußtſeyn nicht ebenſo beſtimmend und ſein ganzes Leben durchdringend und umändernd gedacht werden können, wie dieß vom Glauben gilt? Daß aber das Weſen des Menſchen nicht an ſich ein anderes wird, ſezt ja auch das Chriſtenthum voraus, wenn ihm die Erlöſung und Wiedergeburt nicht eine neue Schöpfung, ſondern die Erneuerung zu der urſprünglichen Natur des Menſchen iſt. Auch nach der kirchlichen Lehre hätte Gott in Chriſtus nicht Menſch werden können, wenn nicht die menſchliche Natur an ſich dieſer Einheit mit Gott fähig wäre, und wenn es nicht auf der andern Seite zum Weſen Gottes gehörte, ſich in der menſchlichen Natur zu offenbaren und Menſch zu werden. Ohne dieſe an ſich ſeyende Einheit des Menſchen mit Gott kann auch keine Verſöhnung gedacht werden, da ja die Verſöhnung nichts anders iſt, als die Wiederherſtellung der Einheit. Nur folgt daraus, daß der Menſch an ſich mit Gott verſöhnt iſt, keineswegs, daß das zu dieſem Anſich der Verſöhnung Hinzukommende überflüſſig und bedeutungslos iſt. Man würde dabei völlig vergeſſen, daß die Religion ihrem Weſen nach nichts anders iſt, als Offenbarung und Verwirklichung des an ſich Seyenden für das Bewußtſeyn. Was an ſich iſt, hat ſeine wahre Realität darin, daß es auch für den Geiſt iſt, im Bewußtſeyn des Geiſtes zu ſeiner Exiſtenz und Wirklichkeit gelangt. Hiemit iſt nicht nur die das Weſen des Chriſtenthums betreffende Einwendung widerlegt, ſondern zugleich auch jene andere, daß durch die Hegel'ſche Chriſtologie die ſpecifiſche Würde Chriſti ganz aufgehoben werde. Die individuelle Perſönlichkeit ſey ganz Nebenſache, die Idee führe

ihr Werk fort durch immer andere Werkzeuge. Soll bei Einem ſtehen geblieben, auf die Thätigkeit Eines ein beſonderes Gewicht gelegt werden, ſo könne dieß offenbar nur ſo geſchehen, wenn die Idee von der allgemeinen Gottmenſchheit ſich näher dahin beſtimme, daß es eine verſchiedene Weiſe des Theilhabens an ihr gebe, und daß der Erſte, in welchem ſie realiſirt war, nicht blos empiriſche, ſondern allgemeine Bedeutung für das ganze Geſchlecht, alſo metaphyſiſche habe. Eine allgemeine Bedeutung hat aber Chriſtus auch dann, wenn er die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen zwar nicht objectiv als Gottmenſch im kirchlichen Sinne in ſich darſtellt, wohl aber ſubjectiv für das Bewußtſeyn der Menſchheit vermittelt, ſofern er es iſt, durch deſſen Perſon und Geſchichte dieſe Einheit zuerſt in das Bewußtſeyn der Menſchheit eintrat. Auch ſchon dieſe hiſtoriſche Stellung der Perſon Chriſti gibt ihr eine ſpecifiſche Würde, welche kein anderer mit Chriſtus theilen kann. Er iſt und bleibt auf abſolute Weiſe derjenige, durch deſſen Vermittlung die das Chriſtenthum als abſolute Religion beſtimmende Idee der Einheit Gottes und des Menſchen im Bewußtſeyn der Menſchheit ihre geſchichtliche Realität erhalten hat.

Das negative Reſultat der bisherigen Entwicklungsgeſchichte des Dogma ſtellt ſich in dem Hegel'ſchen Syſtem in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit und Evidenz heraus, die Incongruenz des Individuums mit der Idee der Gottmenſchheit. Keineswegs aber fällt bei Hegel, wie dieß bei Schleiermacher zu ſeyn ſcheint, wenn die Einheit des Urbildlichen und Geſchichtlichen ſich als eine unhaltbare erweist, mit dem Individuum des Gottmenſchen die Idee der Gottmenſchheit. Die objective Realität dieſer Idee ſteht bei Hegel darin feſt, daß ſie das Weſen des Geiſtes ſelbſt iſt; der Gottmenſch iſt der in ſeiner Endlichkeit zugleich unendliche Geiſt. Indem aber auf dieſe Weiſe der Gottmenſch des kirchlichen Glaubens in die Idee und das von der Idee weſentlich verſchie-

dene Individuum als ſeine beiden Elemente ſich auflöst, hat er gleichwohl ſeine eigenthümliche Bedeutung darin, daß er die nothwendige Vermittlung zwiſchen der an ſich ſeyenden Idee und dem geſchichtlich gewordenen Bewußtſeyn derſelben iſt. Der Gottmenſch des kirchlichen Glaubens iſt das objectivirte Bewußtſeyn der Idee des Gottmenſchen: in ihm ſchaut der Geiſt ſich ſelbſt als Geiſt in ſeinem abſoluten Weſen als abſolutes Selbſt an. Dieſe Anſchauung geſchieht im Glauben: im Glauben iſt an ſich die ſpeculative Idee der Weſens-Einheit Gottes und des Menſchen enthalten, und im Glauben objectivirt ſich dieſe Idee für das Bewußtſeyn der Menſchheit, um aus dieſer Objectivirung, in welcher die Idee dem Bewußtſeyn gegenſtändlich wird, in das Selbſtbewußtſeyn des Subjects einzugehen. Der Gottmenſch des kirchlichen Glaubens hat daher bei Hegel eine weſentlich ſpeculative Bedeutung darin, daß er ein nothwendiges Moment in dem Proceſſe der Selbſtvermittlung des Geiſtes iſt. Dieß iſt der eigenthümliche Standpunct der Hegel'ſchen Chriſtologie, aber auch der Punct, von welchem nun wieder zwei divergirende Anſichten ausgehen. Nicht das Bewußtſeyn des Individuums, in welchem die Einheit Gottes und des Menſchen offenbar geworden, will Hegel conſtruiren, ſondern nur das Bewußtſeyn derjenigen, für welche jenes Individuum der Gottmenſch war. Dieß, daß der abſolute Geiſt ſich die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns an ſich und damit auch für ſein Bewußtſeyn gegeben, erſcheint ſo, daß es der Glaube der Welt iſt, daß der Geiſt als ein Selbſtbewußtſeyn, d. h. als ein wirklicher Menſch da iſt. Erſt wenn der wirkliche Weltgeiſt zu dieſem Wiſſen von ſich gelangt iſt, tritt dieß Wiſſen auch in ſein Bewußtſeyn und als Wahrheit ein [23]).

---

23) D. h., wie Strauß (Gl.lehre Bd. 2. S. 219.) dieſen Saz erläuternd ausdrückt, wenn die Menſchheit in ihrer Entwicklung zur Production dieſes Bewußtſeyns reif geworden, ſo äuſſert

Ueber dieſen von Hegel ſchon in der Phänomenologie [24]) ausgeſprochenen Saz geht die Hegel'ſche Chriſtologie nicht hinaus, ſie bleibt demnach nur dabei ſtehen, daß Chriſtus für den Glauben der Welt der Gottmenſch geworden iſt, was aber hinter dieſem Glauben objectiv liegt in Beziehung auf die Perſon Chriſti, läßt ſie auf ſich beruhen, und trennt dieſes Anſich der Perſon Chriſti von demjenigen, was er für den Glauben und im Glauben iſt, ungefähr ebenſo wie die Kant'ſche Philoſophie zwiſchen dem unbekannten Ding an ſich und der für das Bewußtſeyn allein exiſtirenden Erſcheinung unterſcheidet. Entweder kann man nun geradezu ſagen, daß dieſem Glauben eigentlich nichts objectiv entſpreche, daß die ganze Erſcheinung und Perſönlichkeit Chriſti nur der zufällige Anlaß geweſen ſey, von welchem aus der Glaube an den Gottmenſchen ſich entwickelt habe, daß alſo beide in einem rein äuſſerlichen Verhältniß zu einander ſtehen, oder man kann auf der andern Seite den Verſuch machen, beide ſoviel möglich in ein inneres Verhältniß zu einander zu ſezen, Chriſtus alſo ſeiner Perſon nach objectiv für das zu halten, was er als Gottmenſch für den Glauben iſt. Dieſe leztere Anſicht läßt verſchiedene Modificationen zu, das Extrem iſt, wenn man auf dieſem Wege wieder auf den Gottmenſchen der kirchlichen Lehre zurückkommt, demnach den idealen und den hiſtoriſchen Chriſtus geradezu identificirt.

Die erſtere Anſicht hat Strauß als die wahre Conſequenz, oder den wahren Sinn der Hegel'ſchen Chriſtologie in Anſpruch genommen [25]). Daß der abſolute Inhalt der

---

ſich dieſe Reife als die ſchlechthinige Geneigtheit der Welt, in irgend einer ausgezeichneten Perſönlichkeit jene Einheit des Göttlichen und Menſchlichen als verwirklicht vorauszuſezen.

24) S. 568.

25) In der bekannten Schlußabhandlung zum Leben Jeſu, die ich hier abſichtlich in der erſten Ausgabe zu Grunde lege, da in

Chriſtologie an die Perſon und Geſchichte eines Einzelnen geknüpft erſcheint, hat, wie Strauß behauptet, nur den ſpeculativen Grund, daß dieſes Individuum durch ſeine Perſönlichkeit und ſeine Schickſale Anlaß wurde, jenen Inhalt in das allgemeine Bewußtſeyn zu erheben. Die Geiſtesſtufe der alten Welt und des Volkes zu jeder Zeit vermöge die Idee der Menſchheit nur in der concreten Figur eines Individuums anzuſchauen. Wie der Gott des Plato, auf die Ideen hinſchauend, die Welt bildete, ſo habe der Gemeinde, indem ſie, veranlaßt durch die Perſon und Schickſale die Jeſu, das Bild ihres Chriſtus entwarf, unbewußt die Idee der Menſchheit in ihrem Verhältniß zur Gottheit vorgeſchwebt. Die Wiſſenſchaft unſerer Tage aber könne das Bewußtſeyn nicht länger unterdrücken, daß die Beziehung auf ein Individuum nur zur zeit = und volksmäßigen Form dieſer Lehre gehöre. Durch die allgemeinen Säze von Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur werde die Erſcheinung einer Perſon, in welcher dieſe Einheit auf ausſchließende Weiſe individuell vorhanden geweſen wäre, nicht im Mindeſten denkbarer, als in der kirchlichen Chriſtologie. Könne man ſich denken, daß der göttliche Geiſt in ſeiner Entäuſſerung und Erniedrigung der menſchliche, in ſeiner Einkehr in ſich und Erhebung über ſich der göttliche ſey, ſo könne man ſich deßwegen nicht vorſtellen, wie göttliche und menſchliche Natur die verſchiedenen und doch verbundenen Beſtandtheile einer geſchichtlichen Perſon ausgemacht haben könne; ſehe man den Geiſt der Menſchheit in ſeiner Einheit mit dem göttlichen im Verlauf der Weltgeſchichte ſich immer vollſtändiger als die Macht über die Natur bethätigen, ſo ſey dieß etwas ganz anderes, als einen einzelnen Menſchen für einzelne willkürliche Handlungen mit ſolcher Macht ausgerü-

---

ihr der Gegenſaz jener beiden Anſichten am reinſten und ſchärfſten ausgeſprochen iſt.

ſtet zu haben, vollends aus der Wahrheit, daß die aufgehobene Natürlichkeit das Auferſtehen des Geiſtes ſey, werde die leibliche Auferſtehung eines Individuums niemals folgen. Indem ſo der ſpeculative Inhalt der Chriſtologie von dem Individuum völlig losgetrennt wird, erhält man dadurch erſt das Recht, dieſem Inhalt ein anderes Subject zu geben, d. h. an die Stelle des Individuums das Allgemeine, die Gattung, zu ſezen. Auch in dieſer Beziehung hat Strauß die Hegel'ſche Chriſtologie wenigſtens auf ihren beſtimmten Ausdruck gebracht. Der Schlüſſel der ganzen Chriſtologie iſt, ſagt Strauß, daß als Subject der Prädicate, welche die Kirche Chriſto beilegt, ſtatt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantiſch unwirkliche, geſezt wird. In einem Individuum, einem Gottmenſchen gedacht, widerſprechen ſich die Eigenſchaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Chriſto zuſchreibt, in der Idee der Gattung ſtimmen ſie zuſammen. Die Menſchheit iſt die Vereinigung der beiden Naturen, der menſchgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäuſſerte unendliche und der ſeiner Endlichkeit ſich erinnernde endliche Geiſt, ſie iſt das Kind der ſichtbaren Mutter und des unſichtbaren Vaters, des Geiſtes und der Natur, ſie iſt der Wunderthäter, ſofern im Verlauf der Menſchengeſchichte der Geiſt ſich immer vollſtändiger der Natur im Menſchen, wie auſſer demſelben bemächtigt, dieſe ihm gegenüber zum machtloſen Material ſeiner Thätigkeit heruntergeſezt wird; ſie iſt der Unſündliche, ſofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloſer iſt, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geſchichte aufgehoben iſt; ſie iſt der Sterbende, Auferſtehende und zum Himmel Fahrende, ſofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geiſtiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit, als perſönlichen, nationalen und weltlichen Geiſtes, ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiſte des Himmels hervorgeht.

Seitdem der berühmte Verfaſſer des Lebens Jeſu die erwähnte Frage zuerſt zur Sprache gebracht und in einer Reihe von kritiſchen Unterſuchungen ſchärfer in's Auge gefaßt hat [26]), kann kein Zweifel mehr darüber ſeyn, wie ſich ſeine Chriſtologie zur Hegel'ſchen Lehre verhält. Widerſtreitet es allen Principien des Hegel'ſchen Syſtems, die Realität der Idee der gottmenſchlichen Einheit auf ausſchließliche Weiſe in ein einzelnes Individuum zu ſezen, ſo kann die Frage nur ſeyn, was in dem Individuum der Perſon Chriſti vorausgeſezt werden muß, wenn durch den Glauben an ihn, als den Gottmenſchen, die Idee der Einheit Gottes und des Menſchen für das Bewußtſeyn der Menſchheit vermittelt worden ſeyn ſoll, in welcher Beziehung nicht geläugnet werden kann, daß die ſtrenge Conſequenz des Syſtems nicht weiter als jenes Minimum erfordert, welches Strauß in dem Individuum der Perſon Chriſti vorausſezt. Vom ſpeculativen Standpunct aus genügt es an der Annahme, daß dieſes Individuum irgendwie, ſey es auch auf zufällige Weiſe, das Object des Glaubens geworden iſt. In jedem Falle iſt es nicht mehr eine ſpeculative, ſondern nur eine hiſtoriſche, auf dem Wege der hiſtoriſchen Kritik zu erledigende Frage, wie viel über jenes Minimum hinaus, als der wirkliche Inhalt des Selbſtbewußtſeyns Chriſti anzuſehen iſt, wie ja auch ſchon dieß nur eine geſchichtlich gegebene Wahrheit iſt, daß überhaupt dieſes beſtimmte Individuum, die Perſon Jeſu von Nazareth, dieſe hohe Bedeutung für den Glauben und das Selbſtbewußtſeyn der Menſchheit hat.

Den Gegenſaz zu der Strauß'ſchen Chriſtologie, welche ſomit nur als die Hegel'ſche in ihrer ſtrengſten Conſequenz angeſehen werden kann, bilden diejenigen, welche, auf derſelben Grundlage ſtehend, der Speculation zwar zugeben, daß die Idee des Gottmenſchen, ſpeculativ betrachtet, nur

26) Beſonders in den Streitſchriften 1838.

in der Menschheit sich verwirklichen könne, zugleich aber darauf bestehen, daß die Idee dann erst wahrhaft realisirt sey, wenn sie nicht blos bei dem Allgemeinen der Gattung stehen bleibe, sondern, darüber hinausgehend, in der vollen Persönlichkeit eines einzelnen Individuums sich abschließe. Auf dieser Seite der Hegel'schen Schule stehen vor allen andern Conradi und Göschel.

Conradi hat den so eben bezeichneten Weg schon vor der Erscheinung des Strauß'schen Werks eingeschlagen [27]). Die ganze Entwicklung des religiösen Bewußtseyns faßte Conradi als den Gegensaz der Offenbarung und des Selbstbewußtseyns auf. Sie ist auf der einen Seite die Bewegung des an den Menschen sich hingebenden Gottes, eine immer höhere Subjectivirung der Substanz durch die Explication des göttlichen Lebens, auf der andern die Bewegung des Menschen zu Gott dadurch, daß der menschliche subjective Geist seinem innern Wesen, der Substanz, Gott oder dem Begriff der Religion, immer näher kommt. Daher kann der Begriff, welcher durch diese beiden, in einander übergehenden und sich durchdringenden Bewegungen zur Wirklichkeit kommen soll, nur der der Gottmenschheit seyn. Erst in der Person des Gottmenschen bringt es der Menschengeist zur absoluten Dahingabe an Gott und zur freien Subjectivität und Persönlichkeit, erst in ihm ist Gott, das Ansich menschlicher Natur, oder das Allgemeine in vollendeter Persönlichkeit verwirklicht und offenbar. Die ganze Religionsgeschichte, werde sie aus dem Gesichtspunct der Offenbarung oder des Selbstbewußtseyns betrachtet, ist die Bewegung zu dem Punct, auf welchem die Idee der Gottmenschheit sich realisirt. Die Seite der Allgemeinheit, oder der Substanz, stellt sich in den orientalischen Religionen dar, namentlich der hebräischen, die der

27) In der Schrift: Selbstbewußtseyn und Offenbarung, oder die Entwicklung des religiösen Bewußtseyns. 1831.

Beſonderheit in den occidentaliſchen, d. h. der griechiſchen. Um zu begreifen, was auf dieſem Wege für das kirchliche Dogma erzielt werden ſoll, darf man nur näher betrachten, wie auf der Grundlage dieſer Theorie die übernatürliche Erzeugung Jeſu deducirt worden iſt [28]). Die menſchliche Natur ſoll in ihren beiden damaligen Hauptformen als Heidenthum und Judenthum die Fähigkeit, den Gottmenſchen zu produciren, nicht gehabt haben. In der heidniſchen Römerwelt ſeyen die natürlichen Beſtimmtheiten der menſchlichen Natur getilgt, und zu einer gleichförmigen Allgemeinheit erhoben worden, welche der menſchlichen Natur die producirende und zeugende Kraft habe benehmen müſſen. Sey ſomit weder die individuelle Geſchlechtsthätigkeit, durch welche unmittelbar auch die natürliche Beſchränktheit und der allgemeine Zuſammenhang der Sündhaftigkeit geſezt werde, im Stande, die Perſönlichkeit hervorzubringen, in der die menſchliche Natur in ihrer wahren Allgemeinheit, d. h. in der Einheit mit ihrem abſoluten Weſen ſey, noch die menſchliche Natur in ihrer reinen Abſtraction (dem Gefühl der Gottentfremdung im ſpätern Heidenthum), könne auch das Werden jener Perſönlichkeit in der Religion des A. T. als dieſes Werden durch ſich ſelber es nie zur Gegenwart des Daſeyns bringen, könne alſo die menſchliche Natur weder für ſich noch in der reinen Bewegung zu ihrem abſoluten Weſen die Einheit mit dieſem bewirken, ſo habe der Begriff, deſſen Nothwendigkeit für das Selbſtbewußtſeyn in jener Bewegung lag (der Begriff der Einheit göttlicher und menſchlicher Natur), den reellen exiſtirenden Ausdruck dieſer Nothwendigkeit nur durch ſich ſelbſt ſezen können. Die That ſey daher ſelbſt eine urſprüngliche, eine Schöpfung. Die menſchliche Natur in ihrer Abſonderung und in ihrer Beziehung auf ihre Wahr-

28) In der bekannten Recenſion des Strauß'ſchen Lebens Jeſu, in den Jahrb. für wiſſ. Kritik. 1835. Dec. 892 f.

heit habe zu dieser Schöpfung nicht positiv beitragen können, als nur durch ihre Empfänglichkeit; so habe der Mensch, in welchem die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur erschienen sey, zur Mutter die Jungfrau, zum Vater den Geist, der die absolute Nothwendigkeit von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur sey. Welche Reihe von Willkürlichkeiten und Ungereimtheiten diese vermeintliche Deduction der Realität der Idee des Gottmenschen enthält, hat Strauß auf gebührende Weise gezeigt [29]). Am Ende läuft alles auf das Argument hinaus: weil die menschliche Natur durch Vermittlung von Individuen nur Beschränktes zu produciren im Stande ist, kann Jesus, als Individuum, nicht durch die natürliche Geschlechtsthätigkeit erzeugt seyn. Daß aber in Jesus, als Individuum, nichts Beschränktes seyn könne, ist die völlig unerwiesene Voraussezung. Schon dadurch hebt diese Deduction sich selbst auf, auch abgesehen davon, daß die Erzeugung eines Individuums ohne Vermittlung von Individuen ein sich selbst widersprechender Begriff ist. Wie sehr es einer solchen Theorie an allem vernünftigen Zusammenhang fehlt, gibt Conradi selbst zu, wenn er in einer neuern Schrift [30]) die rationalistische Glaubigkeit darüber tadelt, daß sie die Geburt aus dem Geiste unter den Begriff des Wunders stellend, sie für einen unmittelbaren, ausser allem Zusammenhang mit der menschlichen Zeugung stehenden, Act göttlicher Thätigkeit erkläre, und zwar aus dem Grunde, weil sonst die Unsündlichkeit Christi nicht zu begreifen wäre. Die Geburt aus dem Geiste sey die eigenthümliche Weise, wie die menschliche Individualität überhaupt in's Daseyn trete, die Geburt des Menschen in ihrem Unterschied von der vernunftlosen Creatur, und um dieses

29) Streitschriften 3. S. 109 f.

30) Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. 1839.

Zuſammenhangs willen mit dem Geiſte der Menſchheit, der an ſich perſönlich ſey und ſich als ſolchen in der Menſchheit vorausſeze, ſey die Geburt Chriſti als die volle Wirklichkeit der menſchlichen Geburt, die Menſchwerdung in ihrem allgemeinen Sinne zu nehmen. Ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Geburt Chriſti und der anderer Menſchen ſoll demnach nicht behauptet werden [31]); dadurch ſoll jedoch die eigentliche Aufgabe, um welche es zu thun iſt, die perſönlich individuelle Exiſtenz des Gottmenſchen darzuthun, keinen Eintrag erleiden. Conradi rühmt es als das große, nicht genug erkannte, Verdienſt der Strauß'ſchen Schlußabhandlung, den Begriff der Menſchheit, als der wirklichen Gegenwart des Geiſtes, und den Boden, in welchem die Perſönlichkeit ihre Wurzel habe, in ſeiner Allgemeinheit ausgeſprochen zu haben. Daß die Menſchwerdung Gottes, die Perſönlichkeit Chriſti, ihre Realität an und nicht über und auſſer der Menſchheit habe, dieß ſey ihre Wahrheit an ſich, aber ſie ſey es auch nur in ihrer Grundlage, in ihrem Anfange, nicht in ihrer Verwirklichung, nicht in ihrer Vollendung. Es ſey nun vielmehr die Aufgabe der Philoſophie und näher der ſpeculativen Theologie, von dieſem Puncte aus weiter zu gehen, den Begriff der Menſchheit, als die Wirklichkeit des perſönlichen Geiſtes, bis dahin fortzuführen, daß erkannt werde, wie dieſer Begriff in ſeiner Entwicklung ſich nothwendig zum Begriff des perſönlichen Geiſtes vollende, oder vielmehr in ihm erſt zu ſeiner Wahrheit gelange [32]). Den ſpeculativen „Begriff des Gottmenſchen findet Conradi darin, daß der rationaliſtiſche Begriff eines menſchlichen Individuums mit höchſt möglicher Vollkommenheit übergehe in den eines Menſchen, der in ſich die Realität des Begriffs der Menſchheit trage,

---

31) A. a. O. S. 275.
32) Vorr. S. XIII.

und weil die Idee der Gottheit sich nur in und durch die Menschheit realisire, in seiner Menschheit zugleich die Wirklichkeit der göttlichen Substanz sey. Als einzelner Mensch habe er nur in formeller Hinsicht Princip der Wahrheit und des Lebens seyn können, durch Lehre und Beispiel, als die wirkliche Wahrheit der göttlichen Substanz sey er nun das reale Princip der Wahrheit und des Lebens. Zweck und Ziel der Idee sey Individualisirung, Verleiblichung, Durchdringung und Erfüllung der menschlichen Persönlichkeit mit sich selbst in allen ihren Einzelnheiten bis zur entferntesten Spize. So werde denn auch an der Persönlichkeit des Individuums alles bedeutsam und wesentlich: Geburt, Werden, Wirken, Leiden, Tod, Auferstehung; alle einzelnen Lebensmomente erscheinen als wesentliche Seiten ihres Begriffs und als Offenbarungen der sich darin verwirklichenden Idee Gottes und der Menschheit [33]). Man sollte nun erwarten, daß mit philosophischer Genauigkeit und Bestimmtheit nachgewiesen würde, wie alle diese Momente in dem bestimmten Individuum sind, das zugleich Gott und Mensch seyn soll. Allein dieß geschieht keineswegs, sondern es kommt zulezt alles nur darauf hinaus, daß dasselbe, was von Christus, als dem Gottmenschen, gesagt wird, ebenso gut von jedem menschlichen Individuum überhaupt gesagt werden kann, wie schon das über die Geburt Christi Gesagte beweist. Ebenso verhält es sich mit der Auferstehung. Ist, wie Conradi behauptet [34]), der Begriff der Auferstehung mit dem Begriff der Persönlichkeit identisch, heißt diesen Begriff in seiner Totalität sezen, die Auferstehung in ihrer Totalität sezen, so daß, wenn man keinen Anstand nehmen kann, in Christus die totale und vollständige Verwirklichung dieses Begriffs

33) A. a. O. S. 271.
34) A. a. O. S. 136.

der Perſönlichkeit anzuerkennen, auch kein Bedenken zu tragen iſt, ſeine Auferſtehung in dieſem vollen Sinne des Worts, in dieſer, die ganze Perſönlichkeit umfaſſenden, Totalität gelten zu laſſen, ſo iſt klar, daß die Auferſtehung in demſelben Sinne jedem Menſchen zukommt, in welchem ihm Perſönlichkeit zuzuſchreiben iſt. Die Einwendungen des abſtracten Verſtandes gegen die Möglichkeit der Auferſtehung, die auf dem unmittelbaren Widerſpruch des Todes und des Lebens fußen, ſollen ſich ſchon durch den Begriff der Auferſtehung ſelbſt erledigen. Denn in dieſer liege ſchon dieſes, daß kein abſoluter Abbruch des Lebens vom Tode geſchehen, denn das Leben ſoll ja auferſtehen. Die Auferſtehung ſey alſo weſentlich Continuität, ſtetiger, die Störung und Unterbrechung aufhebender Lebensproceß. Denn die Auferſtehung, als Auferſtehung des Geiſtes aus dem Tode des Leibes, habe weſentlich die Bedeutung, daß der Geiſt ſich ſelbſt, durch fortſchreitende ſtetige Vermittlung mit ſich ſelbſt, ſeine angemeſſene Leiblichkeit erzeugt, d. h. die äuſſere Leiblichkeit in die innere umwandelt, ſo daß alſo jene in dieſer aufgehoben, dem Weſen nach, erhalten bleibe, und ſomit der Gegenſaz des Innern und Aeuſſern zum bloßen Schein herabgeſezt ſey; die Auferſtehung Chriſti ſey ſomit von der Auferſtehung des geiſtigen Menſchen überhaupt nicht weſentlich verſchieden, indem das Weſen dieſer darin beſtehe, daß in der Verwirklichung des Geiſtes zur individuellen Perſönlichkeit die Subſtanz der äuſſern Leiblichkeit verinnert werde, wobei der Unterſchied zwiſchen der innern und äuſſern Leiblichkeit noch als ein negativer Reſt erſcheine, welcher, je nachdem dieſe Verinnerung mehr oder minder vollſtändig ſey, noch die Bedeutung einer wirklichen Differenz habe, und darum das Gefühl des wirklichen Todes mit ſich führe, in der vollkommenen Entwicklung der Perſönlichkeit Chriſti aber völlig aufgegangen und ſomit zum bloßen Schein, zum verſchwindenden Moment herabgeſezt ſey. — Auch hier iſt leicht zu ſehen,

daß, wenn auf dieſe Weiſe der Begriff der Auferſtehung, als Durchdringung des Leibs durch den Geiſt, oder des Aeuſſern durch das Innere, von einer Auferſtehung des Leibs auf eine Auferſtehung des Geiſtes zurückgeführt wird, in Beziehung auf die Auferſtehung Chriſti entweder nur etwas ganz Allgemeines, oder ſchlechthin nichts geſagt iſt. Denn wie ſoll daraus, daß es eine Auferſtehung des Geiſtes in einem Sinne gibt, in welchem ſie von jedem Menſchen geſagt werden kann, folgen, daß Chriſtus auf die Weiſe auferſtanden iſt, wie die evangeliſche Geſchichte von ihm erzählt? Entweder iſt alſo die Auferſtehung Chriſti auch nur jenes Allgemeine und Chriſtus ebendeßwegen von allen andern Menſchen nicht ſpecifiſch verſchieden, oder ſie iſt etwas ganz anderes, was ſich nicht unter jenen allgemeinen Begriff bringen läßt, und in dieſem Falle fehlt die ſpeculative Rechtfertigung des Begriffs des Gottmenſchen. Gerade dasjenige, worauf es vor allem ankommt, wenn der Gottmenſch im kirchlichen Sinn ſpeculativ conſtruirt werden ſoll, bleibt völlig unbegriffen, und es iſt auch gar nicht einzuſehen, wie aus den Vorausſezungen, von welchen man ausgeht, das gewünſchte Reſultat ſich ergeben ſoll. Das Hauptmoment ſoll in dem allgemeinen Saze liegen, daß die Idee ſich verwirklichen, verleiblichen, individualiſiren muß. Wenn man nun aber mit allem Nachdruck geltend macht, daß in der Idee der Menſchheit der Begriff der Perſönlichkeit an ſich realiſirt iſt, daß eine Perſönlichkeit, man nenne ſie, wie man wolle, göttliche oder menſchliche, auſſer der Verbindung mit der Menſchheit und den Bedingungen ihrer Exiſtenz und ihrer Entwicklung, ein bloßes Abſtractum ſey, daß Gott ſelbſt nur in der Menſchheit perſönlich ſey, was alſo für die Menſchheit Wahrheit und Realität haben ſoll, nicht von auſſen in ſie hineinkommen könne, vielmehr ihrem Geiſt immanent und aus ſeinem Grunde hervorgebracht ſeyn müſſe, weil der Begriff der Menſchheit kein leerer Begriff, ſondern

eine weſentlich concrete, mit dem von ihr ſelbſt producirten Inhalt erfüllte, Idee ſey u. ſ. w. [35]), warum ſoll nicht eben dieß als die Verwirklichung der Idee anzuſehen ſeyn? Will man gleichwohl einen weiteren Schritt durch den Saz thun, daß die Idee nicht blos überhaupt ſich verwirklichen, ſondern auch bis zur äuſſerſten Spize der Subjectivität hindurchdringen müſſe, ſo iſt wohl zu erwägen, wie dieß zu nehmen iſt. Die Idee verwirklicht ſich allerdings nicht blos dadurch, daß ſie in einer äuſſern objectiven Exiſtenz real wird, aber das zu dem realen Seyn hinzukommende Moment kann, wie ja die Idee überhaupt, als die wahrhafte Weſenheit des Geiſtes, weſentlich Wiſſen und Selbſtbewußtſeyn iſt, nur das Wiſſen von dem realen Seyn und dem an ſich Seyenden ſeyn. Realiſirt hat ſich daher die Idee in dem vollen Begriff der Perſönlichkeit, wenn ſie in wiſſenden Subjecten zum ſubjectiven, ſelbſtbewußten Geiſte wird, und wenn auch der Inhalt dieſes Selbſtbewußtſeyns nur die an ſich ſeyende Einheit Gottes und der Menſchen ſeyn kann, ſo iſt dieſes gottmenſchliche Bewußtſeyn der weſentliche Character der Menſchheit ſelbſt, in welcher Gott erſt dadurch wahrhaft perſönlich wird, daß die Menſchheit nicht blos an ſich mit Gott Eins iſt, ſondern dieſer Einheit ſich auch bewußt iſt. Für einen Gottmenſchen, als Individuum in dem ausſchließenden Sinn der kirchlichen Lehre, iſt demnach auch in dieſer Deduction durchaus keine Stelle, auſſer ſofern das Bewußtſeyn dieſer Einheit ſich von einem beſtimmten Individuum aus der Menſchheit mitgetheilt hat, daß aber in dieſem Individuum ſelbſt das Bewußtſeyn der Einheit Gottes und des Menſchen die abſolut intenſivſte Stärke gehabt haben, und vermöge ſeiner, das ganze Seyn und Leben deſſelben beſtimmenden, Energie mit abſoluter Unſündlichkeit verbunden geweſen ſeyn müſſe, ſo wie auch mit den übrigen Eigenſchaften, die die

35) A. a. O. S. 254.

kirchliche Lehre zur Persönlichkeit Christi rechnet, sind gleichfalls Folgerungen, zu welchen in den Prämissen nicht die geringste Berechtigung liegt. Diese speculative Christologie unterscheidet sich von der kirchlichen nur dadurch, daß sie ihren Weg durch den Begriff der Menschheit nimmt. Welches speculative Interesse kann man aber haben, wenn einmal die Realität der Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in die Menschheit gesezt wird, diesem Gattungsbegriff noch das Individuum des Gottmenschen zur Seite zu sezen? Hat der Gottmensch an sich sein Daseyn in der Menschheit, so ist das weitere Moment nur das Wissen dieser Einheit, und dieses Wissen ist das wesentliche Element der Persönlichkeit des selbstbewußten Subjects.

Kaum lohnt es sich der Mühe, dasselbe Resultat an Göschel [36]) nachzuweisen, welcher gleichfalls das Falsche der Christologie des neuesten Rationalismus, oder der Strauß'schen in der Lehre erkennt, daß der wahre Christus überhaupt nicht ein einzelner Mensch sey, und zwar darum nicht, weil die Einzelnheit der Allgemeinheit, der Idee, nicht adäquat sey. Strauß halte sich bei seinem Saze, daß nur die ganze Menschheit Christus sey, daran, daß die Gattung auch eine Person sey, daß nicht allein dem Einzelnen, sondern auch dem Ganzen die Persönlichkeit zukomme. Allein dieser Persönlichkeit des Geschlechts fehle der Kern, nämlich die Individualität, die subjectioe Persönlichkeit, darum werde auch dem Menschengeschlecht nicht die volle, reale, sondern nur die moralische, ideale oder mystische Persönlichkeit zugeschrieben. Insofern sie nur moralisch sey und bleibe, sey sie zunächst nur ein anderer Name, um die Gattung als Eins, als Ganzes

36) Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf D. D. F. Strauß Christologie. 1838. Vgl. Strauß, die chr. Gl.lehre Bd. 2. S. 221 f.

zu faſſen. Es ſey kein Menſch Perſon, ohne Individuum zu ſeyn. Dieſe Individuen und Perſonen im Menſchengeſchlecht ſeyen ſolange nur viele, als ſie nicht alle ſeyen, ſie werden erſt alle, wenn die vielen Eins werden, ſie werden aber nicht Eins, wenn nicht dem Geſchlecht ſelbſt ein Individuum als Subject vorſtehe und inwohne, ein Individuum, das als Perſon alle Perſonen als Individuen durchdringe [37]). Dieſer ſo einfache als nothwendige Fortgang des Begriffs ſey es, welcher der Strauß'ſchen Chriſtologie fehle, wie kann er ihr aber fehlen, wenn es ſich hier doch einzig nur um den Saz handelt, daß der Geiſt ſich ſubjectiviren muß? Subject aber wird ja der Geiſt in allen Subjecten, in welchen die an ſich ſeyende Einheit des göttlichen und menſchlichen Geiſtes eine gewußte wird. Wenn Göſchel ſagt [38]), das Erſte ſey, daß die Einheit des Menſchengeſchlechts ſolange ein bloßer Name, ein abſtracter Collectivbegriff ſey, bis ſie in einem wirklichen Individuum, welches ſich zugleich als Subject und Perſon erweiſe, zur wirklichen Einheit gelange, und das Zweite ſey, daß ebendeßwegen dieſes Individuum nicht aus der Reihe der einzelnen, durch es vereinigten Individuen hervorgehe, ſondern über der Gattung und vor der Gattung ſey, die es ebenſowohl erſt ſchaffe, als ſodann durchdringe, indem es in ſie eingehe; das Subject, welches die vielen Subjecte eine, müſſe ihnen ebenſowohl voraufgehen, als angehören, dieſes ſey das abſolute Subject, das abſolute Subject ſey die Bedingung der moraliſchen Perſönlichkeit des Menſchengeſchlechts — ſo paßt ja alles dieß nur auf den in der Vielheit der einzelnen Subjecte ſich individualiſirenden und in ihnen als Subject ſich bethätigenden Geiſt. Auf dieſem Begriff des Geiſtes beruht auch die Strauß'ſche Chriſto-

37) A. a. O. S. 53 f.
38) A. a. O. S. 63.

logie und der Vorwurf des Nominalismus, welchen Göschel ihr macht, würde sie nur dann treffen, wenn sie nicht mit Hegel annehmen würde, daß in allen endlichen Subjecten ein und derselbe Geist sich individualisirt. In die Reihe der einzelnen Individuen aber ein Individuum hineinzustellen, welches auf eine ganz andere Weise als die übrigen Individuen schlechthin das absolute Subject seyn soll, wie Göschel thut, steht mit seinen eigenen Säzen in Widerspruch und ermangelt jeder philosophischen Consequenz. Göschel nimmt ferner die Analogie mit dem Staat zu Hülfe. Die moralische Persönlichkeit des Staats sey nur der typische Anfang seines Begriffs, zur wirklichen Persönlichkeit komme er erst in derjenigen Form, die wir Monarchie nennen, und diese Monarchie sey eben deßwegen die vollkommenste Ausbildung des Staats, weil in ihr die moralische Persönlichkeit nicht in sich fizen bleibe, sondern in einem Individuum zur Wirklichkeit und hiemit zu ihrer Bestimmung komme. Erst die Persönlichkeit des Haupts bewirke die volle Persönlichkeit des Staats. Wie nun der Staat in der Monarchie, so komme auch die Menschheit nur dadurch zur wirklichen Persönlichkeit, daß ihr ein Haupt gegeben sey, welches selbst für sich ein Individuum sey, denn aller Persönlichkeit liege wesentlich die Individualität, das unzertrennliche und untheilbare Fürsichseyn des Subjects, die Untheilbarkeit der Seele und des Leibs, zum Grunde. Das Haupt sey mithin nicht allein Seele, sondern auch Leib. Sey die allen einzelnen Individuen und Personen zu Grunde liegende Persönlichkeit nicht wirklich, nicht individuell, so würde auch weder den davon bedingten einzelnen Personen, noch der Menge derselben wirkliche Individualität und Persönlichkeit, folglich auch der Pluralität oder Menge nicht wirkliche Totalität oder Gesammtheit zugeschrieben werden können. Sey der Urmensch nicht, so sey auch der Mensch nicht, sey der Urmensch nicht Individuum, so sey der Mensch auch nicht Person. Individualität und Per-

ſönlichkeit gehören ebenſowohl zuſammen, als ſie zu unterſcheiden ſeyen. Perſönlichkeit ſey Allgemeinheit, Individualität ſey Einzelnheit, dieß ſey der Unterſchied, der Zuſammenhang ſey, daß die Perſönlichkeit die höchſte Form der Individualität ſey, die durchdringliche Offenbarung und Verklärung des Fürſichſeyns. Eben dieſe Individualität ſey daher auch zu der Perſönlichkeit des Menſchengeſchlechts weſentlich, die höchſte Perſönlichkeit müſſe die Individualität in ſich zuſammenhalten, um das Menſchengeſchlecht zur Einheit zuſammenzuhalten, jedes Collectivum ſeze eine individuelle Einheit und Ganzheit voraus, wodurch es zuſammengefaßt werde [39]). Was iſt aber, muß hier erwidert werden, dieſe Einheit anders, als eben die lebendige, nicht nominaliſtiſch gedachte, ſondern wahrhaft reale Einheit des ſich individualiſirenden, und in den einzelnen Subjecten ſich ſelbſt zum Subject beſtimmenden Geiſtes? Auch die Analogie mit dem Staat beweist daher hier nichts, vielmehr gerade das Gegentheil, da in demſelben Verhältniß, in welchem der Monarch iſt, was er ſeiner Idee nach ſeyn ſoll, alſo nicht das l'état c'est moi, was doch der kirchlichen Chriſtologie kaum zur Empfehlung dienen möchte, ſondern der lebendige Ausdruck der im Organismus des Staats ſich realiſirenden und im Geſammtbewußtſeyn aller Staats-Individuen ſich vollendenden Idee, ſeine empiriſche, individuelle Perſon zurücktritt, und nur zur Trägerin der Idee wird, zum durchſichtigen Reflex der Idee; auf dieſelbe Weiſe, wie die Perſon Chriſti auch für die Speculation bleibt, was ſie als geſchichtliches Individuum iſt, jedoch nur ſo, daß in ihr zugleich das Allgemeine, die über das Individuum weit hinausgehende Bedeutung der Idee angeſchaut wird.

Zum weiteren Beweis, wie ſich in allen dieſen Verſu-

39) A. a. O. S. 60 f.

chen immer nur wieder die Unmöglichkeit herausstellt, vom speculativen Standpunct aus auf das nothwendige Daseyn eines bestimmten einzelnen Individuum zu kommen, mag hier noch die Dorner'sche Idee angeführt werden. Nachdem Dorner die kirchliche Christologie als eine unhaltbare widerlegt, gleichwohl aber an jede folgende Theorie die Forderung gemacht hat, dasselbe zu leisten, was an der kirchlichen, als ihr Widerspruch, nachgewiesen worden, gibt er selbst die Lösung des Räthsels in Folgendem: Wie der Mensch das Haupt und die Krone der natürlichen Schöpfung sey, so sey auch die Menschheit als die auseinandergetretene Vielheit eines höhern Ganzen, einer höhern Idee, zu betrachten, nämlich Christi. Und wie die Natur sich nicht blos in der Idee eines Menschen zur Einheit versammle, sondern im wirklichen Menschen, so fasse sich auch die Menschheit nicht zusammen in einer bloßen Idee, einem idealen Christus, sondern in dem wirklichen Gottmenschen, der ihre Totalität persönlich darstelle, und aller einzelnen Individualitäten Urbilder oder ideale Persönlichkeiten in sich versammle. Und wenn die erste Zusammenfassung zerstreuter Momente in Adam, wenn auch selbst noch ein Naturwesen, doch eine unendlich höhere Gestalt dargestellt habe, als jedes der einzelnen Naturwesen, so stehe auch der zweite Adam, obwohl in sich eine Zusammenfassung der Menschheit und selbst noch ein Mensch, doch als eine unendlich höhere Gestalt da, denn alle einzelnen Darstellungen unserer Gattung. Sey Adam das Haupt der natürlichen Schöpfung gewesen, als solches aber bereits hinüberreichend mit seinem Wesen in das Reich des Geistes, und hinübergreifend über die natürliche Welt, so sey Christus das Haupt der geistigen Schöpfung, als solches aber schon hinüberweisend von der Menschheit auf eine kosmische oder metaphysische Bedeutung seiner Person [40]). Gegen diese Vor-

40) Entw.Gesch. der Lehre von der Pers. Chr. S. 527.

ſtellung drängt ſich ſogleich die Einwendung auf, daß, wenn es ſich mit Chriſtus ebenſo verhält, wie mit Adam, er ebenſo wenig zur Menſchheit, als Adam zu der unter ihm ſtehenden Schöpfung gerechnet werden kann. Ein ebenſo ſpecifiſcher Unterſchied, wie derjenige, welcher den Menſchen als geiſtiges Weſen vom Thier unterſcheidet, muß dieſer Vorſtellung zufolge auch zwiſchen Chriſtus und der Menſchheit ſtattfinden. Chriſtus ſteht alſo ebenſo über der Menſchheit, wie der Menſch über der Thierwelt ſteht. Will man nun aber auch dieß nicht als eine Chriſtus weſentlich von der Menſchheit trennende Differenz anſehen, ſo erhebt ſich doch in jedem Fall der Menſch nicht als einzelnes Individuum, ſondern als Gattung über die Natur, ſo iſt daher auch Chriſtus, wenn er in gleichem Sinne eine Zuſammenfaſſung der Menſchheit ſeyn ſoll, nicht ein Individuum, ſondern die Menſchheit im Ganzen, die menſchliche Gattung, nur nach einer andern Seite ihres Weſens, nicht der natürlichen, ſondern der geiſtigen.

Da alle dieſe Verſuche einer ſpeculativen Conſtruction der Chriſtologie, wenn ſie auf ihren eigentlichen Ausdruck gebracht werden, auf die monſtröſe Vorſtellung einer unmittelbaren Perſonification der Gattung in einem Individuum führen, ſo war es nicht unangemeſſen, daß Schaller [41]) beſonders auf die Kategorien von Gattung und Individuum und das durch ſie bezeichnete Verhältniß reflectirte. Er meinte, es ſey in Anſehung dieſer Kategorien der Unterſchied des natürlichen und geiſtigen Lebens noch zu wenig beachtet. Die Idee ſey geiſtig nicht wirklich, ohne daß der Geiſt ſeinen Inhalt ſelbſt geſezt habe. Das bloße Menſchſeyn ſey noch keine geiſtige Theilnahme an der Idee, ſondern nur die Möglichkeit derſelben, und indem dieſe Möglichkeit erſt dann in

41) Der hiſtoriſche Chriſtus und die Philoſophie. 1838.

die Wirklichkeit trete, wenn der Menſch nicht bei dem ſtehen bleibe, was er in der Gattung ſey, ſo habe die geiſtige Idee nicht an der Gattung der Menſchheit, ſondern vielmehr an der negirten Gattung ihre Wirklichkeit, und der Geiſt ſey an ſich ſchon dieſe Negation, ohne welche er nie durch eigene That über das blos natürliche Leben würde hinausgehen können. Sagen wir alſo, die Gattung der Menſchheit ſey die Gottmenſchheit, ſo haben wir damit eigentlich nur den Ort angegeben, wo ſich die Idee der Gottmenſchheit realiſiren ſoll, die blos ſubſtanzielle Theilnahme des ſich wiſſenden Subjects an der unperſönlichen Gottmenſchheit ſey nicht die Verſöhnung, ſondern die Entzweiung. Der ſpeculative Begriff der Verſöhnung ſey der Begriff des Geiſtes überhaupt, und zwar handle es ſich hier vorzugsweiſe um das Verhältniß des endlichen Geiſtes zum abſoluten, des endlichen Selbſtbewußtſeyns zum abſoluten, in welcher Hinſicht als Reſultat anzuſehen ſey, daß das wirkliche Wiſſen des Menſchen von Gott das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt ſey. Erſt dieſe perſönliche Immanenz Gottes im Menſchen, in welcher Gott als Object des Wiſſens ſich ſelbſt wiſſend dem endlichen Geiſt immanent ſey, ſey die wirkliche alles durchdringende und über alles übergreifende Perſönlichkeit, ohne welche das endliche Subject nur in ſeiner Endlichkeit verloren wäre, und daher auch der abſolute Wendepunct, in welchem die Menſchheit durch das Wiſſen ihrer ſelbſt als der gottmenſchlichen aufhöre, nur an ſich oder bewußtlos an der Gottmenſchheit theilzunehmen, das Selbſtbewußtſeyn zur wahren Wirklichkeit des Geiſtes und in ihr die Gottmenſchlichkeit zur Verſöhnung werde [42]). Mit allen dieſen Säzen iſt jedoch nichts geſagt, was ſich nicht von ſelbſt verſtünde, ebendeßwegen führen ſie uns auch nicht weiter. Es ſpricht ſich aber in der Schaller'-

42) A. a. O. S. 57 f.

ſchen Abhandlung der Trieb und das Bewußtſeyn des Bedürfniſſes aus, über Hegel und Strauß hinauszugehen. Der mythiſchen Auffaſſung der Gottmenſchheit ſoll die hiſtoriſche Perſönlichkeit Chriſti entgegengeſtellt werden. Für dieſen Zweck faßt Schaller die Frage, wie ſich die Idee der Verſöhnung realiſire, nach ihrer ſubjectiven Seite auf, und erklärt es zunächſt ſubjectiv, d. h. für das entzweite Bewußtſeyn für nothwendig, daß Gott im Fleiſch als ein einzelner Menſch erſcheine, die an ſich vollbrachte Verſöhnung ſoll dem endlichen Subject in das Bewußtſeyn treten, und zwar als eine Vorausſezung, als eine göttliche That, die dem Menſchen zur unmittelbaren Gewißheit werden ſoll. Dieſe ſubjective Nothwendigkeit der Erſcheinung Chriſti gehe jedoch von ſelbſt in die mythiſche Auffaſſung von ſeiner Perſon über, indem nämlich die Exiſtenz des einzelnen Gottmenſchen nur für das ſubjective Bewußtſeyn nothwendig ſeyn ſoll, ſo ſey eben nur der ſubjective Glaube nothwendig, nicht aber jene Exiſtenz ſelbſt an und für ſich. Allein, wenn wir die Idee der Verſöhnung in ihrer ſpeculativen Beſtimmtheit weiter als geiſtige perſönliche Einheit Gottes und des Menſchen faſſen, ſo ſchlage der Mythus vom Gottmenſchen immer wieder in die wirkliche Exiſtenz des einzelnen Gottmenſchen um. Denn dieſer Mythus ſey das Bewußtſeyn der Verſöhnung, ſey das wahrhaft geiſtige Wiſſen vom perſönlichen Gott, d. h. er ſey die perſönliche Immanenz Gottes im einzelnen Menſchen, der exiſtirende Gottmenſch. Sobald man alſo nur dem Mythus die Idee der Verſöhnung zum Inhalt gebe, ſchlage er in die objective Nothwendigkeit der Erſcheinung des Gottmenſchen um [43]). Aber welches Subject iſt denn in dieſem Zuſammenhang der Entwicklung der Gottmenſch? Offenbar nicht Chriſtus als das Individuum des Gottmenſchen nach ſeiner

43) A. a. O. S. 92 f.

ſpecifiſchen Würde, ſondern jeder Einzelne, der als Glaubiger das Bewußtſeyn der Verſöhnung in ſich hat, und in dieſem ſelbſt der exiſtirende Gottmenſch iſt. Daher kann, wenn hier irgend ein weiteres Reſultat erzielt werden ſoll, ein ſolches nur in dem Saze gefunden werden, zu welchem Schaller weiter fortgeht, daß jeder geiſtige Fortſchritt von der Energie der Individualität ausgehe. In der Entwicklung des Geiſtes breche immer an einem Punct ein neues Princip hervor, und wenn auch das neue Princip ſeine weitere Ausbreitung erſt durch die Geſammtwirkung einer Menge von einzelnen Individuen empfange, weil ſie es ſeyen, in welchen der allgemeine Geiſt ſeine wirkliche Exiſtenz habe, ſo ſey doch ſchon das erſte Daſeyn dieſes Princips nothwendig ein geiſtiges Individuum, denn nur, indem das Princip gewußt und als Princip und Weſen ausgeſprochen werde, exiſtire es nicht blos an ſich in der Möglichkeit, Erwartung und Hoffnung, ſondern in der geiſtigen Wirklichkeit des Bewußtſeyns. Die Individuen ſeyen die Heroen der Geſchichte, die welthiſtoriſchen Perſonen, in welchen ein neues Element des geiſtigen Lebens zum Bewußtſeyn komme. Chriſtus ſey dadurch der Unvergleichliche, die abſolut welthiſtoriſche Perſon, daß in ihm der Geiſt jede endliche Volksbeſtimmtheit überwinde, und in ſeiner einfachen Totalität und Einheit mit dem abſoluten Geiſt zur Realität komme. Darin beſtehe die Erfüllung der Zeit, daß die Entzweiung des Menſchen mit Gott und der Welt eine ſolche Geſtalt erreicht habe, daß ſie nur durch das Wiſſen der ganzen Wahrheit, d. h. durch das Bewußtſeyn der perſönlichen Einheit mit Gott überwunden werden könne, daß alſo ihre Auflöſung die abſolut geiſtige Verſöhnung oder die perſönliche Gegenwart Gottes in der Welt ſey. Chriſtus ſey die erſte perſönliche Gegenwart Gottes in der Welt, ſomit die unmittelbare individuelle Gegenwart, oder die Gegenwart nicht in einer Menge ſich gegenſeitig ſupplirender Subjecte, ſondern in einem einzelnen hiſtoriſchen Individuum,

welches eben durch dieſe Eigenthümlichkeit geiſtig, d. h. durch ſein Wiſſen, wie durch ſein Werk, theoretiſch und practiſch unterſchieden ſey [44]).

Der Hauptſaz dieſer Erörterung, daß Chriſtus die abſolut welthiſtoriſche Perſon ſey, kann in verſchiedenem Sinne genommen werden, und Schaller ſelbſt ſcheint in ihn mehr hineinlegen zu wollen, als die Conſequenz ſeiner Deduction geſtattet, der Strauß'ſchen Chriſtologie gegenüber aber kann jener Saz nur die Frage zu erwägen geben, ob die hiſtoriſche Perſon Chriſti nicht höher zu ſtellen ſey, als von Hegel und Strauß geſchehen iſt, ob es demnach nicht einen vermittelnden Weg gibt, auf welchem die Trennung des hiſtoriſchen und idealen Chriſtus, wie ſie das Reſultat der ſpeculativen Betrachtung iſt, in einem an den kirchlichen Begriff des Gottmenſchen wenigſtens annähernden Sinne ausgeglichen werden kann? Im Sinne dieſer Frage hat Strauß ſelbſt einen über den urſprünglichen Standpunct ſeiner Chriſtologie hinausführenden Schritt gethan [45]), indem er Chriſtus unter den Geſichtspunct eines Genius ſtellte, welcher an der Verehrung theilnehme, die wir den großen Geiſtern widmen, in welchen der Vater aller Geiſter ſich der Menſchheit geoffenbart habe. Es ſey keine Entwürdigung, Chriſtum unter einen allgemeinen Begriff zu ſtellen, an welchem auch noch Andere auſſer ihm, jeder in ſeiner Art, Antheil haben. Sey es doch auch in dieſer Erweiterung noch ein höchſt würdiger Begriff, und werden doch die Andern nur inſoweit mit Chriſtus verglichen, als ſie denſelben Begriff mehr oder weniger in ſich verwirklicht zeigen. Trete ja doch in dem Chore der Genien der Religionsſtifter voran, und ſofern das

---

44) A. a. O. S. 96 f.

45) In der Abhandlung: Vergängliches und Bleibendes im Chriſtenthum, im 3ten Hefte des Freihafens für 1838. Zwei friedliche Blätter. 1839. S. 61 f.

Christenthum als die vollkommenste Religion anerkannt sey, gebühren dem Stifter desselben die Erstlinge derjenigen Verehrung, welche wir dem Genius darbringen. Um das Eigenthümliche der Genialität Jesu näher zu bestimmen, legte Strauß die von Schleiermacher gemachte Unterscheidung menschlicher Naturen und Bestrebungen zu Grunde, welcher zufolge die Einen Trieb und Beruf empfinden, aus sich herauszugehen, und was in ihnen lebt, in Werken der Kunst oder Wissenschaft, in Thaten des Kriegs oder Friedens, objectiv darzustellen, die Andern aber in sich selbst verbleibend, vor allem dahin streben, ihr Inneres in sich einstimmig zu machen, dessen verschiedene Kräfte zu üben und auszubilden und so ihr eigenes Leben zu einem reichen und harmonischen Kunstwerk zu gestalten. In die Klasse dieser subjectiven, sich selbst und der innern Vollendung ihres Wesens zugekehrten Naturen gehört, wie vor ihm Sokrates, so im vollsten und höchsten Sinne Christus, dessen eigenthümliche Würde sich einzig auf das innere Verhältniß seines Gemüths zu Gott gründet, vermöge dessen er sprechen konnte: Ich und der Vater sind Eins u. s. w. Nicht also blos dem Grade nach höher als andere Genien steht Christus, sondern er gehört einer ganz andern Art an, als alle diejenigen, welche die Weltgeschichte sonst als Helden der Kriegs- und Staatskunst, der Wissenschaften und Künste preist, einer Richtung, bei deren Heroen, vermöge ihres vor allem auf innere Einstimmigkeit mit sich gerichteten Strebens, je höher sie es hierin bringen, um so mehr die Verunreinigungen jener Helden der andern Richtung wegfallen, durch deren Nachbarschaft die Würde Jesu gefährdet scheinen könnte. Von diesem Gesichtspunct aus hat Strauß die Christologie seiner Schlußabhandlung so modificirt, wie die Säze aussagen: Mit Beiseitsezung der Begriffe von Unsündlichkeit und schlechthiniger Vollkommenheit als unvollziehbarer fassen wir Christum als denjenigen, in dessen Selbstbewußtseyn die Einheit des Göttlichen

und Menſchlichen zuerſt und mit einer Energie aufgetreten iſt, welche in dem ganzen Umfange ſeines Gemüths und Lebens alle Hemmungen dieſer Einheit bis zum verſchwindenden Minimum zurückdrängt, der inſofern einzig und unerreicht in der Weltgeſchichte ſteht, ohne daß jedoch das von ihm zuerſt errungene und ausgeſprochene religiöſe Bewußtſeyn ſich im Einzelnen der Läuterung und Weiterbildung durch die fortſchreitende Entwicklung des menſchlichen Geiſtes entziehen dürfte. Soweit hat daher auch der Saz ſeine Richtigkeit, daß der Anfangspunct einer Reihe wohl auch als Größtes zu denken iſt, nämlich nicht als abſolut Größtes, deſſen Leiſtung in keiner Hinſicht mehr einer Vervollkommnung fähig wäre, wohl aber in dem Sinne, daß eine Idee bei ihrem erſten Hervortreten am kräftigſten zu ſeyn pflegt [46]).

Dieſe Säze enthalten die Elemente einer Anſicht, in welcher die neueren Unterſuchungen über die Lehre von der Perſon Chriſti von verſchiedenen Seiten her einen Vereinigungspunct zu finden ſcheinen, wofern man nur über dem minder Weſentlichen der Differenz das Weſentliche der Uebereinſtimmung nicht verkennt. Wenn Al. Schweizer [47]) die Grundidee der Schleiermacher'ſchen Chriſtologie, die Einheit des Urbildlichen und Geſchichtlichen, auf den Begriff der ſpecifiſchen Dignität Chriſti als Religionsſtifters herabſezt, ſo iſt ihm dieſe ſpecifiſche Würde Chriſti die aus der tiefſten Erlebung des göttlichen Weſens geſchöpfte geniale Individualität Chriſti, und es kann nur in dem zuvor beſtimmten Sinne genommen werden, wenn Chriſtus der Größte auf dem Gebiete der Religion genannt wird, das größte religiöſe Genie, wie es vor ihm keines gegeben hat, und auch

46) Leben Jeſu. Dritte Ausg. 1839. Bd. 2. S. 778. vgl. 777.

47) In der Abhandlung über die Dignität des Religionsſtifters. Theol. Stud. u. Krit. 1834. H. 3. S. 521 f. vgl. 1837. H. 3. S. 459 f.

nach ihm keines mehr geben wird. Eben darauf führen die weiteren Erörterungen von Kern [48]), Ullmann [49]), Weisse [50]) u. a., nur sollte man sich nicht zugleich in Deductionen einlassen, welche über die gemeinsame Basis, auf welcher die Hegel'sche und Schleiermacher'sche Christologie sich berühren und ergänzen, sogleich wieder hinausgehen und sich in eine ganz andere Region verlieren. So behauptet Schweizer, ungeachtet er zugibt, daß die Idee oder Gott in seiner totalen Fülle, sofern er im Leben des Menschen sich manifestirt, nur in der Totalität des ganzen Menschengeschlechts zur Erscheinung komme, also nur in der ganzen Menschheit sein adäquates Abbild habe, daß daneben doch auch noch die Idee absolut in einem Individuum erscheine, was ein offenbarer Widerspruch ist. Dasselbe ist bei der Kern'schen Ansicht der Fall, welcher Ullmann beigetreten ist. Die Idee der Menschheit sey in der menschlichen Natur vor's erste als Anlage gesezt, und erst durch die Entfaltung der Anlage realisire sich die Idee im werdenden Leben. Solange also das menschliche Leben der Idee noch nicht entspreche, sey die Persönlichkeit des Menschen noch unvollendet, und der wahre Begriff des Menschen sey noch nicht erreicht. Solange sey also auch, da der schaffende Gedanke Gottes auf die Menschheit gerichtet sey, die Schöpfung des Menschen zeitlich noch nicht vollendet. Wenn es nun aber eine der Vollendung der Schöpfung des Menschen vorangehende zeitliche Entwicklung der Menschheit gebe, worin die menschliche Persönlichkeit der Idee der Menschheit noch nicht entspreche, gleichwohl aber andererseits die Schöpfung des Menschen sich auch zeitlich vollenden müsse, weil das, was in der Idee auf ewige Weise

48) Hauptthatsachen der evang. Geschichte. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1836. 2. H. S. 32 f.

49) Theol. Stud. u. Krit. 1838. 2. H. S. 306.

50) Evangel. Gesch. Th. 2. S. 439 f.

begründet ſey, auch zeitlich in der Wirklichkeit des menſchlichen Lebens zur Erſcheinung kommen müſſe, ſo ſey nothwendig, daß irgendwann in der Weltgeſchichte der Moment eintrete, worin für die Menſchheit die Rückkehr aus dem Widerſpruch in die Einheit und die Vollendung ihrer Schöpfung und die Erhebung der menſchlichen Perſönlichkeit in die Einheit mit der Menſchheit beginne. Hiezu aber ſey, da Menſchliches mit Menſchlichem in Beziehung ſtehen müſſe, nothwendig, daß im Zuſammenhang der Menſchheit diejenige Perſon erſcheine, welche unberührt von dem ſonſt allgemeinen Widerſpruch mit der Idee, in ihrer Perſönlichkeit die Idee der Menſchheit rein und vollſtändig darſtelle, damit durch das Verhältniß, in welches dieſe Perſon mit dem übrigen Menſchengeſchlecht trete, in ihrer Gemeinſchaft die übrigen Menſchen zur Aufhebung des in ihnen beſtehenden Widerſpruchs und zur Einheit ihrer Perſönlichkeit mit der in ihrem Weſen angelegten Idee der Menſchheit, d. h. zur Vollendung der Schöpfung und zur Verwirklichung des wahren Begriffs des Menſchen erhoben werden. Dieſe ganze Argumentation hängt demnach an dem Saze, daß die Idee der Menſchheit ſich vollkommen realiſiren müſſe. Sagt man nun, die Idee der Menſchheit ſey realiſirt, wenn die menſchliche Subjectivität ſchlechthin beſtimmt ſey durch das unter der Form des Gottesbewußtſeyns ihr inwohnende Seyn Gottes, ſo iſt die Idee der Menſchheit die Einheit Gottes und des Menſchen. Aber wie realiſirt ſich die Idee? Es iſt ſchon ein Sprung, wenn man ſagt, die Idee müſſe die Subjectivität des Menſchen ſchlechthin beſtimmen, oder in dem Individuum abſolut erſcheinen, denn dieß würde nichts anders heißen, als daß das Subject mit der Idee ſchlechthin Eins werden, in die Idee völlig aufgehen müſſe, ſonſt hätte ſie ja ihr abſolutes Daſeyn nicht in dem Subject, aber ebendieß iſt der Doketismus, welchem die kirchliche Chriſtologie unvermeidlich anheimfällt. Soll das Endliche mit dem Unendlichen abſolut

Eins seyn, so kann es nur im Unendlichen verschwinden, und nur doketisch noch an ihm seyn. Aber auch der Widerspruch entsteht aus der Voraussezung des absoluten Einsseyns der Idee und des Individuums, daß gerade dadurch die zeitliche Entwicklung dessen abgeschnitten ist, was doch als Princip des in der Menschheit sich entwickelnden Lebens in Christus gesezt seyn soll. Geht man zwar davon aus, daß die Idee sich verwirklichen muß, sezt man aber zugleich die volle und reine Verwirklichung der göttlichen Idee oder die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur in die Person eines Individuums, so ist nicht einzusehen, wie von diesem Individuum der Impuls zu einem von ihm aus in der Menschheit sich verwirklichenden Leben ausgehen kann. Ist einmal die Idee zu ihrem absoluten Daseyn in einem bestimmten einzelnen Individuum gelangt, so ist ja dadurch der Idee nicht blos der Trieb, sondern auch die Möglichkeit, sich in andern Individuen zu verwirklichen, genommen. Denn was soll noch verwirklicht werden, wenn die Idee schon absolut verwirklicht ist, oder wozu nach der schon vollendeten Schöpfung eine neue? Rühmt man es an der kirchlichen Christologie, daß sie das göttliche Leben, das Christus als Gottmensch auf absolute Weise in sich habe, nicht blos auf ihn beschränke, sondern durch seine Vermittlung auch alle übrigen Menschen an demselben theilnehmen lasse, so ist dieß kein Vorzug, sondern ein Widerspruch, und man sieht sich immer wieder zu der Alternative zurückgetrieben: entweder ist die Idee der Menschheit als die Einheit Gottes und des Menschen in dem Einen Individuum absolut real geworden, und dann ist sie auf eine für alle andern Individuen ausschließende Weise in dem Einen so abgeschlossen, daß eine weitere Realisirung ebenso unmöglich als überflüssig und zwecklos wäre, oder wenn sie sich nicht blos in dem Einen, sondern auch in allen andern verwirklicht, so kann dieß nur unter der Voraussezung geschehen, daß sie in dem Einem noch nicht

abſolut verwirklicht, ſomit nur als Princip geſezt iſt. Daraus erhellt nun aber auch, daß man nicht ſchlechthin ſagen kann, die Idee müſſe in einem einzelnen beſtimmten Individuum abſolut real werden. So aufgefaßt wird das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit nur unter den Geſichtspunct der Einheit geſtellt; die Idee iſt das abſolut Beſtimmende und die Wirklichkeit iſt zum bloßen Schein herabgeſezt, allein das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit ſchließt auch das Moment des Unterſchieds in ſich und ſchon darin liegt, daß Idee und Wirklichkeit nie ſo abſolut zur Einheit zuſammengehen können, daß die Idee nicht über jede in der Wirklichkeit gegebene Erſcheinung, jedes einzelne Individuum hinausgeht, ſich alſo nur in einer unendlichen Reihe von Individuen verwirklichen kann. In jedem einzelnen Individuum muß daher auch das Nichtſeyn der Idee, ſey es auch nur als Minimum, geſezt ſeyn. Aber was iſt denn überhaupt unter der Verwirklichung der Idee zu verſtehen? Iſt die Idee das an ſich Seyende, ſo kann ſie ſich nur dadurch verwirklichen, daß ihr Anſichſeyn ein gewußtes wird. Das Bewußtſeyn iſt der Boden, in welchem die Idee ſich verwirklicht, und Idee und Wirklichkeit verhalten ſich wie Seyn und Wiſſen, Objectives und Subjectives. Im Wiſſen des Subjects ſchließen ſich Wirklichkeit und Idee, Endliches und Unendliches zur Einheit zuſammen, weil das Subject nur als wiſſendes ein unendliches iſt, und nur in ſeinem Bewußtſeyn beides zugleich hat, ſowohl die Einheit als den Unterſchied. Wir kommen daher immer nur auf das Reſultat wieder zurück: So gewiß die Idee der Menſchheit ſich verwirklichen muß, und ſo gewiß ſie weſentlich in die Einheit Gottes und des Menſchen zu ſezen iſt, ſo gewiß kann ſie vor allem nur dadurch verwirklicht werden, daß ſie auf einem beſtimmten Punct in einem beſtimmten Individuum in das Bewußtſeyn der Menſchheit eintritt. Wie hoch man aber auch im Uebrigen dieſes Individuum, vermöge der in

ihm zum Bewußtseyn gekommenen Idee dieser Einheit stellen mag, es muß doch auch wieder in einem untergeordneten Verhältniß zu der Idee stehen, und ein Gottmensch im Sinne der kirchlichen Lehre schließt einen unauflöslichen Widerspruch in sich. Einen Ausweg gibt es freilich noch, diesen Widerspruch, wenn auch nicht zu lösen, doch in sich zu überwinden, den Entschluß, nämlich sich rückwärts wieder auf jenen Standpunct zu stellen, auf welchem der Widerspruch überhaupt nichts zu bedeuten hat, der Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie. Wer es für möglich hält, das innere, von Gott geknüpfte, Band, in welchem beide so tief in einander verschlungen sind, mit Einem Male wieder zu zerreißen, und den ganzen Proceß, welchen sie durch so viele Momente hindurch an einander durchgemacht haben, für völlig resultatlos zu erklären, der thue es getrost, aber er scheue sich auch nicht, sein Princip des Widerspruchs offen vor dem Bewußtseyn der Zeit auszusprechen!

Register.

A.

Abälard, vermittelnd zwiſchen Nominalismus und Realismus, II, 423 ff. 427 ff. 440. ſein Verhältniß zum Nominalismus 408 f. 435 ff. ſein Standpunct in der Theologie 457 ff. über Glauben und Wiſſen 458 f. 503. ſein apologetiſches Verhältniß zum Chriſtenthum 461 f. 502. Plato bei Abälard, 461 f. 468. 485. ſeine Entwicklung der Trinitätslehre 462 ff. Verhältniß ſeiner Trinitätstheorie zur kirchlichen Lehre 470 ff. ſeine Beantwortung der gegen die kirchliche Trinitätslehre gemachten Einwürfe 475 ff. ſeine Lehre vom h. Geiſt 468 f. über den Ausgang des h. Geiſtes 484 ff. das Verhältniß Gottes zur Welt, der Begriff der göttlichen Allmacht 487 ff. dagegen Hugo von St. Victor, 532 f. Menſchwerdung und Perſon Chriſti 492 ff. Gegenſaz zwiſchen Abälard und Anſelm in Beziehung auf die Idee Gottes 499 ff. Bernhard's von Clairvaux Oppoſition gegen Abälard 502 ff. Abälard auf zwei K.Verſammlungen verdammt, II, 507 f.

Abendmahl, Luther u. Zwingli, III, 399 ff. ſpätere Verhandlungen 410.

Acacius, Biſchof von Cäſarea, I, 481 f. — Biſchof von Melitene, I, 776. 788. — Biſchof von Berrhöa, I, 783.

Adam-Chriſtus, in den clementiniſchen Homilien, I, 151 f.

Adoptianismus, II, 129 ff. ſeine Urheber Elipandus und Felix 130 ff. ſein geſchichtlicher Verlauf 132 f. ſein dogmatiſcher Gehalt 133 ff. 838. ſein Verhältniß zum Neſtorianismus und zur orthodoxen Chriſtologie 144 ff.

Äëtius, der Arianer, I, 361 ff. 382. 388. 519 f.

Ägyptier, Evg. der, I, 274.

Ägyptiſche Religion, I, 23.

Agatho, römiſcher Biſchof, ſeine Rechtfertigung des Dyotheletismus, II, 104.
Agnoëten, über die menſchliche Seele Chriſti, II, 87 ff.
Ahriman, I, 20.
Akömeten, II, 72.
Aktiſteten, II, 85 ff.
Albert der Große, ſein Verhältniß zum Gegenſaz des Nominalismus und Realismus, II, 441 ff. über das Daſeyn und Weſen Gottes 609 ff. 661 ff. ſein Schöpfungsbegriff 723 ff.
Alcuin, II, 35. als Beſtreiter des Adoptianismus 132. 154 ff. über das Ausgehen des h. Geiſtes 170.
Alexander, Biſchof von Alexandrien, gegen Arius, I, 324 ff. 347. — Biſchof von Hieropolis 786 f. — von Hales, II, 582. ſeine Trinitätslehre 688 ff. 697.
Alexandrien, Synode zu, I, 524. 581 f.
Alexandriniſche Religionsphiloſophie, ihr Character und ihre geſchichtliche Stellung, I, 51 ff. die genetiſchen Vorausſezungen ihres Standpuncts 63 ff. ihr Verhältniß zu den gnoſtiſchen Syſtemen 138 ff. Die alexandriniſche Theologie ſ. Clemens und Origenes. Die alexandriniſche Theologie im Gegenſaz gegen die antiocheniſche, I, 695 f. II, 561. ſ. Cyrill, Eutyches.
Allegorie, bei den Alexandrinern, I, 67.
Aloger, I, 254. 277 ff.
Amalrich von Bena, II, 570 ff.
Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου, I, 160.
Ancyra, Synode zu, I, 484.
Andreä, Jac., III, 392. 410.
Anomöer, I. 361.
Anſelm von Canterbury, ſein ontologiſches Argument, II, 370 ff. Gaunilo's Kritik 374 ff. Anſelm's Rechtfertigung ſeines Arguments 376 ff. Aufnahme des anſelm'ſchen Arguments bei den nachfolgenden Scholaſtikern 521. Thomas von Aquino gegen daſſelbe 582 f. das Mangelhafte des anſelm'ſchen Standpuncts 381 f. der Fortſchritt im anſelm'ſchen Gottesbegriff, Gott als der ſeiner ſelbſt ſich bewußte Geiſt 383 ff. Verhältniß Anſelm's zu Scotus Erigena 388 f. Gegenſaz ſeiner Gottesidee gegen diejenige Abälard's 499 f. Schöpfung aus Nichts 384 ff. die göttlichen Eigenſchaften 672. ſpeculative Entwickelung der Trinitäts-

idee 389. Anſelm über das Ausgehen des h. Geiſtes 394 f. ſeine Widerlegung Roſcellin's 400 ff. ſein Realismus 411 ff. 422.
Antiochia, die antiocheniſchen Glaubensformeln, I, 476 ff. die antiocheniſche Theologie, ihr geſchichtlicher Zuſammenhang und theologiſcher Character 695 ff. 717 ff. 726 f. 728.
Antitrinitarier, zur Reformationszeit, III, 46 ff.
Anypoſtaſie der menſchlichen Natur in Chriſto, I, 798.
Äonen, gnoſtiſche, I, 140 ff.
Aphthartodoketen, über den Leib Chriſti, II, 74 ff. 912.
Apis, in der ägyptiſchen Religion, I, 23.
Apokryphen, altteſtamentliche, I, 55 ff.
Apollinaris, I, 582 f. ſein Standpunct gegenüber der gewöhnlichen Lehre von der Perſon Chriſti 585 ff. ſeine Lehre von der gottmenſchlichen Einheit 592 ff. 609 ff. Einwendungen der Gegner 601 ff. ſeine Theorie von der Perſon Chriſti 613 ff. 648. 656. 679. 742 f. 747. 749 ff. Begründung derſelben 617 ff. aus der Allgemeinheit der Sünde 619 f. aus dem Widerſpruch zwiſchen der Einheit der Perſon und der Zweiheit des Weſens 621 f. ihr ſpeculativer Werth 623 ff. 752. Polemik der Gegner 626 ff. 716. Conflict der Speculation und Tradition in Apoll. 639 ff. ſeine Trinitätslehre 640 f. ſeine Verdammung 645 ff. Apollinaris und Servet, III, 100 ff.
Apollon, ſeine Bedeutung in der griechiſchen Religion, I, 33 f.
Apoſtoliſche Väter, Trinitätslehre derſelben, I, 132 ff.
Ardſchuna, I, 8.
Ariminum, Synode zu, I, 481.
Ariſtoteles, Gegenſaz der ariſtoteliſchen und platoniſchen Denkweiſe in den arianiſchen Streitigkeiten, I, 387 ff. in Beziehung auf die Streitfrage des Nominalismus und Realismus, II, 416 ff. Verhältniß beider Standpuncte bei Johannes dem Damasceuer 187 f. Einfluß der ariſtoteliſchen Philoſophie auf Philoponus und die Lehre der Tritheiſten 15. 20 ff. 23 ff. Bedeutung der ariſtoteliſchen Philoſophie in der Periode der Scholaſtik 353. die ariſtoteliſchen Kategorieen in Beziehung auf die Trinitätslehre bei Scotus Erigena 277.
Arius, Arianismus, Anfang des arianiſchen Streits, I, 319 ff. Lehre des Arius 320 ff. Bedeutung derſelben 329 ff. die weitere Entwicklung ſeines Lehrbegriffs durch Arius ſelbſt 343 ff. durch

ſeine Nachfolger 380 ff. Differenz deſſelben von demjenigen des Eunomius 380 ff. von Athanaſius bekämpft 395 ff. Schickſal des Arianismus, II, 5 f. die arianiſche Theorie von der Perſon Chriſti, I, 567 f. 582 f. 629. 721. Arius und die Arianer über den h. Geiſt 492 f. 519 ff. allgemeiner ſpeculativer Character des Arianismus 350 ff. 421 f. inwiefern ſeine Trinitätslehre helleniſch 352 f. 457 f. ſein dualiſtiſcher Standpunct, I, 523. II, 8. dialectiſcher Character des Arianismus, I, 332 f. 387 ff. ſein Verhältniß zur ariſtoteliſchen Philoſophie, I, 388 f. II, 23 f. ſein Zuſammenhang mit der antiocheniſchen Schule, I, 697. Erneuerung des Arianismus durch Whiſton, Clarke u. A., III, 685 ff.

Arminianer, ihre Lehre in Beziehung auf die Perſon Chriſti und die Trinität, III, 184 ff. der Character des Arminianismus 190. ſein Verhältniß zum Socinianismus 186. 203. 216 ff. der arminianiſche Freiheitsbegriff 350. vgl. Limborch.

Artemon, ſeine Chriſtologie, I, 275 ff.

Äſchylus, I, 32.

Askusnages, II, 13 f.

Aſterius, Arianer, I, 526. 531. 533. 539. 553.

Athanaſius, über Sabellius, I, 257. der nicäniſch-athanaſianiſche Lehrbegriff 395 ff. Entwicklung und Vertheidigung der Homouſie des Sohns aus der abſoluten Idee des Vaters 396 ff., aus der Idee des Sohns 409 ff. aus dem chriſtlich-religiöſen Bewußtſeyn 416 ff. Rechtfertigung der Möglichkeit und Denkbarkeit der Homouſie 425 ff. der ſpeculative Gehalt des athanaſianiſchen Trinitätsbegriffs 434 ff. das ſog. athanaſianiſche Symbolum, II, 33. 168. Widerſpruch der Semiarianer, I, 479 f. Athanaſius über die Semiarianer 487 f. über Marcellus 550 f. über die Lehre vom h. Geiſt 492. 494 f. 502 f. 510 ff. 522. 523. II, 165. über die Seele Chriſti und das Menſchliche in ihm, I, 570 ff. 650. die Menſchwerdung des Logos 579 ff. ſeine Schrift de incarnatione 680. gegen Apollinaris 604 f. 635 f.

Athenagoras, Logoslehre, I, 165 ff. vom h. Geiſt 173.

Athene, ihre Bedeutung in der griechiſchen Religion, I, 30 ff.

Auguſtin, ſeine Trinitätslehre, I, 828 ff. ſeine Verſuche, die logiſche Möglichkeit der trinitariſchen Verhältniſſe zu rechtfertigen und die Gleichheit der Perſonen herzuſtellen 828 ff. ſeine Erläuterung der trinitariſchen Unterſchiede aus der Analogie des menſchlichen

Wesens 844 ff. und zwar aus dem Wesen der Anschauung (memoria, interna visio, voluntas) 845 ff. aus dem Denken als einem Dreieinigen 849 ff. (memoria, intelligentia, voluntas oder caritas 853. 864. 869 ff.) aus dem Geiste des Menschen als einem Bilde Gottes 854 ff. (sapientia, notitia sui, dilectio sui 858.) Nachweisung des Verhältnisses zwischen den angegebenen Momenten des Denkprocesses und den trinitarischen Hypostasen 868 ff. das Ungenügende der augustinischen Rechtfertigungen der Trinitätslehre 874 ff. begründet in der dualistischen Trennung zwischen dem endlichen und absoluten Geist 879 ff. und in der nur analogisch-psychologischen Betrachtungsweise 882 ff. Ueber das Verhältniß des h. Geistes zu den beiden ersten Personen, I, 864 f. 879. 881. II, 166. Aug. Lehre von der Person Christi, I, 885 ff. Entwicklung des augustinischen Systems 888 ff. die Weltschöpfung 889 ff. Unterscheidung einer doppelten Weise der Erkenntniß 898 f. über die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt 900 ff. das Böse 904 ff. seine Ursache 905 f. Ursprung 907 ff. Fall der Engel 907 ff. 929. Sündenfall 913 ff. Erbsünde 917 ff. das Böse als Vermittlung des Guten 921 ff. die civitas Dei als Inbegriff des Guten 928 f. die Wiederherstellung der Einheit der Welt mit Gott, die Prädestination 933 f. die beiden civitates, die civitas der Erwählten und Nichterwählten 937 ff. die ewige Verdammniß und ihr Verhältniß zur Idee Gottes 941 ff. die Auferstehung und die Materialität des Auferstehungsleibs 945 ff.

B.

Baco von Verulam, III, 467.
Barbesanes, I, 139.
Barnabas, sein Brief, I, 133. 135. 564.
Basilides, I, 139.
Basilius der Große, I, 391. Darstellung und Begründung des nicenisch-athanasianischen Lehrbegriffs 442 ff. über Marcellus 551 f. Lehre vom h. Geist 495 ff. 503 ff. II, 162. benüzt den Plotin I, 508.
Basilius von Ancyra, Semiarianer, I, 482. 488. 494.
Bauer, Bruno, I, 63. 93.
Baumgarten-Crusius, der Dogmenhistoriker, I, 120. 122 ff. 271. 296. 352. 373. 389. 440 f. 779. 821. II, 149 f.
Bayle, sein Standpunct, III, 562 ff. gegen ihn Leibniz 567 ff.

Bernhard von Chartres, Realiſt, II, 423.
Bernhard von Clairvaux, ſeine Oppoſition gegen Abälard, II, 502 ff. ſeine Anſicht von der Trinität 505. 517 ff. B. über Glauben und Wiſſen 503. 506.
Beryll, ſeine Chriſtologie, I, 284 ff.
Beza, Theodor, III, 410. 439.
Billroth, II, 382. III, 911 f. 916. 923. 955.
Blandrata, Antitrinitarier, III, 105.
Boëthius, II, 34. 418 ff.
Böhme, Jacob, III, 261 ff. der Grundgedanke ſeines Syſtems 261 f. 268. die Idee der Dreieinigkeit 264 ff. 323. der Fall Lucifer's und ſeine Bedeutung im Syſtem 269 ff. das Mangelhafte der böhme'ſchen Lehre, ihr Dualismus 278 ff. 326. Chriſtologie 281 ff. die Idee Gottes und der ſpeculative Zuſammenhang des Syſtems 323 ff. Böhme und Spinoza 541 ff. Böhme und Leibniz 548. Böhme und Kant 772 f. 777. 779. Böhme bei Schelling 813. 821.
Böſe, das, bei Origenes, I, 225 ff. 230 ff. 241. bei Apollinaris 619 f. bei Auguſtin 904 ff. vgl. Auguſtin. die Lehre des Areopagiten, II, 219 ff. 248 ff. des Scotus Erigena 302 ff. 305 ff. 332 ff. Hugo's von St. Victor 534 f. der Urſprung der Böſen in Beziehung auf den Fall der Engel, bei Thomas von Aquino 770 f. 777 f. bei Duns Scotus 776 ff. 783 ff. die Anſicht der Reformatoren von der Sünde und die Conſequenzen derſelben für ihr Syſtem III, 29. Jac. Böhme 276. das Böſe in Beziehung auf den göttlichen concursus bei den altproteſt. Dogmatikern 347 f. Leibniz 557 f. Kant 773 ff.
Brahma, I, 7.
Brahmanismus, ſeine Dreieinigkeitslehre, I, 7 ff.
Brenz, III, 410 ff.
Bretſchneider, III, 801 ff.
Buddha, I, 18.
Buddhaismus, ſeine Dreieinigkeitslehre, I, 13 ff.
Bull, Georg, I, 109 f.
Bullinger, III, 410 f.

C.

Cajus, der römiſche Presbyter, I, 283.
Calixt, III, 359. 382 ff. 441 ff. 451.

Calov, III, 359.
Calvin, ſeine Gottesidee und der Zuſammenhang derſelben mit ſeinem dogmatiſchen Syſtem, III, 35 ff. 220. über das Trinitätsdogma 342 ff. gegen Servet 103. über die Ubiquität 413 ff.
Campanus, Antitrinitarier, III, 47 f.
Canz, III, 460. 596.
Carpov, III, 590.
Carpzov, III, 622.
Carteſius, Grundgedanke u. geſchichtliche Bedeutung ſeines Syſtems, III, 470 ff. ſein Beweis fürs Daſeyn Gottes 477 ff. 484. dagegen Leibniz 579. analoges Verhältniß des carteſianiſchen und kant'ſchen Beweiſes für's Daſeyn Gottes 489. Carteſius und Luther 469 f.
Chalcedon, Synode zu, I, 817 ff. Verhältniß des chalcedonenſiſchen Symbols zu den ſpätern Entwickelungen der Chriſtologie, II, 6 ff. 19. namentlich zu den monophyſitiſchen Streitigkeiten 37 ff. 48. 95 f. zum monotheletiſchen Streit 106 f. zum Adoptianismus 152 ff.
Chemniz, Lehre von der communic. idiom. III, 428 ff.
Chriſtenthum, ſein Verhältniß zur Idee der Dreieinigkeit, I, 78 ff. der Unterſchied des chriſtlichen und vorchriſtlichen Gottesbewußtſeyns 100 ff.
Chriſtologie, die neuteſtamentliche, I, 80 ff. ebionitiſche 132 ff. gnoſtiſche 137 ff. 560 f. die jüdiſch-gnoſtiſche der clementiniſchen Homilien 149 ff. 280. Valentin über die Seele Chriſti 561. gegen ihn, und für die menſchliche Seele, Tertullian 561 ff. Origenes über Seele und Leib Chriſti 220. 222 ff. 566 ff. 653. Praxeas 245 ff. 564. Noët 254 f. Sabellius 261 ff. Theodot und Artemon 275. Beryll 284. Paul von Samoſata 293. Arius 345 ff. ſeine Läugnung einer menſchlichen Seele in Chriſtus 567 f. 582 f. 629. Eunomius 380 f. 569. Athanaſius über die Seele Chriſti und das Menſchliche in ihm 570 ff. 650. die Menſchwerdung bei Athanaſius 416 ff. 579 ff. bei Marcellus 532 f. 534 f. Chriſtologie des Photinus 544 f. Verhandlungen über die Homouſie des Sohns mit der Menſchheit 560 ff. Apollinaris 582 ff. ſeine Anſicht von der Menſchwerdung 592 ff. 609 ff. ſeine Theorie von der Perſon Chriſti 613 ff. 648. 656. 679. Begründung derſelben 617 ff. ihr ſpeculativer Werth 623 ff. Polemik der Gegner 626 ff. Chriſtologie des Gregor von Nyſſa 625. 649 f. 656 ff. 663 ff. des Gre-

gor von Nazianz 653 ff. 660 ff. des Hilarius von Pictavium 681 ff. der antiochenischen Schule 696 ff. des Theodor von Mopsuestia 699 ff. 717 ff. des Nestorius 728 ff. Cyrills 739 ff. 753 ff. 795 ff. vgl. Cyrill. die Anathematismen des Nestorius und Cyrill 758 ff. Theodorets Christologie 737. 762. 771. 784. Synode zu Ephesus 774. Symbol der Orientalen 782 ff. Eutyches 800 ff. die Räubersynode 805 ff. Leo der Große und seine christolog. Theorie 807 ff. das Symbol von Chalcedon 817 ff. späteres Schicksal desselben, II, 6 ff. der Widerspruch gegen dasselbe von Seiten der Orientalen, namentlich der Monophysiten 37 ff. 48. 95. s. Chalcedon. Augustins Lehre von der Person Christi, I, 885 ff. Leporius 887. der Monophysitismus nach seinem dogmatischen Verlauf II, 37 ff. das Henotikon des Zeno 38 ff. Philoxenus 44 ff. 64. Severus 44. 47 ff. 73 ff. Gelasius gegen die Monophysiten 56 ff. Theopaschiten 61 ff. die Aphthartodoketen und Phthartolatren über den Leib Christi 74 ff. die Julianisten, Severianer und Orthodoxen in ihrem Verhältniß zu einander 82 ff. Aktisteten und Ktistolatren 85 ff. die Agnoeten über die menschliche Seele Christi 87 ff. die Niobiten 92 ff. Verhältniß des Monophysitismus zur orthodoxen Lehre 41 ff. 53 ff. 82 ff. 95. der Monotheletismus, sein historischer Verlauf 96 ff. auf der sechsten ökonomischen Synode zu Konstantinopel verworfen 104 f. 200. die Lehre der Monotheleten, ihre Gründe und ihr Recht 108 ff. Verhältniß derselben zum chalcedonensischen Symbol 106 f. Gegengründe der Dyotheleten 114 ff. 117 ff. dogmatische Bedeutung des monotheletischen Streits 123 ff. des Adoptianismus, sein Ursprung und geschichtlicher Verlauf 130 ff. sein dogmatischer Gehalt 133 ff. 838. sein Verhältniß zum Nestorianismus und zur orthodoxen Christologie 144 ff. Christologie des Johannes von Damaskus 188 ff. Lehre des Areopagiten von der Menschwerdung Gottes und vom Gottmenschen 239 ff. des Scotus Erigena 307 ff. 913. Lehre des Maximus von der Menschwerdung 267. die Menschwerdung und Person Christi bei Abälard 492 ff. die Lehrweise des Lombarden von der Menschwerdung 554 ff. Widerspruch gegen dieselbe 562 f. namentlich von Seiten Johann's von Cornwall 564. Amalrich von Bena 573 f. Stellung der Scholastik zur Lehre von der Person Christi 787. die Menschwerdung nach Thomas 789 ff. die Person Christi bei Thomas 795 ff. die communic. idiom. bei demselben 816 ff. Duns Scotus 823 ff.

Thomas und Duns Scotus über die Adoption Christi 838 ff. die mittelalterlichen Mystiker, namentlich Eckart 896 ff. Wessel über die Menschwerdung 909. David Joris, Antitrinitarier III, 52. Servet 62 ff. 77 ff. 95. 101 f. die Socinianer 128 ff. 138 ff. 172 ff. 221. 227. die Verhandlungen zwischen Faust. Socinus und Davidis über die Anrufung Christi 144 ff. die Arminianer 184 ff. Schwenkfeld 222 ff. 239 ff. 244 ff. Andr. Osiander 243 ff. Valentin Weigel 258 ff. 281. Jac. Böhme 281 ff. die Quäcker 296. Streit zwischen Luther und Zwingli über die Ubiquität 399 ff. spätere Verhandlungen zwischen Bullinger und Brenz 410 ff. Calvin 413 ff. die Concordienformel 415 ff. die Symbole der reformirten Kirche 425 f. die communicatio idiom. bei den altprotestantischen Dogmatikern 427 ff. vgl. communic. idiom.; die spätern lutherischen Theologen über die Allgegenwart des Fleisches 439 ff. Calixt 441 ff. Streit der Tübinger und Giessener Theologen über die κένωσις und κρύψις 450 ff. Kritik der altprotestantischen christologischen Theorieen 457 ff. Seiler 650. 659 ff. 682. 697. Storr 669 ff. die Lehre Swedenborgs vom Gottmenschen und der Menschwerdung 724 ff. 728. 738 ff. Kant 774 ff. 816. 873 ff. Röhr 788 ff. de Wette 795 ff. der Supranaturalismus 801 ff. Menschwerdung und Gottmensch bei Schelling 815 ff. 964. Fichte, spätere Form seiner Lehre 827 f. Daub 838 ff. Schleiermacher 857 ff. Kritik seiner Christologie 863 ff. 965. 969. Hegel, seine Lehre von der Menschwerdung und vom Gottmenschen 888 ff. 908 ff. 960 f. 962 ff. 969 ff. 973. die neuesten christologischen Versuche 959 ff. Dorner 962 ff. 987 f. Strauß 971 ff. 992 f. Conradi 975 ff. Göschel 983 ff. Schaller 988 ff.

Chubb, III, 612 f.

Clarke, Trinitätslehre, III, 685 ff. 692.

Claudius von Savoyen, III, 47 ff.

Clemens, der Alexandriner, Lehre von Gott, I, 191 ff. Logoslehre, 194 ff.

Clemens, römischer, sein Corintherbrief, I, 133 f. Christologie des zweiten Corintherbriefs, I, 564.

Clementinische Homilien, ihr allgemeiner Standpunct und ihre speculative Grundlage, I, 149 ff. ihre Christologie 151 ff. Verhältniß derselben zur sabellianischen Trinitätslehre 268. 274. ihr monotheistischer Standpunct 155 ff. ihr Gegensaz gegen die Logos-

lehre, I, 155 f. 164. 280. 352. Körperlichkeit Gottes 189. Ähnlichkeit ihrer Gottesidee mit derjenigen Swedenborgs, III, 736. teleologischer Beweis für das Daseyn Gottes, II, 186.
Cleomenes, I, 254.
Clericus, Trinitätslehre, III, 313 ff. 319.
Cölestinus, römischer Bischof, I, 759.
Collins, III, 608.
Cölln, I, 595.
Communicatio idiomatum, II, 816 ff. III, 416 ff. 426. 427 ff. 457 ff.
Concordienformel, über die Ubiquität, III, 415 ff.
Concursus, die Lehre vom göttlichen, bei den altprotestantischen Dogmatikern, III, 344 ff.
Conon von Tarsus, Tritheist, II, 29.
Conradi, III, 975 ff.
Constantin, sein Typus, II, 102 f.
Constantinopel, Synoden zu, I, 484. 525. 549. 647. II, 104 f. 200 f.
Cousin, II, 414 f. 419. 420. 436.
Crell, Johann, Socinianer, seine Polemik gegen die kirchliche Trinitätslehre, III, 191 ff. gegen die kirchliche Lehre von der Person Christi und der Menschwerdung 194 ff. gegen die kirchliche Lehre vom h. Geist 200 ff. seine Lehre von Gott und der Weltschöpfung 204 ff. über die Präscienz Gottes und die Willensfreiheit 213 ff. 334 f.
Crell, Samuel, III, 691.
Curcelläus, Arminianer, III, 188 f. 331. 350.
Cyrill von Alexandrien, seine Lehre, I, 739 ff. 753 ff. er unterschreibt das Symbol der Orientalen 786. seine Rechtfertigung dieses Schritts 788 f. Beurtheilung desselben 792 ff. weitere Entwicklung seiner Lehre 795 ff. Verhältniß seines Standpuncts zu demjenigen des Apollinaris 742 f. 747. 749 ff. 753 ff. 765. sein Doketismus 768 f. speculative Bedeutung seiner Theorie von der Person Christi 752. sein dogmatisches Recht oder Unrecht 753 f. 777 f. Cyrill über das Ausgehen des h. Geistes, II, 164 f.
Cyrill von Jerusalem, seine Lehre, I, 474 ff.
Cyprian, I, 165.
Cyrus, Bischof von Kolchis, II, 97.

D.

Dähne, über die philoniſche Gotteslehre, I, 60 f. über den philon. Logos 69.
Damaſus, römiſcher Biſchof, I, 525. 646 f.
Damianus, Patriarch von Alexandrien, ſeine Trinitätslehre, II, 29 ff.
Darics, III, 590.
Daub, die Grundideen ſeiner Theologumenen, III, 829 ff. 932.
David von Dinanto, II, 570.
Davidis, ſeine Verhandlungen mit Fauſtus Socinus über die Anrufung Chriſti, III, 144 ff.
Deismus, der engliſche, III, 602 ff. ſeine hiſtoriſche Bedeutung 612 ff. die deiſtiſche Literatur in Deutſchland 618.
Demeter-Perſephone, I, 34 f.
Demiurg, bei den Gnoſtikern, I, 139 ff.
Denk, Antitrinitarier, III, 47 ff.
De Wette, III, 788. 795 ff.
Dharma, im Buddhaismus, I, 18.
Didymus, der Alexandriner, II, 162.
Diodor von Tarſus, ſeine Richtung, I, 713 ff. ſchreibt gegen die Apollinariſten I, 716. ſein Beweis für das Daſeyn Gottes II, 185.
Dionyſius, der alexandriniſche und römiſche, die Lehrbegriffe beider, I~~II~~, 309 ff.
Dionyſius der Areopagit, II, 50. ſeine Lehre von Gott 209 ff. vom Böſen 219 ff. Die himmliſche und irdiſche Hierarchie 227 ff. 323. 752. ſeine Trinitätslehre 234 ff. die Menſchwerdung Gottes und der Gottmenſch 239 ff. Fall und Erlöſung 248 ff. ſein Verhältniß zum Neuplatoniker Proklus 206. 251 ff.
Dionyſos, ſeine Bedeutung in der griechiſchen Religion, I, 34 ff.
Dioscurus, Patriarch von Alexandrien, I, 805. — Patriarch von Antiochien, II, 42.
Döderlein, III, 649. 680 f.
Doketismus, der gnoſtiſche, I, 145. 148. 560 ff. des Origenes 227 ff. des Athanaſius 574. 577 f. des Apollinaris 630 f. 633. des Hilarius von Pictavium 688 f. des Cyrill von Alexandrien 768. 796 f. der Monophyſiten, II, 85. 124.
Dorner, I, 126 ff. 747. II, 150. 200 f. III, 464 ff. 781 f. 816 f. 878. 881. 908. 914. 962 ff. 987 f.
Dreieinigkeit, ſ. die jedem Bande voranſtehende Ueberſicht.

Duns Scotus, der Wendepunct in der Geschichte der Scholastik, II, 866 f. 878. Ausgleichung des Nominalismus und Realismus 448 ff. über den Begriff der Theologie 361 ff. Glauben und Wissen 878. seine Beweise fürs Daseyn Gottes 589. 874. Kritik seiner Beweisführung 606 ff. Duns Scotus über die Erkennbarkeit Gottes 621 ff. gegen Heinrich von Gent 629. 703. 727. die göttlichen Eigenschaften 673 ff. sein Gottesbegriff, Gott als das absolute Wollen 642 ff. 915 ff. Vergleichung seines Standpuncts mit dem thomistischen in Beziehung auf den Begriff Gottes und der Willensfreiheit 655 ff. 739 f. 786 f. 864 f. 916. sein Schöpfungsbegriff 726 ff. seine Ansichten über die Ewigkeit der Welt 730 f. seine Trinitätslehre 690. 702 ff. 709 ff. seine Ansicht vom Verhältniß des natürlichen Gottesbewußtseyns zur Trinitätslehre 697 ff. seine Engellehre 754. 759 ff. seine Ansicht vom Fall der Engel 771 ff. 779 ff. Vergleichung derselben mit derjenigen des Thomas von Aquino 776 ff. 786 f. der Ursprung des Bösen in au den Fall der Engel 776 ff. 783 ff. seine Christologie 823 ff. über die Adoption Christi 838. die Seligkeit des Menschen 854. 861. ff.

Durandus a S. Porciano, II, 874. III, 299 ff. 349 f. gegen ihn Roderich von Arriaga, III, 300 ff. 311.

E.

Eberhard, III, 639.

Ebionitische Christologie, I, 132 ff. 149 ff. 158 f. das ebionitische Theologumenon von der Weiblichkeit des h. Geistes 157 ff. Lehre von der Körperlichkeit Gottes 189.

Eckart, Mystiker, II, 885. III, 260.

Eckermann, III, 785.

Ehe, die bildliche Bedeutung derselben im Judenthum, I, 48 f. bei den Gnostikern 146. III, 51. in den clementinischen Homilien, I, 153.

Elipandus von Toledo, Urheber des Adoptianismus, II, 130 ff.

Elxai, I, 157. 158.

Engel, bei den ältesten Vätern in Verbindung mit der Trinitätslehre, I, 175. 179. bei Origenes 242. Fall der Engel bei Augustin 907 ff. 929 f. Engellehre des Areopagiten, II, 228 ff. Stellung der Engellehre zur Trinitätslehre, II, 751 ff. Engel-

lehre des Thomas von Aquino 753 ff. 762 ff. 765 ff. des Duns Scotus 754. 759 ff. Der Fall der Engel nach Thomas 769. 777. 782 ff. nach Duns Scotus 771 ff. 779 ff. Vergleichung beider 776 ff. 786 ff. Weiſſe's Combination der Engellehre mit der Trinitätslehre, III, 950 f.
Engelhardt, I, 125. 780. II, 206.
Epheſus, Synode zu, I, 774.
Ephräm, der Syrer, II, 64.
Epigonus, I, 254.
Epiphanius, gegen die Semiarianer, I, 487.
Epiſcopius, Arminianer, III, 187 ff. 350.
Erdmann, III, 470. 490 f. 555.
Erneſti, III, 630.
Eros, in der griechiſchen Religion, I, 28.
Eudoxius, Arianer, I, 569.
Eugenius von Seleucia, Tritheiſt, II, 29.
Eugenius, Papſt, II, 519.
Eulogius, Patriarch von Antiochien, gegen die Agnoëten, II, 89.
Eunomius, I, 361. ſeine Lehre vom Sohn Gottes 365 ff. ſein ſpeculativer Standpunct 373 ff. ſeine Differenz von Arius 380 ff. über die Begreiflichkeit Gottes 381 ff. über den h. Geiſt 520 f. Chriſtologie 569. Ariſtoteliker 388.
Euſebius von Cäſarea, I, 337 f. 340 f. 385. 549. 553. ſeine Lehre 472 ff.
Euſebius von Nicomedien, I, 476. 550.
Euſtathius von Sebaſte, I, 496.
Eutyches, Chriſtologie, 800 ff.
Ewigkeit der Welt, ſ. Weltſchöpfung.

F.

Fabianus, Arianer, II, 35.
Felix, von Urgella, Urheber des Adoptianismus, II, 130 ff.
Feuerbach, III, 260. 511. 566. 959.
Feuerborn, III, 452.
Fichte, Lehre von Gott, III, 765 ff. ſpätere Form ſeiner Lehre 822 ff.
Fichte, der Jüngere, III, 929.
Fiſcher, III, 913 f. 920.
Flatt, Trinitätstheorie, III, 653 ff. 663.
Flavianus, Patriarch von Konſtantinopel, I, 805.

Florenz, Synode zu, II, 173.
Franken, Christian, III, 158.
Frankfurt, Synode zu, II, 132.
Fulgentius von Ruspä, II, 35.
Fulgentius Ferrandus, II, 68 ff.

G.

Gajaniten, s. Julianus.
Gaunilo, seine Kritik des anselm'schen ontologischen Arguments, II, 374 ff. die Rechtfertigung Anselms gegen ihr 376 ff.
Gelasius I., römischer Bischof, gegen die Monophysiten, II, 56 ff.
Geist Gottes, im A. T. I, 52 ff. der h. Geist im N. T. 80 f. πνεῦμα ἁγιωσύνης bei Paulus 82. die Lehre vom h. Geist bei Paulus 86 ff. πνεῦμα und λόγος bei Johannes 89 ff. die Lehre vom h. Geist bei den apostolischen Vätern, namentlich bei Hermas 132 ff. in den Clementinen S. Weisheit. Weiblichkeit des h. Geistes bei den Ebioniten und Montanisten 157 ff. 253 f. der h. Geist bei Athenagoras und Irenäus 173 f. Tertullian 176. II, 160. Lehre des Praxeas I, 246. 252 f. Sabellius 268 f. 491. die Schüler des Origenes 308. Didymus II, 163. die Lehre vom h. Geist seit den nicänischen Streitigkeiten I, 490 ff. Athanasius 492. 494 ff. 502 f. 510 ff. 522 f. II, 165. Arius und die Arianer I, 492 f. 516. 519 ff. II, 160. die Semiarianer I, 493 ff. 516 f. 519 ff. das Schwanken der Vorstellungen 495 ff. Gregor von Nazianz 496 ff. Gregor von Nyssa II, 163 f. Basilius der Große I, 499 ff. 503 ff. II, 162 f. der speculative Moment und die positive Begründung der Homousie des Geistes I, 502 ff. Einwendungen und Lehre der Gegner 516 ff. kirchliche Anerkennung der Homousie 524 f. Lehre des Marcellus vom h. Geist 539 ff. II, 160 f. Augustin über das Verhältniß des Geistes zu den beiden andern Personen I, 864 f. 879. 881. II, 166. über den Ausgang des h. Geistes II, 159 ff. der Zusammenhang dieser Streitfrage mit der Entwicklungsgeschichte der Trinitätslehre und die allmählige Entstehung einer Verschiedenheit der Lehrweise 160 ff. Cyrill 164. Theodoret 165. die dritte toletanische 167. und andere occidentalische Synoden 169 ff. die Monotheleten 168. Leo III. über die Aufnahme des occidentalischen Zusazes in's Symbol 171 f. Hauptdifferenz zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche 172 ff. Anselm über das Ausgehen des h. Geistes 394 f. Abälards

Lehre vom h. Geiſt 468 f. derſelbe über das Ausgehen des heil. Geiſtes 484 ff. dieſe Frage bei Thomas von Aquino 705 f. und Duns Scotus 706 f. Servets Begriff vom h. Geiſt im Unterſchied von Vater und Sohn III, 81 ff. Crell's Polemik gegen die kirchliche Lehre vom h. Geiſt 200 ff. Lehre der Socinianer vom heil. Geiſt 181 ff. die altproteſtantiſchen Dogmatiker über die Ausgehung des h. Geiſtes 392 f. die Verhandlungen mit dem griech. Patriarchen Jeremias über dieſe Frage 392 ff. Reinboth 396.

Georgii, über die alexandr. Religions-Philoſophie, I, 59.

Georgius von Laodicea, Semiarianer, I, 483.

Gerhard, III, 359.

Gerſon, II, 881. 884 f.

Gervinus, III, 642.

Gfrörer, über den philoniſchen Logos, I, 69.

Gieſeler, I, 227 f. 239. 778 f. 798.

Gieſſener Theologen, Streit derſ. mit den Tübingern, III, 450 ff.

Gilbert von Poitiers, ſein Realismus, II, 510 f. ſeine Trinitätslehre 508 ff. Widerſpruch gegen dieſelbe 517 ff.

Gnoſtiker, theologiſcher Character ihrer Syſteme, namentlich in Beziehung auf die Trinitätslehre und Chriſtologie, I, 137 ff. 187. 560 f. ihr Verhältniß zur alexandriniſchen Religions-Philoſophie 138 ff. 147 f.

Göſchel, III, 983 ff.

Gott, die Idee Gottes im Verhältniß zur Lehre von der Dreieinigkeit, I, 1 ff. im Heidenthum 6 ff. im Platonismus 38 ff. im Judenthum 46 ff. Tertullian, 187 ff. Origenes 193. Johannes von Damaskus, II, 176 ff. der ſpätere Platonismus 206. 323. Plotin 207. Dionyſius der Areopagit 209 ff. Scotus Erigena 274 ff. Abälard 487. der Gegenſaz Abälard's und Anſelm's in Beziehung auf die Gottesidee 499 f. Abälard über die göttliche Allmacht, gegen ihn Hugo von St. Victor 532 f. Albert der Große über Daſeyn und Weſen Gottes 609 ff. 661 ff. Die Erkennbarkeit Gottes nach Thomas von Aquino 617 ff. nach Duns Scotus 621 ff. 629. Gott als das Seyn, die Subſtanz bei Thomas 634 ff. Gott als das abſolute Wollen bei Duns Scotus 642 ff. 915 ff. vgl. Duns Scotus; die göttlichen Eigenſchaften nach Thomas von Aq. 668 ff. Anſelm 672. Duns Scotus 673. Heinrich von Gent 678. das Verhältniß des Nominalismus zur Idee Gottes 876. Lehre

der ſcholaſtiſchen Myſtiker vom Weſen Gottes 887 ff. Wickliff 900. Weſſel 906. die Gottesidee der Reformatoren, III, 30 ff. 220. Calvin 35 ff. 220. Servet 67 ff. 221. die Socinianer 111. 123 ff. Crell 204 ff. derſ. über die Präſcienz Gottes 213 ff. 334 f. Limborch's Lehre von den göttlichen Eigenſchaften 210 ff. von der Präſcienz Gottes 216 f. Jac. Böhme 262. 264. 268. 275 f. 278. 323. Valentin Weigel 257 ff. die altproteſtantiſchen Dogmatiker 330 ff. dieſelben über die göttlichen Eigenſchaften 332 ff. 339. über den göttlichen concursus 344 ff. die scientia media der Jeſuiten 358 ff. die göttliche Präſcienz bei den altproteſtantiſchen Dogmatikern 353 ff. Gottesidee des Carteſius 476. 477 ff. 484. des Spinoza 498. 512 f. 536 ff. Gott als Urmonade bei Leibniz 553 ff. der Leibniz'ſche Gottesbegriff in der Theodicee 557 ff. 580. Wolf 578 ff. Swedenborg 728 ff. 734 ff. Kant 755 ff. 762 ff. Fichte 765 ff. Schelling 808 ff. 819 f. Fichte, ſpätere Form ſeiner Lehre 822 ff. Daub 830 ff. 932. Schleiermacher 843 ff. Hegel 906 ff. Kritik ſeiner Lehre 911 ff. 937. 939 f. 952. 958. neueſte ſpeculative Verſuche 916 ff. 920 ff. 931 f. Beweiſe für das Daſeyn Gottes, in den clementiniſchen Homilien II, 186. bei Diodor von Tarſus 185. bei Joh. von Damaskus 183 ff. Anſelm 370 ff. 376 ff. bei den Victorinern 521 ff. Thomas von Aquino 579 ff. Thomas gegen Anſelm's ontologiſches Argument 582 f. Duns Scotus 589 ff. 606 ff. 874. Occam 874. Melanchthon über die Vernunftargumente für's Daſeyn Gottes III, 25. Limborch 207 ff. Carteſius 477 ff. 484. gegen ihn Leibniz 579 ff. das carteſianiſche und kant'ſche Argument 489. Wolf 580 ff. Kant's Kritik der Beweiſe fürs Daſeyn Gottes 755 ff. Hegel über die Kant'ſche Kritik 756 f. 760 f.

Gottſchalk, II, 36.

Gregor von Nazianz, I, 409. ſeine Entwicklung und Begründung der nicäniſchen Trinitätslehre 443 ff. Chriſtologie und Menſchwerdung 653 ff. 660 ff. ſeine Lehre vom h. Geiſt 495 ff. 514 f. 517 f.

Gregor von Nyſſa, I, 376. 391. 395. über die Weltſchöpfung 405 ff. ſeine Rechtfertigung des niceniſchen Lehrbegriffs 449 ff. über den h. Geiſt 515. gegen Apollinaris 585 ff. 602 ff. 611 f. 624 f. 626 ff. Chriſtologie und Menſchwerdung 625. 649 f. 656 ff. 663 ff.

Gregorius Thaumaturgus, ſeine Logoslehre, I, 307 f.

Griechiſche Religion, ihr Standpunct und ihre Gottesidee, I, 28 ff.

Gruner, Trinitätslehre, III, 699 ff.
Guba, Synode zu, II, 94.

H.

Hafenreffer, III, 452.
Hagenbach, I, 112 f. 126. 271. III, 624.
Hase, III, 797.
Hauber, III, 746.
Haug, III, 735.
Heberle, III, 105.
Hebräer-Evangelium, I, 157.
Hegel, sein Standpunct, III, 887 f. die Dreieinigkeit und ihre Momente 889 ff. die Menschwerdung und der Gottmensch 888 ff. 908 ff. 960 f. 962 ff. 969 ff. 973. Lehre von Gott 906 ff. kritische Verhandlungen über dieselbe 911 ff. 937. 939 f. 952. 958. Hegel und Schleiermacher 934 f. Hegel über die indische Dreieinigkeitslehre, I, 10 ff. über den Buddhaismus 13. über den Neuplatoniker Proclus, II, 258. über den leibniz'schen Gottesbegriff, III, 555 f. über die kant'sche Kritik des ontologischen und kosmologischen Beweises 756 f. 760 f. über die kant'sche Postulate der practischen Vernunft 764.
Heidegger, III, 442.
Heidenthum, sein Verhältniß zur Dreieinigkeitlehre, I, 5 ff. das Characteristische des Heidenthums überhaupt 6 f. das Heidenthum als indische Religion 7 ff. als persische Rel. 19 ff. als ägyptische Rel. 23 ff. als griechische Rel. 28 ff. als Platonismus 37 ff Einwirkung des Heidenthums auf den Character der älteren christlichen Theologie 104.
Heilmann, III, 643. 679.
Heinrich von Gent, von Duns Scotus bestritten, II, 625. 629. 703. 727. über die göttlichen Eigenschaften 678. über die Willensfreiheit 782.
Hellanikus, Bischof von Tripolis, I, 339.
Henke, III, 791 f. 794.
Heraklius, Kaiser, II, 97. die von ihm erlassene Ekthesis 101 ff.
Herbert, Deist, III, 603 f.
Hermas, sein Hirte, I, 134 ff. 158 f. 164. 247. 280. 564.
Hermogenes, über die Weltschöpfung, I, 184 ff.

Digitized by Google

Heſiod, I, 29.
Hetzer, Antitrinitarier, III, 47 ff.
Hierakas, I, 160.
Hilarius von Pictavium, ſeine Chriſtologie, I, 681 ff.
Hinkmar, II, 36.
Hiob, Buch, I, 55 ff.
Hippolytus, gegen Noët, I, 282.
Hobbes, III, 605. 613.
Hoe von Hoenegg, III, 456.
Hofmann, Antitrinitarier, III, 47. 235.
Homöuſie, der Semiarianer, I, 481 ff. 487 ff.
Homouſie des Sohns mit dem Vater, gegen Paul von Samoſata verworfen, I, 303. 319. im Streit der beiden Dionyſius, 316. 318. im nicäniſchen Symbol 334 ff. 395 ff. vgl. Athanaſius; von Eunomius beſtritten 373 f. von den drei kappadociſchen Kirchenlehren vertheidigt 441 ff. in den Glaubensformeln der Semiarianer 480 f. von Athanaſius gegen die Semiarianer gerechtfertigt 488 f. ihre ſpeculative Bedeutung 559. Homouſie des Sohns mit der Menſchheit, 559. die Homouſie des Fleiſches Chriſti mit der Gottheit, gegen Apollinaris bekämpft 603 ff.
Homouſie des Geiſtes, I, 495 ff. ihr poſitives Moment und ihre ſpeculative Begründung 502 ff. Einwendungen der Gegner 516 ff. die Homouſie kirchlich anerkannt 524 f.
Honorius, römiſcher Biſchof, II, 100.
Horaz, I, 35 f.
Horos, in der ägyptiſchen Religion, I, 24.
Hugo von St. Victor, über Glauben und Wiſſen, II, 350. ſeine Argumentationsweiſe für das Daſeyn und Weſen Gottes 521 ff. ſeine Trinitätslehre 531. 535 f. über die göttliche Allmacht gegen Abälard 532 f. über das Böſe 534 f.
Hume, III, 610. 615. 617.
Hutter, III, 436.
Hypoſtaſe, im kirchlichen Sprachgebrauch, I, 446 f. Verhältniß der trinitariſchen Hypoſtaſen zur göttlichen Subſtanz, nach den kappadociſchen Kirchenlehrern 442 ff. Hypoſtaſe und Natur bei den Tritheiſten, II, 14 ff. 53. 60.

J.

Jachmann, I, 135.
Jacobi, III, 799 f.
Jahn, I, 508 f.
Jeremias, griechischer Patriarch, III, 392.
Ignatianische Briefe, I, 132 f. 165.
Joachim, Abt, als Gegner des Lombarden in Beziehung auf seine Darstellung der Trinitätslehre, II, 552 ff. seine Lehre vom ewigen Evangelium 571.
Johann von Cornwall, sein Widerspruch gegen die Lehrweise des Lombarden von der Menschwerdung, II, 564.
Johannes, seine Logos- und Trinitätslehre, I, 88 ff. das Verhältniß des johanneischen Lehrbegriffs zum philonischen 92 ff. der Prolog des johanneischen Evangeliums 98 f. die socinianische Erklärung des Prologs III, 169 ff. Verhältniß des johanneischen Evangeliums zum Montanismus I, 164. 254. Origenes über die johanneische Logoslehre 197 f. die äussere Anerkennung des joh. Evangeliums 164. 254. 278 ff. 282 ff.
Johannes von Antiochien, I, 733. 760. 786. 792. 795.
Johannes von Damaskus, II, 11. seine dogmengeschichtliche Bedeutung 175 f. 576. seine Lehre von Gott und Trinität 176 ff. seine Christologie 188 ff.
Johannes, kaiserlicher Abgeordneter, I, 782.
Johannes IV., römischer Bischof, gegen die Monotheleten II, 102.
Joris, Antitrinitarier, III, 47. 52.
Irenäus, Logoslehre, I, 165. 172 f. Trinitätslehre 174. 178 f. seine Idee einer successiven Realisirung der Logosidee in der Menschheit 180 f. seine Gottesidee 189. 190.
Isidor von Pelusium, I, 799.
Isis, I, 24.
Judenthum, sein Verhältniß zur Dreieinigkeitslehre, I, 5. das Charakteristische des Judenthums überhaupt 6. sein religiöser Character und seine Gottesidee 46 ff. seine Entwicklung zum Alexandrinismus 51 ff. zur christlichen Gnosis 138 f. Judaistischer Standpunct des Arianismus 352 f. 458.
Julian, über den Leib Christi, II, 73 ff. 912. die Julianisten im Verhältniß zu den Severianern und Orthodoxen 82 ff. 912.
Julius, römischer Bischof, I, 550. 680.

Justin der Märtyrer, Logoslehre, I, 165 ff. Trinitätslehre 175.
Justinian, Kaiser, II, 72. 79.

K.

Kabbala, I, 139.
Kallistus, I, 255.
Kant'sche Philosophie, Standpunct derselben, III, 752 ff. Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes 755 ff. Die kant'schen Postulate der practischen Vernunft 762 ff. analoges Verhältniß des cartesianischen und kant'schen Arguments 489. Kant's moralische Umdeutung der Trinitätsidee 768 ff. 779. das radicale Böse 773 ff. Kant und Böhme 772 f. 777. 779. Kant und Schleiermacher 872 ff. Christologie 774 ff. 816. 873. der Grundgedanke des kant'schen Systems und das Einseitige desselben 779 ff. die kant'schen Theologen 782 ff.
Keckermann, Trinitätsidee, III, 308 ff.
Keil, I, 136.
Kern, III, 995.
Klee, I, 112. 113.
Kliefoth, I, 107.
Klose, I, 391. 547.
Krischna, I, 8.
Kronos, in der griechischen Religion, I, 30 ff.
Ktistolatren, II, 85 ff.

L.

Lactantius, I, 165. 176. 282.
Lange, I, 252. 269 f. 284. 332 f.
Lechler, III, 603.
Leibniz, seine Stellung zur Theologie, III, 545 f. sein Gegensaz gegen Spinoza, das Princip der Individualität 546 ff. 556. Leibniz und Böhme 548. die leibniz'sche Monadologie und der Zusammenhang des Systems 548 ff. Gott als Urmonade 553 ff. die leibniz'sche Theodicee 557 ff. Leibniz gegen Bayle über Vernunft und Offenbarung 562 ff. 567 ff. das Mangelhafte seines Standpuncts 571 ff. 597 f. Leibniz gegen das cartesianische Argument fürs Daseyn Gottes 579. sein eigener Beweis 580 f. über die Ubiquität Christi 460. über die Ewigkeit der Höllenstrafen 639 f.

Lenz, I, 120.
Leo der Große, seine christologische Theorie, I, 807 ff. Kritik derselben 812 ff. Leo III. über das Ausgehen des h. Geistes, II, 171 f.
Leontius von Byzanz, II, 60. 79.
Leporius, seine Ansicht von der Person Christi, I, 887.
Lessing, seine theologische Wirksamkeit, III, 633 ff. 639. die Erziehung des Menschengeschlechts 637 ff. seine speculative Begründung der Trinitätslehre 640.
Limborch, Arminianer, III, 188 f. die Beweise fürs Daseyn Gottes 207 ff. die göttlichen Eigenschaften 210 ff. die Präscienz Gottes 216 f.
Locke, III, 605 f. 608.
Löffler, I, 117.
Logosbegriff, seine Vorbereitung und Entwicklungsgeschichte im A. T. I, 51 ff. derselbe bei Philo 59 ff. 68 ff. das Verhältniß des Logos zur Sophia bei Philo 70 ff. der Logos im johanneischen Evangelium 89 ff. Verhältniß des johanneischen Logos zum philonischen 93 ff. Gegensaz der clementinischen Homilien gegen die Logosidee 155 f. 164. die Logosidee bei den Montanisten 160. 253. Geschichte der Logoslehre bei den Apologeten und den Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts 165 ff. späte kirchliche Anerkennung der Logoslehre 164. 254. 278 f. 283 f. λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς 167 f. Logoslehre des alex. Clemens 194 ff. des Origenes 196 ff. seiner Schüler, namentlich des alex. Dionysius 307 ff. des Sabellius 261 f. 267. des Paul von Samosata 295 ff. des römischen Dionysius 312 ff. des Arius 320 ff. 343 ff. seiner Nachfolger 361 ff. des Eunomius 365 ff. des Bischofs Alexander 324 ff. des nicänischen Concils 334 ff. nach Athanasius 395 ff. 512 ff. nach den drei kappadocischen Kirchenlehrern 441 ff. der Semiarianer 471 ff. des Marcellus 526 ff. 549 ff. des Photinus 542 ff. Die altprotestantischen Dogmatiker über die Frage, ob der Sohn an sich Gott sey, III, 390 ff.
Lucian, der antiochenische Presbyter, I, 348. 569. 697.
Lücke, I, 70. 72. 92. 94. III, 936 ff. 948.
Luther, über Nestorius, I, 777. seine Stellung zur Trinitätslehre III, 22. seine Gottesidee 30. A. und N. T. 383 f. Streit über die Ubiquitätslehre mit Zwingli 399 ff. 422. Carteſius und Luther 469 f.

M.

Makarius, Bischof von Jerusalem, I, 339. — Patriarch von Antiochien, Monothelet, II, 104. 110 f.
Manichäismus, I, 376 f. von Augustin widerlegt 902. 913. verwandter Character der böhme'schen Lehre, III, 278 f.
Marcellus von Ancyra, I, 478. 484. seine Lehre vom Logos 525 f. vom h. Geist 539 ff. II, 160 f. Verhältniß seiner Lehre zur nicänischen und ihre speculative Tendenz, I, 548 ff.
Marcion, I, 139. 149. Marcionitisches bei den Alogern 278 f.
Marheineke, III, 932 f.
Martensen, III, 327. 826.
Martin I., römischer Bischof, für den Dyotheletismus, II, 103. über das Ausgehen des h. Geistes 168.
Martini, I, 118. 302.
Maty, Trinitätslehre, III, 688 ff. 717.
Maxentius, II, 65 f.
Maximus, Dyothelet, II, 102. seine Argumente gegen den Monotheletismus, II, 117 ff. 126. seine Lehre und theologischer Standpunct überhaupt 263. 265 ff. das Verhältniß des Scotus Erigena zu diesem seinem Vorgänger 269 ff.
Mayer, III, 622.
Megetius, spanischer Bischof, II, 131.
Meier, I, 126. 271. 582.
Melanchthon, seine Stellung zum Dogma, namentlich zur Trinitätslehre, III, 19 ff. über die Vernunftargumente für das Daseyn Gottes 25. seine speculative Auffassung der Trinitätsidee 26 ff. 308. 374. über die Willensfreiheit 29. 33.
Melchisedekianer, I, 160 f.
Melito, Montanist, I, 189.
Menschwerdung, vgl. Christologie.
Menzer, III, 452.
Messias, im N. T. I, 80.
Methodius, von Tyrus, I, 209 f. 238.
Metis, in der griechischen Religion, I, 30.
Michaelis, über die Trinitätslehre, III, 645. seine Christologie 680.
Mithras, in der persischen Religion, I, 20 f.
Möhler, über den Lehrbegriff der vornicänischen Väter, I, 112. sein Athanasius 113. über Tertullians Logoslehre 169 f. über

den Pantheismus des Sabellius 271. über den Arianismus 329 f. 350 ff. 356 f. über Marcellus 552 f. 541. über Apollinaris 645 f. über Hilarius von Pictavium 686. 689. vertheidigt den Thomas von Aquino gegen den Vorwurf des Pantheismus, II, 635. über Swedenborg, III, 735.

Molina, Jesuit, III, 361.

Monarchianer, I, 243 ff.

Monophysitismus, Bedeutung und Character der monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten, II, 7 ff. Verlauf des monophysitischen Streits nach seinen dogmatischen Momenten 37 ff. Widerspruch der Monophysiten gegen das Symbol von Chalcedon 37 ff. 48. Verhältniß des Monophysitismus zum Eutychianismus 41 ff. das Henotikon des Zeno 38 ff. Philoxenus 44 ff. 64. Severus 44. 47 ff. 73 ff. Bestreitung des Monophysitismus durch Gelasius 56 ff. die Theopaschiten 61 ff. Streit der Aphthartodoketen und Phthartolatren über den Leib Christi 74 ff. die Julianisten, Severianer und die Orthodoxen in ihrem Verhältniß zu einander 82 ff. Aktisteten und Ktistolatren 85 ff. die Agnoëten über die menschliche Seele Christi 87 ff. die Niobiten 92 ff. die Berechtigung des Monophysitismus und sein Verhältniß zur orthodoxen Lehre 41 ff. 53 ff. 82 ff. 95. Verwandschaft des Monophysitismus mit dem Platonismus 206. 247.

Monotheletismus, Anlaß und Anfang des Streits, II, 96 ff. Sophronius 99. 101 ff. 114 ff. die Ekthesis des Heraklius 101 ff. Streitunterredung des Maximus und Pyrrhus 102. 117 ff. der Typus des Konstantin 102 f. Martin's Bestrebungen für die Dyotheleten, Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche 103. die sechste ökumenische Synode zu Konstantinopel entscheidet für den Dyotheletismus 104 f. das Schwanken des dogmatischen Bewußtseyns in Betreff dieser Frage, und seine Ursache 106 f. Lehre der Monotheleten, ihre Gründe und ihre Berechtigung 108 ff. Gegengründe des Sophronius 114 ff. des Maximus in seinem Streite mit dem Monotheleten Pyrrhus 117 ff. die Bedeutung des monotheletischen Streits 123 ff. die Monotheleten über das Ausgehen des h. Geistes 168.

Montanismus, seine Lehre vom h. Geist und seine Stellung in der Geschichte der Trinitätslehre, I, 159 f. 164. 177. 179. 253 f. 283.

sein Verhältniß zum Sabellianismus 274 f. seine Lehre von der Körperlichkeit Gottes 189. spätere Erwähnungen 549.
Morus, III, 653. 680.
Mystik, scholastische, II, 367 f. Verhältniß der Mystik zur Scholastik 880 f. die ältere psychologische Mystik, Gerson 881 ff. die jüngere speculative Mystik, Eckart, Tauler, Suso u. A. 883 ff. die altprotestantischen Mystiker, Schwenkfeld, Osiander u. A. III, 219 ff. der Widerspruch der orthodoxen Theologen gegen dieselben 253 ff. Swedenborg 735. 749.

N.

Neander, I, 120 ff. 190. 238. 245. 252. 262 ff. 271. 290. 293. 305. 330. 357. 441. 545. 554. 590. 595. 646. 709. 780 ff. 784. 793 f. 808. 820. 824. II, 130. 139. 148. 510.
Nestorius, seine Lehre und sein Zusammenhang mit der antiochenischen Schule, I, 728 ff. seine Anathematismen 758 ff. das Recht oder Unrecht seiner Theorie von der Person Christi 734 f. 777 f. zu Ephesus verdammt 774. diese Verdammung zu Chalcedon wiederholt 818 f. von den Kirchenvätern mit Paul von Samosata zusammengestellt 295. 296. 738. aus Veranlassung verwandter Erscheinungen wieder erwähnt, II, 144 ff. III, 64.
Neuplatonismus, s. Platonismus und Proklus.
Neutestamentliche Dreieinigkeitslehre, I, 80 ff.
Nicäa, Synode von N. und der hier festgesezte Lehrbegriff I, 334 ff. nach der Entwicklung des Athanasius 395 ff. nach der Darstellung und Begründung des Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa 441 ff. Zusammenhang der nicänisch-athanasianischen Trinitätslehre mit der Eigenthümlichkeit des orientalischen Geistes II, 8.
Nicolaus von Methone, II, 202. 912.
Nihilianismus, der, II, 564 f. 568.
Niobiten, II, 92 ff.
Nirwana, im Buddhaismus, I, 18 ff.
Nitzsch, II, 359. III, 936. 941. 942 ff.
Noët, seine Christologie, I, 254 f.
Nominalismus und Realismus, I, 455. ältere Geschichte dieser Streitfrage, II, 413 ff. Gegensaz des platonischen und aristotelischen Standpuncts 416 ff. Porphyr 416 ff. Boëthius 418. Ros-

cellin's Nominalismus 406 ff. und der Zusammenhang desselben mit seinem Widerspruch gegen die kirchliche Trinitätslehre 410 ff. Anselm's Realismus 411 ff. 422. Wilhelm von Champeaux, II, 422 ff. Abälard vermittelnd zwischen Nominalismus und Realismus 423 ff. 427 ff. 440. Verhältniß Abälard's zum Nominalismus 408 f. 435 ff. Albert der Große 441 ff. Thomas von Aquino 444 ff. Duns Scotus und seine Ausgleichung des Nominalismus und Realismus 448 ff. der Realismus Gilberts 510 f. Occam, der Erneuerer des Nominalismus 867 ff. Verhältniß des Nominalismus zur Idee Gottes 876.

Novatian, I, 165. 282.

Occam, Wilhelm, Erneuerer des Nominalismus und Bestreiter des Realismus, II, 867 ff. mit und durch ihn beginnt der Zerfall der Scholastik 867 ff. 873 ff. 881.

Odo von Cambray, Realist, II, 423.

Οἰκονομία, Bedeutung des Worts im Sprachgebrauch der Kirchenväter I, 178.

Ὁμοούσιος, s. Homousie.

Ophiten, I, 139. 157.

Origenes, Lehre von Gott, I, 193. Logos- und Trinitätslehre 196 ff. über die Zeugung des Sohns 203 ff. seine Lehre von der Welt 208 ff. die Menschwerdung des Logos 216 ff. 236 f. Seele und Leib Christi 220. 222 ff. 566 ff. 653. Wiederbringung aller Dinge 230 ff. allgemeiner Character und Princip seines Systems 233 ff. die Schüler des Origenes und ihre Lehre 307 ff. Origenes von Augustin bestritten 899. 902. 929 ff. 943.

Ormuzd, I, 20 f.

Osiander, Andreas, seine Lehre von der Rechtfertigung und von der Person Christi, III, 243 ff. vom Wort Gottes 256 f. sein Verhältniß zu Schwenkfeld 246. 250. 251.

Osiander, Lucas, III, 452.

Osiris, seine Bedeutung, I, 23 ff.

Ossener, I, 157.

Osterodt, Socinianer, III, 173.

P.

Paraklet, der montanische, I, 159 f.

Patripassianer, I, 244.

Paul von Samosata, seine Christologie, I, 203 ff. 306. sein judaistischer, dualistischer Standpunct 304 f. bei späteren kirchlichen Erscheinungen zur Sprache gebracht 347 ff. 544. 570. 590. 625. 696. 721. III, 53. 164.
Paulinus, Patriarch von Aquileja, II, 169. 738.
Paulus, der Apostel, seine Christologie, I, 82 ff. seine Lehre vom h. Geist 86 ff.
Paulus von Emisa, I, 795.
Persische Religion, ihre Dreieinigkeitslehre, I, 19 ff.
Petau, I, 110.
Peter d'Ailly, II, 874.
Peter, der Gerber, II, 62.
Petrus Lombardus, seine systematische Behandlung des Dogma's, II, 356. 575 ff. seine Darstellung der Trinitätslehre 548 ff. Widerspruch gegen dieselbe von Seiten des Abts Joachim 552 ff. seine Lehrweise von der Menschwerdung 554 ff. Widerspruch gegen dieselbe 562 f., namentlich von Seiten Johann's von Cornwall 564. der Lombarde über die Seligkeit des Menschen 853 f.
Petrus Martyr, III, 410.
Petrus von Kalliniko, Patriarch von Antiochien, seine Trinitätslehre, II, 29 ff. widerlegt den Niobiten Stephanus 95.
Pfaff, III, 357.
Philo, seine Lehre von Gott und vom Logos, I, 59 ff. die Grundlehre des philonischen Systems 73 ff. Verhältniß der philonischen Logoslehre zur johanneischen 93 ff. die gnostischen Systeme in ihrem Verhältniß zum philonischen 138 ff. 147 f.
Philogonius, Bischof von Antiochien, I, 339.
Philoponus und seine Lehre, II, 13 ff. Beurtheilung derselben 19 ff. 25 f. Einfluß der aristotelischen Philosophie auf seine Trinitätslehre 15. 20 ff. 27 ff. vertheidigt die Weltschöpfung 28.
Philosophie, Verhältniß derselben zur Theologie seit der Reformation, III, 12 f. 465 ff. 597 ff.
Philostorgius, der Arianer, I, 384.
Philoxenus, Monophysit, seine Christologie, II, 44 ff. 64.
Photinus, I, 478. 484. seine Lehre 542 ff.
Photius, II, 172. 196.
Phthartolatren, über den Leib Christi, II, 74 ff. 912.

Pierius, ſeine Logoslehre, I, 308.
Pietismus, ſein Character und ſeine geſchichtliche Bedeutung, III, 622.
Piper, I, 189.
Planck, III, 253 f. 620.
Plato, ſeine Theologie, ſeine Lehre von der Weltſchöpfung und vom Verhältniß Gottes zur Welt, I, 38 ff. Inhalt des Timäus 40 ff. das Mangelhafte des Platonismus 44 f. der Platonismus bei den Alexandrinern 64 f. 76 f. bei den Gnoſtikern 139. 147 f. bei den älteſten Kirchenvätern 191. 192. bei Origenes 234. 242. und ſeinen Schülern 309. 317. Gegenſaz der ariſtoteliſchen und platoniſchen Denkweiſe in den arianiſchen Streitigkeiten 387 ff. in Beziehung auf die Streitfrage des Nominalismus und Realismus, II, 416 ff. platoniſcher Character der orthodoxen nicäniſch-athanaſianiſchen Trinitätslehre 23. 27. die platoniſche Weltanſchauung im Uebergang zur chriſtlichen bei Johannes von Damaskus 187. Verwandtſchaft des Monophyſitismus mit dem Platonismus 206. 247. der ſpätere Platonismus und die Negativität ſeiner Gottesidee 206. 323. Unterſchied des neuplatoniſchen Standpuncts vom chriſtlichen 256 ff. die platoniſche Trinitätslehre 258 ff. die quantitative Betrachtungsweiſe des Platonismus 261 ff. der Platonismus des Scotus Erigena und ſein Hinausgehen über dieſen Standpunct 292 f. 307. 317. 323. 366. 370. 380. III, 824 f. Plato bei Abälard 461 f. 468. 485. Platoniſches im Schöpfungsbegriff des Thomas von Aquino 722. Platoniſches in der Anſchauungsweiſe des Servet, III, 100 ff.
Plotin, I, 508. ſeine Gottesidee, II, 207. ſeine Trinitätslehre 256.
Pneumatomachen, I, 483.
Porphyrius, II, 416.
Prädeſtinationslehre Calvin's, III, 40. der Gegenſaz der Arminianer gegen dieſelbe 190. der Widerſpruch von Seiten der Socinianer 334 f. und der altproteſtantiſchen Dogmatiker 355 f.
Präexiſtenz Chriſti, ob bei Paulus, I, 84 f. wie gefaßt bei den apoſtoliſchen Vätern 133 ff. bei Beryll 288. bei Paul von Samoſata 395 ff.
Praxeas, ſeine Lehre von der Perſon Chriſti und vom h. Geiſt, I, 245 ff. 280 f. III, 726. ſein Verhältniß zum Montanismus, I, 253 f.
Priscilla, I, 159.

Poiret, Trinitätslehre, III, 315 ff.
Proklus, der Neuplatoniker, I, 37. II, 28. Verhältniß des Areopagiten zu ihm 206. 251 ff. seine Trinitätslehre 258.
Proklus, Gegner des Neſtorius, II, 62.
Pſeudoclementinen, ſ. clementiniſche Homilieen.
Pyrrhus, Patriarch von Konſtantinopel, II, 102. 117 ff.

Q.

Quäcker, ihre Lehre, III, 295 ff.
Quenſtedt, III, 331. 336. 340. 347. 349. 361. 668.

R.

Rationalismus, der kant'ſche, III, 782 ff. Tieftrunk 783 ff. Stäudlin 786. Wegſcheider 787 f. Röhr 788 f. de Wette 788. 795 ff. Kritik der rationaliſtiſchen Chriſtologie 792 ff. 800.
Räuberſynode, die, I, 805 ff.
Raumer, II, 867.
Raymund von Sabunde, II, 886 ff.
Realismus, ſ. Nominalismus.
Reformation, Vorläufer derſelben, II, 898 ff. Character derſelben, namentlich im Gegenſaz gegen die Scholaſtik, III, 5 ff. 465 ff. 599. Stellung derſelben zur Trinitätslehre 9 ff. 24 ff. 220. 328. die Gottesidee der Reformatoren, Gott als die abſolute Cauſalität 30 ff. 220.
Reinboth, über den Ausgang des h. Geiſtes, III, 396.
Reinhard, III, 801.
Rettberg, I, 569. II, 871.
Reuſch, Trinitätstheorie, III, 590 ff. 700. 701.
Richard von St. Victor, über Glauben und Wiſſen, II, 350 f. ſeine Argumentationsweiſe für das Daſeyn und Weſen Gottes 521 ff. ſeine Trinitätslehre 528 ff. 536 ff. ihr ſpeculativer Werth 544 ff.
Roderich von Arriaga, gegen die Trinitätslehre des Durandus, III, 300 ff. 306 f. 311.
Röhr, III, 788 ff.
Roscellin, ſein Widerſpruch gegen den orthodoxen Trinitätsbegriff, und Anſelms Widerlegung, II, 400 ff. Roscellin's Nominalismus 406 ff.

Digitized by Google

Rupert, Abt von Deutz, II, 834 f.
Rupp, I, 389.
Ruysbroek, II, 886 ff.

S.

Sabellius, seine Trinitätslehre, ihre speculative Bedeutung und geschichtlicher Zusammenhang, I, 256 ff. 305. ihre Verbreitung 309. vom alexandrinischen und römischen Dionysius bekämpft 309 ff. 313. πρόσωπον und ὑπόστασις 446 f. später zur Sprache gebracht aus Veranlassung des Marcellus 526. 530. 537. des Photinus 544 ff. des Apollinaris 640. des Damianus, II, 30. des Hobbes, III, 313. und neuester Trinitätsverhandlungen 943 ff. die sabellianischen Ideen erneuert von Gruner u. A. 698 ff. 718.
Salomonische Sprichwörter, I, 55 ff. Salomonische Weisheit 56 f.
Sanggha, im Buddhaismus, I, 18.
Sansara, im Buddhaismus, I, 16 ff.
Sardica, Synode zu, I, 484. 550.
Sartorius, III, 464. 942.
Schaller, III, 988 ff.
Schelling, die theologischen Grundideen seines Systems, III, 806 ff. seine Lehre von Gott 808 ff. 819 f. von der Menschwerdung und vom Gottmenschen 815 f. 964.
Schlegel, III, 705.
Schleiermacher, sein Verhältniß zu seinen Vorgängern, III, 842. und den theologischen Gegensäzen seiner Zeit 856 f. Lehre von Gott 843 ff. Trinitätslehre 852 ff. Christologie 857 ff. Kritik derselben 863 ff. 965. 969. Das Allgemeine des schleiermacher'schen Standpuncts 886 f. Schleiermacher und Kant 872 ff. Schl. und Hegel 934 f. Schl. und Spinoza 842. 849. 850 f. 859. Schl. über Sabellius, I, 257. 258. 264. 265. 271. über Beryll 284 ff. 291 ff. über Dionysius 310. über den Arianismus 333.
Schmidt, III, 868 ff.
Schmidt, über den Buddhaismus, I, 13.
Schöpfung, s. Weltschöpfung.
Scholastik, ihr Character, II, 345 ff. III, 3 ff. ihre Aufgabe, II, 348 ff. Methode 351 f. Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die Scholastik 353. dualistischer Character der Scholastik 354. Die Scholastik die Entzweiung des Glaubens und Wissens 877 ff. Die

ſyſtematiſche Behandlung des Dogma's 355 ff. 575 ff. Die Idee des abſoluten Subjects 366. Die ſcholaſtiſche Myſtik 367 f. Scholaſtik und Myſtik 880 f. Die Studien der Scholaſtik 380 f. Der Zerfall der Scholaſtik ſich ankündigend in Duns Scotus 866 f. 878. ausgebrochen ſeit und durch Wilhelm Occam 867 ff. 873 ff. 881. Stellung der Scholaſtik zur Lehre von der Perſon Chriſti 787. Der Zuſammenhang des Syſtems der ſcholaſtiſchen Theologie 851 ff.

Schomann, Socinianer, III, 107.

Schott, III, 801.

Schweizer, III, 994.

Schwenkfeld, III, 219 ff. ſeine Chriſtologie 222 ff. der Grundgedanke und ſpeculative Gehalt derſelben 239 ff. der Zuſammenhang ſeiner Rechtfertigungslehre mit ſeiner Lehre von der Perſon Chriſti 244 f. das Verhältniß zwiſchen Schwenkfeld und Oſiander 246. 250. 251.

Scotus Erigena, II, 11. ſeine geſchichtliche Stellung 204 f. ſein Verhältniß zum Areopagiten, vermittelt durch Maximus 262 ff. Syſtem des Erigena 274 ff. kataphatiſche und apophatiſche Theologie, negativer Begriff Gottes 274 ff. der Widerſpruch der abſoluten Gottesidee mit der Trinitätslehre 277 ff. der Unterſchied Gottes und der Welt; die vier Formen der Natur 279 ff. Unterſchied des Objectiven und Subjectiven, Seyn und Denken, und der Fortgang des Seyns zum Denken 283 ff. Weltſchöpfung 290 ff. 287 ff. 320. 337. der Platonismus des Scotus Erigena und ſein Hinausgehen über denſelben 292 ff. 307. 317. 323. 366. 370. 380. III, 824 f. ſeine Lehre vom Menſchen, II, 295 ff. III, 260. der Fall des Menſchen, die Sünde und der Unterſchied der Geſchlechter, II, 302 ff. III, 282. die Urſprünglichkeit der Sünde in der menſchlichen Natur, II, 305 f. Gottmenſch und Menſchwerdung 307 ff. 913. der Dualismus des Scotus 315 ff. ſeine Trinitätslehre 277 ff. 318 ff. die Rückkehr der Welt zur Einheit mit Gott und die Momente dieſes Proceſſes 322 ff. das Verhältniß des leiblichen Todes zu dieſem Proceß 330 ff. die Lehre des Scotus vom Böſen und die Bedeutung ſeiner negativen Faſſung dieſes Begriffs für das ganze Syſtem 332 ff. der ſpeculative Gehalt ſeines Syſtems 341 ff. ſeine Anſichten von Amalrich von Bena erneuert 570 ff.

Seller, über die Gottheit Christi und die Trinität, III, 650. 659 ff. 682. 697.
Seleucia, Synode zu, I, 481 f.
Semiarianischer Lehrbegriff, I, 471 ff. 482 ff. die Lehre der Semiarianer vom h. Geist, I, 493 ff. 519 ff.
Semler, seine Ansicht von der Religion, III, 624 ff. 646 ff. seine geschichtliche Stellung 628 ff. 692. seine historische Auffassungsweise des Urchristenthums 629 ff. sein Urtheil über Athanasius, I, 115 f.
Serapion, Bischof von Thmuis, I, 494.
Sergius, Patriarch von Konstantinopel, II, 96 ff.
Servet, III, 54 ff. sein Widerspruch gegen die orthodoxe Trinitätslehre 55 ff. sein Widerspruch gegen die orthodoxe Christologie und die Entwicklung seiner eigenen Theorie von der Menschwerdung 62 ff. 77 ff. 95. 101 ff. seine Gottesidee 67 ff. 221. sein Begriff vom h. Geist im Unterschied vom Vater und Sohn 81 ff. seine Ansicht vom Christenthum überhaupt 90 ff. der innere Zusammenhang im Systeme Servets 93 ff. 221. das platonische Element in seiner Anschauungsweise und seine Verwandtschaft mit Apollinaris 100 ff.
Severus, Patriarch von Antiochien, Monophysit, II, 44. 47 ff. 73 ff. die Severianer in ihrem Verhältniß zu den Julianisten und Orthodoxen 82 ff. 912.
Shaftesbury, III, 608 f.
Sigwart, III, 501.
Sirach, I, 56 f.
Sirmium, die sirmischen Glaubensformeln, I, 480 ff.
Siwa, I, 9 ff.
Sixtus, römischer Bischof, I, 792.
Socin, Faustus, und der Socinianismus, III, 104 ff. sein Standpunct 105 ff. über das Wesen der Religion 108 ff. seine Gottesidee 111. 123 ff. über Willensfreiheit 117 ff. Trinitätslehre 126 ff. Polemik gegen die orthodoxe Christologie 128 ff. positive Theorie der Socinianer 138 ff. 221. 227. der raptus Christi in coelum 172 ff. die Verhandlungen zwischen Faustus Socinus und Davidis über die Anrufung Christi 144 ff. Grundgedanke und Character des Socinianismus 158 ff. 183. 221. 599 f. Unterschied des Socinianismus und des Protestantismus 162 ff. 600 ff. die soci-

nianiſche Exegeſe 165 ff. Socin's Erklärung des joh. Prologs 169 ff. die ſocinianiſche Lehre vom h. Geiſt 181 ff. vgl. Crell.
Sohn, Lehre vom Sohn, ſ. Logos.
Sophia, ſ. Weisheit. Sophia Achamoth bei Valentin, I, 141 f.
Sophronius, Patriarch von Jeruſalem, II, 91 f. 99. 101 ff. ſein Synodalſchreiben gegen den Monotheletismus 114 ff.
Souverain, I, 117. III, 650.
Spener, III, 622.
Spinoza, II, 525. Darſtellung ſeines Syſtems, III, 495 ff. 546 ff. 552. 556. 561. 585. 833. Spinoza und Böhme 541 ff. Spinoza und die orthodoxe Theologie ſeiner Zeit 543 ff. Sp. und der engliſche Deismus 602 f. Sp. und Schleiermacher 842. 849. 850 f. 859. der Gegenſaz des leibniz'ſchen Syſtems gegen das ſpinoziſtiſche 546 ff. 556.
Stankaro, Antitrinitarier, III, 105 ff.
Stark, I, 117.
Stäudlin, III, 786.
Steffens, I, 876.
Stephanus, Stifter der Neobiten, II, 92.
Steudel, III, 658. 803 ff.
Stoiker, I, 268. 272.
Storr, Standpunct ſeines Syſtems, III, 651 f. über das Verhältniß der Vernunft zur Trinitätslehre 655 ff. ſeine Lehre von der Perſon Chriſti und der Trinität 669 ff. gegen Kant 781 f.
Strauß, III, 833. 849. 850 f. 970. 971 ff. 977. 992 f.
Stuhr, I, 13 f.
Subjectivität, Standpunct der Subj. im Heidenthum, I, 6. 8 f. im Chriſtenthum 105. im Arianismus 356. in der Reformation 105 f. III, 5 ff. 108. Faſſung derſelben in der ägyptiſchen Religion, I, 25 f. in der griechiſchen Religion 28 ff.
Sünde, ſ. das Böſe.
Supranaturalismus, III, 801 ff.
Suſo, Myſtiker, II, 886 ff.
Swedenborg, ſeine Trinitätslehre, III, 718 ff. die Grundbegriffe ſeiner Theologie und ſeiner Lehre von Gott 728 ff. 734 ff. ſeine Lehre vom Gottmenſchen und der Menſchwerdung 724 ff. 728. 738 ff. ſeine Schrifterklärung 744. 747 f. Stellung und Character des Swedenborgianismus überhaupt 748 f.

Symbolum Quicunque, II, 33.
Συνάφεια, bei den Antiochenern, I, 711 f. bei Neſtorius 737. 754. 771 ff.
Σύγχυσις, in den Streitigkeiten mit Cyrill und Eutyches, I, 762. 805.

T.

Tatian, Logoslehre, I, 165 ff.
Tauler, Myſtiker, II, 886 ff.
Taylor, III, 663.
Tennemann, II, 606.
Tertullian, ſeine Logoslehre, I, 165 ff. ſeine Trinitätslehre 176 f. 201 f. 205. 253. II, 160. Verwandtſchaft derſelben mit der ſabellianiſchen, I, 274. gegen Hermogenes 185 f. 210. gegen Praxeas 245 ff. gegen Valentin für die menſchliche Seele Chriſti 561 ff. ſeine Gottesidee überhaupt 187 ff.
Themiſtius, Diaconus von Alexandrien, Urheber der Agnoëtenlehre, II, 87.
Theodorus, Biſchof von Pharan, Monothelet, II, 108 f.
Theodorus von Mopſueſtia, ſeine Theologie, namentlich ſeine Chriſtologie, I, 699 ff. 717 ff. über das Ausgehen des h. Geiſtes, II, 165 f.
Theodoret, ſeine Stellung im neſtorianiſch-cyrilliſchen Streit, I, 760. 763 ff. 771. 784 f. 805. ſein Eraniſtes oder Polymorphus 807. über das Ausgehen des h. Geiſtes, II, 165.
Theodoſianer, ſ. Severus.
Theodot, der Gnoſtiker, I, 161. Theodot ὁ τραπεζίτης, 275. ὁ σκυτεύς, ſeine Chriſtologie 275 ff.
Theognoſtus, ſeine Logoslehre, I, 307.
Theogonie, griechiſche, heſiodiſche, I, 28 f.
Theologie, deutſche, Verfaſſer derſelben, II, 886 ff.
Theopaſchiten, II, 61 ff.
Theophilus von Antiochien, der Apologet, ſeine Logos- und Trinitätslehre, I, 165 ff. 179. 182.
Theophronius, Biſchof von Tyana, I, 477.
Θεοτόκος, Streitigkeiten darüber, I, 728 ff. 783. 786. 788. II, 136.
Tholuck, III, 622.
Thomaſius, über Origenes, I, 112. 204. 211. 240.

Thomas von Aquino, sein Verhältniß zum Gegensaz des Nominalismus und Realismus, II, 444 ff. seine Methode 352 f. die Anordnung seines dogmatischen Systems 358 ff. über Glauben und Wissen 360 ff. seine Beweise für's Daseyn Gottes 579 ff. Th. gegen Anselm's ontologisches Argument 582 f. über die Erkennbarkeit Gottes 617 ff. die göttlichen Eigenschaften 668 ff. sein substantieller Begriff Gottes, Gott als das Seyn, die Substanz 634 ff. Vergleichung seines Standpuncts mit dem scotistischen in Beziehung auf den Begriff Gottes und der Willensfreiheit 655 ff. 739 f. 786 f. 864 f. 916. sein Schöpfungsbegriff 716 ff. Thom. über die Ewigkeit der Welt 728 ff. III, 352. über die Vollkommenheit der Welt, II, 731 f. über das Böse 732 ff. über Prädestination und Verwerfung 736 ff. seine Lehre von der Weltregierung 740 ff. von der Möglichkeit des Wunders 745 ff. Kritik der thomistischen Wundertheorie 747 ff. seine Trinitätslehre 684. 708 f. seine Ansicht vom Verhältniß des natürlichen Gottesbewußtseyns zur Trinitätslehre 697. Thomas über den Ausgang des h. Geistes 705 f. seine Engellehre 753 ff. 762 ff. 765 ff. seine Ansicht vom Fall der Engel 769. 777. 782 ff. Vergleichung derselben mit derjenigen des Duns Scotus 776 ff. 786 ff. Th. über den Ursprung des Bösen in Beziehung auf den Fall der Engel, 770 f. 777 f. Th. über die Menschwerdung 789 ff. über die Person Christi 795 ff. die communicatio idiom. 816 ff. über die Adoption Christi 838 ff. die Seligkeit als Anschauen Gottes 857 ff.

Thumm, III, 452.

Tieftrunk, III, 783 f.

Timotheus Ailuros, II, 42 f.

Töllner, III, 662. 692.

Toland, Deist, III, 607. 609.

Toledo, dritte Synode zu, II, 167.

Tradition, I, 499 ff.

Trechsel, II, 22.

Trifolius, Presbyter, II, 71.

Tritheismus, I, 313 f. 449. Zusammenhang des Trith. mit dem Monophysitismus, II, 6. 13 ff. Philoponus 13 ff. Einfluß der aristotelischen Philosophie auf tritheistische Theorieen 15. 20 ff. 23 ff. 27 f. Streitigkeiten über den Trith. 29 ff. Damianus 29 ff. Roscellin 400 ff.

Τροπικοὶ, I, 494 f.
Tübinger Theologen, ihr Streit mit den Gieſſenern, III, 450 ff. ihre Unterhandlungen mit dem griech. Patriarchen 392 f.
Tweſten, III, 377. 946. 956 ff.
Typhon, I, 24.

U.

Ubiquität, Streit über die, III, 399 ff. 410 ff. 413 ff. 415 ff. 425 ff. 437 ff.
Ullmann, I, 287. 291. 294. 595 ff. II, 912. III, 995.
Unitarier, I, 243 ff. III, 46 ff.
Uranos, in der griechiſchen Religion, I, 30 ff.
Urlſperger, Trinitätslehre, III, 705 ff.
Urſacius, Arianer, I, 481.

V.

Valens, Arianer, I, 481.
Valentin, Gnoſtiker, ſein Syſtem, I, 140 ff. 171. über die Seele Chriſti 561.
Valentin, Apollinariſt, I, 605. 607.
Vasquez, III, 304 f.
Vater, I, 798 f.
Vernet, III, 692.
Victoriner, Stellung der beiden, in der Entwicklungsgeſchichte der Scholaſtik, II, 520 f. vgl. Richard, Hugo von St. Victor.
Vigilius, von Tapſus, II, 60.
Vitalis, Apollinariſt, I, 647.
Voëtius, III, 460.

W.

Walch, der Jüngere, I, 114. 584. 644. 781. II, 139. 147 f.
Walther von St. Victor, II, 564.
Wegſcheider, III, 787 f.
Weigel, Valentin, ſeine Lehre, III, 257 ff. 281.
Weisheit, die göttliche, als Offenbarungsprincip im A. T. I, 54 ff. ob von Philo mit dem Logos identificirt 70. in den clementiniſchen Homilien 149 ff. 153. 157. S. Sophia.
Weiſſe, III, 931. 948 ff. 995.
Weltſchöpfung, Tertullian und Hermogenes, I, 184 ff. Origenes und Methodius 208 ff. 238 ff. Sabellius 263. vgl. Logoslehre. Auguſtin, I, 889 ff. Ewigkeit der Welt im Platonismus, beſonders bei den Neuplatonikern, II, 27 f. Philoponus gegen Proklus 28. Scotus Erigena 279 ff. 287 ff. 320. 337. Weltſchöpfung aus Nichts bei Anſelm 384 ff. der Schöpfungsbegriff des Thomas von Aq. 716 ff. derſelbe über die Ewigkeit der Welt 728 ff. der Schöpfungsbegriff Alberts des Großen 723 ff. des Duns Scotus 726 ff. der Letztere über die Ewigkeit der Welt 730 f. Servet, III, 98. Crell 205. die altproteſtant. Dogmatiker 351 f. Daub 831. 836.
Weſſel, ſeine Lehre von Gott, der Dreieinigkeit und Menſchwerdung, II, 905 ff. ſeine Stellung zur Scholaſtik 910 f.
Whiſton, III, 609. 612. 685.

Wickliff, seine Lehre von Gott und der Dreieinigkeit, II, 899 ff.
Wilhelm von Champeaux, Realist, II, 422 ff.
Winkelmann, III, 452.
Wischnu, I, 9 ff.
Wissowatius, Socinianer, III, 203. 575.
Wolf, seine natürliche Theologie, III, 577 ff. die wolfianischen Theologen 590 ff.
Wolzogen, III, 176.
Wort Gottes, im A. T., I, 52 ff.

Y.

Υἱὸς θεοῦ, bei den Synoptikern und bei Paulus, I, 80 ff. verschiedene exegetische Erklärungen dieses Begriffs, III, 704.

Z.

Zeller, III, 628. 859. 931.
Zeno, sein Henotikon, II, 38 ff.
Zephyrius, römischer Bischof, I, 279, 283.
Zeruane Akerene, I, 20.
Zeus, seine Bedeutung in der griechischen Religion, I, 29 ff.
Ziegler, I, 492. II, 170.
Zoroastrische Religion, ihre Dreieinigkeitslehre, I, 19 ff.
Zwingli, Gott als absolute Causalität, III, 30 f. das Verhältniß der Naturen in Christo, gegen Luthers Ubiquitätslehre 400. ff.

Druckfehler.

Bd. I.:

S. 831	L. 4	v. u.	l. st. dieselbe: diese Sendung
— 940	L. 7	v. u.	ist das Comma nach „Römern" zu streichen
— 941	L. 5		l. den st. dem

Bd. II.:

S. 28	Anm. L. 11		l. συμβεξόντας
— 33	L. 6	v. u.	l. lateinischen
— 41	L. 9	v. u.	l. hätten
— 50	Anm. 14. L. 1	v. u.	l. μᾶς
— 57	L. 4		l. widerstreite
— 104	L. 6	v. u.	l. st. des zweiten „unvermischt": ungetheilt
— 133	L. 3		l. wies
— 154	L. 12		l. ist?
— 160	Anm. 2.		l. spiritum st. filium
— 173	Anm. L. 1		l. ὑπερουσίῳ u. ὦ
— 250	L. 9.	v. u.	l. des Erlösers.
— 263	L. 2.		l. Areopagite
— 266	Anm. L. 3		l. τον ἐν st. τὴν ἐν
— 318	L. 3		l. st. ihr: ist
— 448	Anm. L. 3	v. u.	l. dist.

S. 509 L. 8 l. Rheims
— 512 L. 7 l. demnach
— 633 L. 8 l. das Unendliche für das Endliche
— 772 L. 7 v. u. iſt das Semic. nach „Gott“ zu ſtreichen
— 812 Anm. l. ly „omnia“
— 847 L. 18 l. ſomit er
— 853 L. 3 l. Mittel ſt. Willen
— 869 L. 3 v. u. l. Vergleichung.

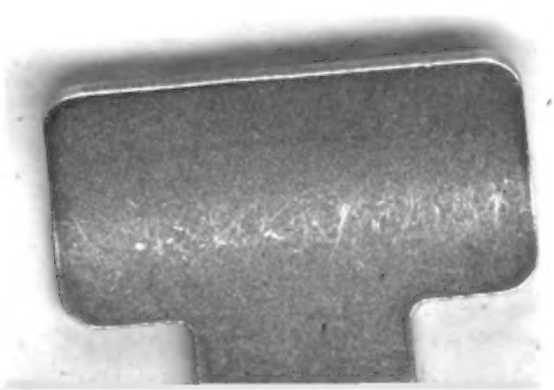
Bd. III.:

S. 69 L. 9 iſt „aber“ zu ſtreichen
— 135 L. 1 l. Gottheit Chriſti
— 142 L. 6 l. es ſt. er
— 154 L. 3 l. wieder ſt. weiter
— 238 L. 10 l. trennende
— 300 Anm. L. 17. l. essentiae
— 355 L. 19 l. weiß ſt. iſt
— 398 L. 6 v. u. l. der
— 409 L. 4 v. u. l. menſchlichen
— 412 L. 3 v. u. l. ſich hinwegzuſezen
— 431 L. 5 l. der göttlichen Natur an die menſchliche
— 577 Anm. L. 4 l. des
— 579 L. 3 l. Unendliche.
— 581 Anm. L. 16 l. entgeiſtigte u. L. 18 l. richtiger
— 583 Anm. L. 11 l. omnimodam
— 584 Anm. L. 17 l. Weſen, abgeſehen — Seele,
— 585 Anm. L. 2 v. u. l. das
— 586 L. 2 l. ſeiner
— 588 L. 3 l. will,
— 590 L. 10 iſt nach „ſah,“ noch zu ſezen: nichts weiter zu ſagen,
— 595 Anm. L. 3 l. debent
— 599 L. 9 l. ſchüttert u. L. 8 v. u. l. forderte
— 600 L. 4 v. u. l. ernſte
— 601 L. 6 v. u. l. fortgeführt
— 603 Anm. L. 4 l. objectivern
— 608 L. 3 l. dieß die u. L. 7 v. u. Shaftesbury

— 705 iſt zu den Schriften Urlſperger's noch hinzuzuſezen die mir erſt ſpäter zugekommene: Urlſperger's kurzgefaßtes Syſtem ſeines Vortrags von Gottes Dreieinigkeit u. ſ. w. 1777. und aus derſelben zu S. 713 in Anſehung des Verhältniſſes des Sohns zur Welt und zum Menſchen noch zu bemerken, daß Urlſperger a. a. O. S. 130 f. auch von einem Original der Menſchengeſtalt ſpricht, welches von Ewigkeit im Sohne da geweſen und nach welchem hernach auch im Aeuſſern Gott den Menſchen gebildet habe.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google